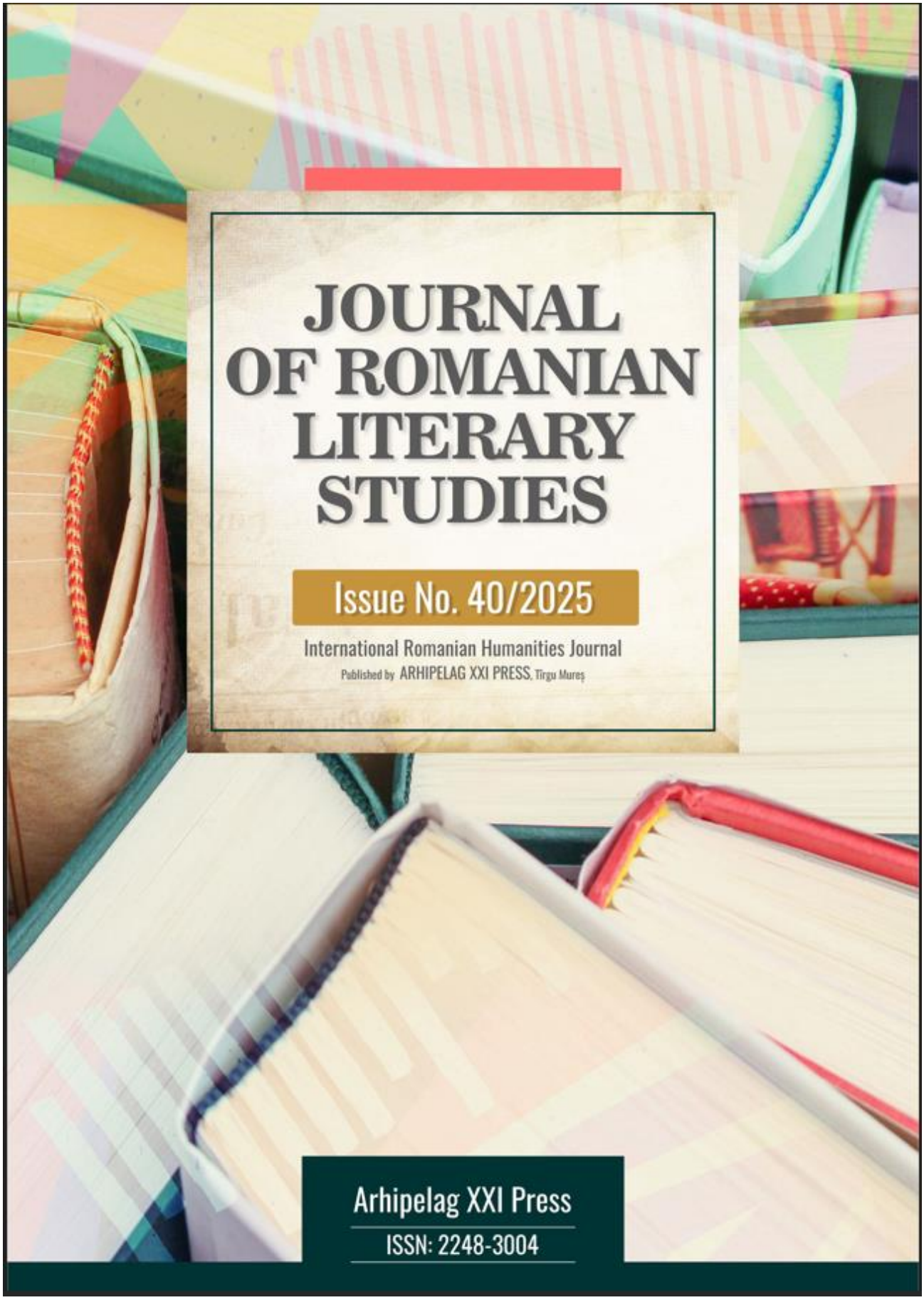


JOURNAL OF ROMANIAN LITERARY STUDIES

Issue No. 40/2025

International Romanian Humanities Journal

Published by ARHIPELAG XXI PRESS, Tirgu Mureș

Arhipelag XXI Press

ISSN: 2248-3004

JOURNAL OF ROMANIAN LITERARY STUDIES *is an international online journal published by the ALPHA INSTITUTE FOR MULTICULTURAL STUDIES in partnership with "Gh. Şincai" Institute of Social and Human Research Research of the Romanian Academy. It is an academic publication open to academics, literary critics, theoreticiansor researchers who are interested in the study of Romanian literature, as well as the Humanities. Our essential goal is to set communication paths between Romanian literary and humanistic research and the contemporary European cultural discourse, bringing the most valuable phenomena recorded in the Romanian culture into a beneficial dialogue with the other European cultures.*

SCIENTIFIC BOARD:

Prof. Virgil NEMOIANU, PhD Prof. Ion POP, PhD
Prof. Mircea Muthu, PhD
Prof. Alexandru NICULESCU, PhD

EDITORIAL BOARD:

Editorial Manager:
Prof. Iulian BOLDEA, PhD

Executive Editor:
Prof. Al. CISTELECAN, PhD

Editors:
Prof. Cornel MORARU, PhD Prof. Mircea A. DIACONU, PhD Prof. Dorin ŞTEFĂNESCU, PhD

The sole responsibility regarding the contents of the articles lies with the authors.

Published by

Arhipelag XXI Press, Târgu Mureş, România, 2024

8 Moldovei Street, Târgu-Mureş, 540519, România

Tel: +40-744-511546

Editor: Iulian Boldea

Email: iulian.boldea@gmail.com

ISSN: 2248-3004

CONTENTS

NAMES OF (DEMI)GODDESSES AND (DEMI)GODS IN THE IDIOMS WE LIVE BY 26

Floriana Popescu 26
Prof. PhD, "Dunarea de Jos" University of Galati 26

PAUL CORNEA. THE FASCINATION AND CHALLENGES OF INTERPRETATION 37

Iulian Boldea 37
Prof. PhD, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureş 37

KARL SCHÖNHERR 43

Mirela Radu 43
Assoc. Prof. PhD, „Titu Maiorescu" University 43

INTERTEXTUALITY AND CREATIVITY: A.S. BYATT'S POSTMODERN STORIES 50

Cristina Mihaela Nistor 50
Assoc. Prof. PhD, National University of Science and Technology „Politehnica" Bucharest 50

THE FIRST MANUAL OF ROMANIAN LANGUAGE FOR FOREIGN STUDENTS BY PROFESSOR V. MIRCESCO/ VASILE ALECSANDRI 61

Luiza Catrinel Marinescu 61
Assoc. Prof. PhD, Institute of Romanian Language, Bucharest 61

THE EFFECTS OF LITERAL AND SYMBOLIC MASKS IN MARIANA FLAIȘER'S MĂȘTILE DE LA POARTA INFERNULUI (2024) 77

Laura Ioana Leon 77
Assoc. Prof. Phd, "Grigore T. Popa" University of Medicine and Pharmacy Iași 77

AN ATTEMPT AT OBJECTIFYING THE TWOFOLD NATURE OF THE EGO SELF RELATIONSHIP IN TOPÂRCEANU'S POETRY 82

Clementina Alexandra Mihăilescu, ... 82
Assoc., Prof., Phd., "Aurel Vlaicu" University of Arad 82
Stela Pleșa 82
Prof., PhD., Racovița Gymnasium School, Sibiu 82

PAGES FROM THE HISTORY OF ROMANIAN-HUNGARIAN LITERARY TRANSLATIONS: MIHAIL SADOVEANU 91

Imola Nagy 91
Assoc. Prof. PhD, The Sapientia Hungarian University of Transylvania 91

THE USE AND FORMS OF END-OF-SENTENCE PUNCTUATION IN HUNGARIAN ONLINE NEWS TEXTS IN ROMANIA 100

Reka Suba 100

Assoc. Prof. PhD, The Sapientia Hungarian University of Transylvania 100

THE ROLE AND TYPES OF PUNCTUATION MARKS 106

Reka Suba 106
Assoc. Prof. PhD, The Sapientia Hungarian University of Transylvania 106

HUMAN AND NATURE CONNECTION IN ANAYA'S CHICANO REALM: ULTIMA – THE EMBODIMENT OF NATURE'S SPIRIT 112

Oana-Andreea Ghiță-Pîrnuță 112
Senior Lecturer, PhD, "Transilvania" University of Brașov 112

THE MAN IN THE HIGH CASTLE BY PHILIP K. DICK: REACTIONS TO CONTACT WITH OTHER CULTURES 117

Irina-Ana Drobot.....117
Lecturer, PhD, Technical University of Civil Engineering Bucharest 117

CULTURAL, PHILOSOPHICAL AND PSYCHOLOGICAL ISSUES IN THE NOVEL A YOUNG MAN IN SEARCH OF LOVE BY ISAAC BASHEVIS SINGER 124

Irina-Ana Drobot.....124
Lecturer, PhD, Technical University of Civil Engineering Bucharest 124

IDENTITY MARKS IN THE PROSE OF CĂTĂLIN DORIAN FLORESCU AND JAN CORNELIUS .. 132

Loredana Nicoleta Ilie.....132
Lecturer, PhD, "Adam Mickiewicz" University of Poznań, "Petroleum-Gas" University of Ploiești.....132

FROM PAGES TO SCREENS: HOW LITERATURE EXPLORES AND PREDICTS CYBERBULLYING 141

Andrei-Lucian Marian.....141
Lecturer, PhD, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi.....141

ISSUES OF OTHERNESS IN CHINUA ACHEBE'S „ANTHILLS OF THE SAVANNAH" (1987) 149

Adina Campu 149
Lecturer, PhD, „Transilvania" University of Brașov.....149

G. CĂLINESCU'S „WEDDING BOOK" AND ASPECTS REGARDING THE FAMILY THEME 156

Ingrid Cezarina-Elena Ciochină.....156
Lecturer, PhD, „Lucian Blaga" University of Sibiu 156

METAMORPHOSES OF LOVE IN ELIADESCIAN PROSE 160

Cristina-Lizeta Furtună 160
Lecturer, PhD, "Valahia" University of Târgoviște 160

THE INFLUENCE OF PSYCHOLOGY IN GERMAN LITERATURE 169

Simona Olaru-Poșiar.....169
Lecturer, PhD,"Victor Babeș" University of Medicine and Pharmacy Timișoara.....169

ASPECTS OF THE COMIC SITUATIONS IN THE LITERATURE OF P.G. WODEHOUSE AND ION LUCA CARAGIALE 175

George Costin Rusu 175
Assist. Lecturer, University of Medicine and Pharmacy "Carol Davila" Bucharest 175

TRANSLATION OF PAREMIOLOGICAL UNITS RELATED TO THE CONCEPT "WEALTH" 181

Inna Colenciuc 181
Lecturer, PhD, Free International University of Moldova 181

THE EVOLUTION OF CHANGES IN THE ORTHOGRAPHIC, ORTHOEPIC AND MORPHOLOGICAL DICTIONARY 190

Adriana-Elena Geantă 190
Lecturer, PhD, National University of Science and Technology „Politehnica" Bucharest, University Center of Pitești 190

EXPLORING THE CHALLENGES AND OPPORTUNITIES OF LEARNING ROMANIAN AS A FOREIGN LANGUAGE: A QUALITATIVE STUDY 197

Aurora-Tatiana Dina 197
Lecturer, PhD, National University of Science and Technology „Politehnica" Bucharest, University Center of Pitești 197

GROUP NAMES IN ETHNIC SLURS 205

Ileana Silvia Ciornei 205
Lecturer, PhD, National University of Science and Technology, „Politehnica" Bucharest, University Center of Pitești 205

A BRIEF HISTORY OF THE ROMANIAN GULAG AND THE PRISON LITERATURE OF FORMER INMATES INCARCERATED IN AIUD PRISON 211

Adriana Maria Călugăr (Cutean) 211
PhD, "1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia 211

JOSÉ SARAMAGO, BLINDNESS 219

Ramona Buruiană 219
PhD, Economic College "Virgil Madgearu" Galați 219

KLARA AND THE SUN, AN UTOPIAN UNIVERSE 223

Elena Drug 223
PhD, "Transilvania" University of Braşov 223

FEMINISM AND LITERARY IDENTITY: CĂTĂLINA FLORINA FLORESCU' S WORKS 230

Iuliana Păunescu (Voroneanu) 230
PhD, "1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia 230

REBELLION AND CONFORMITY IN JANE EYRE 234

Anca Rusu 234
Assist., PhD, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureş 234

THE MUSICAL METAPHOR IN THE DRAMATIC WORK OF ION LUCA CARAGIALE 239

Denisa Elena Petrehuș 239
Assist. Prof., PhD, "Babeș-Bolyai" University of Cluj Napoca 239

FANTASY LITERATURE AND ITS READERS. THE TIMELINESS OF IMAGINARY WORLDS 247

Alice Jurcoveț 247
Assist. Prof., PhD, "1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia 247

HUMBLE HOSPITALITY IN CALLIMACHUS' HECALE 255

Mirela Averikios 255
Assist. Prof., PhD, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi 255

IOAN CARAGIANI'S TRANSLATIONS OF MODERN GREEK FOLKLORE: A LINGUISTIC AND CULTURAL STUDY 266

Mirela Averikios 266
Assist. Prof., PhD, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi 266

LAYERS OF MEANING IN HILARY MANTEL'S "WINTER BREAK" 281

Andra Irina Porumbeanu 281
Assist. Prof., PhD, National University of Science and Technology "Politehnica" Bucharest 281

BINDING AND RECIPROCITY IN ROMANIAN LANGUAGE 289

Ana-Maria Popa 289
Assist. Prof., PhD, "Ovidius" University of Constanța 289

VALERIU ANANIA: HYMNS OF EMINESCU. HYMNIC SOUNDS 299

Emanuel-Daniel Sărmășan 299
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureş 299

VALERIU ANANIA. THE TRANSLATOR 308

Emanuel-Daniel Sărmășan 308
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureş 308

THE ARTISTIC EXPRESSION OF THE ROBBE-GRILLETIAN FANTASY: LES ROMANESQUES .. 318

Alina-Cornelia Muşat 318
PhD, University of Craiova 318

ATMOSPHERE IN DRAMATIC TEXT AND THEATRICAL DISCOURSE 323

Ana Ghilaș 323
PhD, Institute of Culturale Heritage, Chișinău, Republic of Moldova 323
Vera Mariancic-Cobzac 323
Student PhD, Academy of Music, Theater and Plastic Arts 323

THE LIBRARY OF THE THEOLOGICAL INSTITUTE IN BUCHAREST DURING COMMUNIST REGIME 328

Ovidiu-Ionuț Avram 328
PhD Student, University of Bucharest 328

THE WRITER'S ART - RESILIENCE THROUGH STORYTELLING 339

Cristina-Daniela Lateș 339
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureş 339

INTIMACY AND INTERIOR SPACE IN MODERN PROSE 347

Alexandra Ruscanu 347
PhD Student, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi 347

ILIE MOROMETE AND NĂIȚĂ LUCEAN – TWO ASPECTS OF ROMANIAN PEASANT IN FRONT OF CHANGE 355

Ioana Cristina Pătrună 355
PhD Student, National University of Science and Technology "Politehnica" Bucharest, University Center of Pitești 355

SECOLUL AL XX-LEA, INTRE ROSU SI NEGRU: A CRITICAL REFLECTION ON THE 20TH CENTURY 361

Paul-Cristian Albu 361
PhD Student, University of Craiova 361

PASCAL'S INFLUENCE ON IONESCO: EXISTENTIAL ANGUISH AND THE INEVITABILITY OF DEATH 371

Paul-Cristian Albu 371
PhD Student, University of Craiova 371

LOVE, FALL AND REDEMPTION: A THEOLOGICAL INTERPRETATION OF FRANÇOIS MAURIAC'S WORKS THROUGH THE LENS OF MARIA-OTILIA OPREA 380

Paul-Cristian Albu 380
PhD Student, University of Craiova 380

EMIL CIORAN: THE POWER OF THE WORD – PHILOSOPHY AS A TOOL FOR TRANSFORMATION 386

Alexandra Nadoș 386
PhD Student, University "Politehnica" of Bucharest 386

ECOCRITICAL TROPES IN HERMAN MELVILLE'S MOBY DICK OR THE WHALE 393

Dimitrie-Andrei Borcan 393
PhD, "Ovidius" University of Constanța 393

BLAISE CENDRARS OR LITERARY REPORTING FROM AN AESTHETIC ANGLE 402

Anuţa Batin 402
PhD Student, Technical University of Cluj-Napoca, ... 402
North University Centre of Baia Mare 402

THE REPEATED LATIN DISCOURSE IN ROMANIAN CULTURE AND THE WORKS OF CONSTANTIN CIOPRAGA: FUNCTIONS, CHARACTERISTICS, AND RELEVANCE 407

Bogdan-Adrian Judeţ 407
PhD, National University of Science and Technology, „Politehnica" Bucharest, University Center of Pitești 407

NORMAN MANEA & MIHAIL SEBASTIAN -THE ISSUE OF JEWISH IDENTITY 414

Dana Maria Bendriș 414
PhD Candidate, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureş 414

RECLAIMING BLACK AUTHORITY: FROM THE HARLEM RENAISSANCE TO THE BLACK LIVES MATTER MOVEMENT 420

Ștefania Elena Degeratu 420
PhD Candidate, University of Bucharest 420

A MYTHICAL AND FOLKLORIC REPRESENTATION OF FEMININITY IN ION AGÂRBICEANU'S PROSE 425

Laura-Camelia Kovacs 425
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureş 425

MISOGYNY AND HOMOSEXUALITY IN THE DECADENT STRAIN OF HARLEM RENAISSANCE: AN ANALYSIS OF WALLACE THURMAN'S INFANTS OF THE SPRING 433

Mohammad Roomazi 433
PhD, Shahid Chamran University of Ahvaz 433

INTELLIGENT SATIRE IN THE WORKS OF WRITERS: FRANÇOIS RABELAIS, JONATHAN SWIFT, ANTON PANN, URMUZ. 443

Rebeca-Daniela Stănescu 443
PhD, National University of Science and Technology, „Politehnica" Bucharest, University Center of Pitești 443

PLOTINIAN SYMBOLIC ELEMENTS IN SHAKESPEARE'S LAST FANCIED SONNETS IN V. VOICULESCU'S IMAGINARY TRANSLATION 451

Sebastian Drăgulănescu 451
PhD, Alexandru Philippide Institute of Romanian Philology 451

"THE SORROWS OF YOUNG WERTHER" AND THE TURMOIL OF THE CONTEMPORARY MAN 458

Gabriela-Cristina Spiridon 458
PhD Student, University of Bucharest 458

TRANSLATING INTIMACY IN THE WORLD LITERATURE 467

Cristian Dragnea 467
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureş 467

DORIAN GRAY AND THE NARCISSISTIC TRAGEDY: A STUDY OF VANITY AND SELF-DESTRUCTION 474

Mihaela C. Sonea 474
PhD Student, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi 474

THE HERMETIC MODEL OF RENAISSANCE 483

Andra Elena Ionescu 483
PhD Student, University of Bucharest 483

THE ALLEGORICAL CHARACTER AND THE REVEALED LANGUAGE IN THE TALES OF VASILE VOICULESCU AND IOAN PETRU CULIANU 490

Andra Elena Ionescu 490
PhD Student, University of Bucharest 490

FROM POETIC FORMS OF ROMANTIC RHETORIC TO SYMBOLIST INNOVATIONS 499

Laurențiu-Florin Băcan 499
PhD Student, UMFST „George Emil Palade” from Târgu Mureş 499

INSTAPOETRY: DIMENSIONS, REPRESENTATIVES, AND IMPACT 508

Sofia-Lavinia Ică (Cercel) 508
PhD, Librarian at “Alexandru and Aristia Aman” Dolj County Library 508

THE FIGURE OF MOSES IN ÉRIC-EMMANUEL SCHMITT'S WORK 516

Andreea Alina Buşe (Pîrşu) 516
PhD Student, University of Craiova, University of Lille 516

COMPARATIVE READINGS: „LA NUIT DE FEU ET LE DÉFI DE JÉRUSALEM” 520

Andreea Alina Buşe (Pîrşu) 520
PhD Student, University of Craiova, University of Lille 520

THE AESTHETICS OF SURPRISE IN THE NOVEL SUITE FRANÇAISE BY IRÈNE NÉMIROVSKY 526

Adela Sava (Codreș) 526
PhD, University of Craiova 526

THE APPLAUSE DRAWER - A MIRROR OF A WORLD ON THE BACK 533

Maria-Andreea Rașoveanu (Pădurean) 533
PhD Candidate, National University of Science and Technology, „Politehnica” Bucharest, University Center of Pitești 533

THE DIARY OF A JOURNALIST WITHOUT A DIARY BETWEEN CONFESSION AND FICTION 538

Maria-Andreea Rașoveanu (Pădurean) 538
PhD Candidate, National University of Science and Technology, „Politehnica” Bucharest, University Center of Pitești 538

THE THREAD OF 'BEING': ON MOTION AND WONDER IN "CHILDE HAROLD'S PILGRIMAGE" 543

Andra Irina Porumbeanu 543
Assist. Prof., PhD, National University of Science and Technology "Politehnica" Bucharest 543

THE ART OF CONSTRUCTING ATYPICAL CHARACTERS 551

Andreea–Maria Țițiu 551
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureş 551

AN INTERWAR DYSTOPIA: ALDOUS HUXLEY'S BRAVE NEW WORLD 558

Dimitrie Andrei Borcan 558
PhD, "Ovidius" University of Constanța 558

OTHER. ON UNDERSTANDING OF THE RECIPROCAL-DIRECTED EXPECTATIONS WITHIN THE NUMINOUS DYNAMICS 567

Alexandru-Ioan Cânda 567
PhD Student, West University of Timișoara 567

CLOSENESS. INTERPRETATIVE POSITIONINGS ON THE IMMINENT IMPOSITIONS IN REPORTING TOWARDS THE SACRED 572

Alexandru-Ioan Cânda 572
PhD Student, West University of Timișoara 572

TERMINOLOGICAL RANGE OF FOLK PLANT NAMES FORMED BY FOLK ETYMOLOGY 578

Andrei-Ionuț Popa 578
PhD Student, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași 578

FOLK PLANT ETYMOLOGIES. SPECIFIC CASES. LEXICAL NOTES 583

Andrei-Ionuț Popa 583
PhD Student, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași 583

THE LATIN-ROMANCE DIRECTION AND THE MODERNIZATION OF THE ROMANIAN LITERARY LANGUAGE IN THE 19TH CENTURY 587

Alina-Georgiana Popescu 587
PhD Student, University of Craiova 587

FIGURATIVE LANGUAGE PROCESSING - A COGNITIVE AND LINGUISTIC PERSPECTIVE 597

Alexandru Cornel Selyem 597
PhD, "Avram Iancu" National College, Câmpeni 597

THE LINGUISTIC WORLD PICTURE AS A REFLECTION OF THE NATIONAL ETHOS 602

Corina Iordan 602
PhD, Moldova State University, Chișinău, Republic of Moldova 602

THE MODERNISATION OF ROMANIAN GASTRONOMIC CULTURE IN THE 19TH CENTURY. CAȘCAVAL AND PARMEZAN: TWO GASTRONOMIC TERMS OF ITALIAN ORIGIN 606

Dana Claudia Ciultă 606
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureş 606

THE LANGUAGE OF BOTANY 613

Daniela Suciu (Fodor) 613
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureş 613

THE VERB SAY IN THE INCIDENT SENTENCES: CONTRASTIVE ANALYSIS FRENCH-ROMANIAN 619

Elena Aurelia Popescu-Motomancea 619
PhD Student, University of Craiova 619

DISCOVERING VERBAL EXPRESSIONS: DEFINITION, TYPOLOGY, AND INTERPRETATION 626

Ramona Florina Badea 626
PhD Student, University of Craiova 626

THE USE OF SYNONYMS IN MEDICAL ENGLISH: ASPECTS OF THEIR TRANSLATION 635

Mirela-Simona Gurău (Rusu) 635
PhD Student, "Dunărea de Jos" University of Galați 635

TYPES OF MIGRATION 647

Zinica Maria Bejan 647
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureş 647

TRANSLATION AND ADAPTATION IN THE FIELD OF DENTISTRY 654

Erika Olga Szanto 654
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureş 654

VIOLATIONS OF SYMMETRY IN COORDINATED STRUCTURES IN ROMANIAN 659

Andreea Codrina Tănase 659
PhD Student, National University of Science and Technology "Politehnica" Bucharest ... 659

DESIDERATA FOR THE PROFESSIONAL DEVELOPMENT OF TEACHING STAFF 666

Silvia Golubițchi 666
Prof. PhD, "Ion Creangă", Pedagogical State University, Chișinău, Republic of Moldova 666

CREATIVITY AND EMOTIONAL INTELLIGENCE 675

Emilia Lapoșina 675
Prof. PhD, "Ion Creangă", Pedagogical State University, Chișinău, Republic of Moldova 675

ON THE WAY TO IDENTITY 681

Remina Sima 681
PhD, University of Medicine and Pharmacy of Timişoara 681

THE PERMANENCE OF MODERN EDUCATION AT THE FRONTIER OF KNOWLEDGE 687

Teodor Pătrăuță 687
Prof. PhD, The "Vasile Goldiș" Western University of Arad 687

EXCHANGE OF GOOD PRACTICES ON HANDLING STUDENTS WITH LEARNING, INTEGRATION AND BEHAVIOUR DIFFICULTIES 694

Elena Maria Ungureanu (Erdeli) 694
PhD Student, Babeş-Bolyai University Of Cluj-Napoca 694

A GENERAL OVERVIEW OF SUSTAINABLE ASSESSMENT IN HIGHER EDUCATION 701

Tatiana Dubineanschi 701
Assoc. Prof. PhD, "Ion Creangă" State Pedagogical University of Chișinău, ... 701
Republic of Moldova 701

FOREIGN LANGUAGE TEACHING IN PRIMARY EDUCATION: APPROACHES, CHALLENGES, AND BENEFITS 707

Ancuța Ionescu 707
Senior Lecturer, National University of Science and Technology, „Politehnica" Bucharest, University Center of Pitești 707

THE ROLE OF MINDFULNESS IN DEVELOPING STUDENTS' EMOTIONAL INTELLIGENCE 713

Cristina-Dana Popescu 713
Senior Lecturer PhD, "Ovidius" University of Constanța 713

THE FUNCTIONALITY OF METHODOLOGICAL TRANSFER IN INSTRUCTIONAL DESIGN 721

Angela Teleman 721
Senior Lecturer PhD, "Ion Creangă" Pedagogical State University, Chișinău, Republic of Moldova 721

ZOOMING IN ON BUSINESS PHRASAL VERBS 727

Andreea Iliescu 727
Senior Lecturer, PhD, University of Craiova 727

AI AND EDUCATION. THE GOOD, THE BAD, AND THE CONTROVERSIAL 734

Alexandra Maria Rogoz 734
Assist. Prof. PhD, "Titu Maiorescu" University of Bucharest 734

EMOTIONAL DEVELOPMENT AND WELL-BEING: REFLECTIONS OF EDUCATIONAL ACTORS 743

Mariana Baţog, ... 743
Scientific Researcher, "Ion Creangă" Pedagogical State University, Chișinău, Republic of Moldova 743

THE ETHOS IN THE POLITICAL DISCOURSE OF NICOLAE IORGA 756

Adina Cristiana Sucevan 756
Assist. Prof., PhD, National University of Science and Technology, „Politehnica" Bucharest 756

THE EXPLANATORY TEXT 764

Adina Cristiana Sucevan 764
Assist. Prof., Phd, National University of Science and Technology, „Politehnica" Bucharest 764

PERSPECTIVES ON THE GENDER DIMENSION IN EDUCATION 770

Nicoleta-Cristina Sâmcea 770
PhD Student, University of Craiova 770

EXPLICIT AND IMPLICIT MANIFESTATIONS OF GENDER IN SCHOOL TEXTBOOKS: MALE AND FEMALE CHARACTERS 783

Nicoleta-Cristina Sâmcea 783
PhD Student, University of Craiova 783

PERFORMING TECHNIQUE OF CLASSICAL DANCE AS MEANS OF CREATING CHOREOGRAPHIC IMAGE 794

Tatyana Kasyan, ... 794
Assist. Prof., PhD, Academy of Music, Theater and Fine Arts 794
Zoya Guţu 794
Prof. PhD Academy of Music, Theater and Fine Arts 794

MARTHA C. NUSSBAUM – A PERSPECTIVE ON THE REASON BEHIND THE EMOTION 800

Adriana Moraru (Dumitru) 800
PhD, "Ovidius" University of Constanța 800

THE BEGINNINGS OF HISTORY RESEARCH METHODOLOGY 807

Eleonora Rodica Iordache 807
PhD, "Ion Creangă" Pedagogical State University, Chișinău, Republic of Moldova 807

THE INTERACTION BETWEEN STUDENTS' PSYCHOLOGICAL WELL-BEING AND INTERPERSONAL RELATIONSHIPS 813

Emilia Furdui 813
Scientific Researcher, "Ion Creangă" Pedagogical State University, Chișinău, Republic of Moldova 813

ABSENTEEISM AND SCHOOL DROPOUT - A CHALLENGE OF THE DIGITAL AGE 823

Ionela Maria Toda, ... 823
PhD Student, West University of Timișoara 823
Cristian Marian Ciorăneanu 823
PhD Student, West University of Timișoara 823

THE LINK BETWEEN IE AND LANGUAGE DISORDERS IN PRESCHOOLERS 828

Miluța Ursu.....828
PhD Student, “Ion Creangă“ Pedagogical State University, Chișinău, Republic of Moldova 828

DESIGN AND ORGANIZATION OF EDUCATIONAL ACTIVITIES: OPINIONS OF TEACHING STAFF AND MANAGEMENT..... 836

Olga Balanici 836
PhD Student, “Ion Creangă“ Pedagogical State University, Chișinău, Republic of Moldova 836

CURRICULUM INTEGRATION STRATEGIES FOR THE FORMATION OF ECOLOGICAL CULTURE IN EARLY SCHOOL-AGE STUDENTS 845

Elena Chiriac, ...845
PhD Student, “Ion Creangă“ Pedagogical State University, Chișinău, Republic of Moldova 845

LEGALITIES AND PSYCHO-PEDAGOGICAL CONDITIONS FOR MANAGING OCCUPATIONAL STRESS IN TEACHING STAFF..... 851

Maria-Gabriela Ilisie, ...851
PhD Student, “Ion Creangă“ Pedagogical State University, Chișinău, Republic of Moldova 851

PECULIARITIES OF EXPRESSIVE MEANS OF CHOREOGRAPHY..... 857

IN CREATING ARTISTIC IMAGE 857

Tatyana Kasyan,.....857
Asisst. Prof. PhD, Academy of Music, Theater and Fine Arts.....857
Zoya Guţu, ...857
Prof. PhD, Academy of Music, Theater and Fine Arts 857

THE DYNAMICS OF VOCABULARY IN THE FIELDS OF EDUCATION. TRENDS AND TRANSFORMATIONS..... 863

Veronica Șandor, ...863
PhD Student, UMFST „George Emil Palade” from Târgu Mureş.....863

TRANSFORMATIONAL LEADERSHIP IN EDUCATION: MOTIVATION, INSPIRATION AND ORGANIZATIONAL CHANGE 868

Mălina-Elena Grigoriță 868
Master's Student, ”Alexandru Ioan Cuza” University of Iași.....868

VIȘNIEC’S THEATRICAL SELF-TRANSLATION: FROM LE RETOUR À LA MAISON TO RECVIEM 875

Emilia Ababei.....875
Assist. Prof., PhD, UMFST „George Emil Palade” from Târgu Mureş.....875

SHORT HISTORY OF RUSSIAN CINEMA. B.FONDANE S ESSAYS ON THE POETIQUE OF THE SEVENTH ART, CINEMA. 885

Iulian Băicuș.....885
Assist. Prof. PhD, University of Bucharest.....885

ART NOUVEAU: THE FUSION OF ART, NATURE, AND INNOVATION 901

Evelina–Elena Tănasie 901
Assist. Prof., PhD, West University of Timișoara.....901

QUEBEC THEATER – A CREATOR OF NATIONAL EMOTIONS..... 910

Roxana Voichița Bobariu 910
PhD Student, "1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia 910

ATTRIBUTES OF GOD IN THE WORK OF LEIBNIZ – AN ORTHODOX AND PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE..... 920

Sorin Benescu 920
PhD Student, University of Bucharest.....920

DRAMATIC TEXT AND THEATRICAL PERFORMANCE: RECEPTION AND INTERPRETATION 928

Vera Mariancic-Cobzac PhD Student, Academy of Music, Theater and Plastic Arts, Chișinău, ...928
Republic of Moldova 928

THE PAGES DEDICATED TO THE ARTS IN THE COLLECTION OF FAMILIA MAGAZINE, FIFTH SERIES (1965-1989) 933

Ruxandra Gavra 933
Phd Student, University of Oradea 933

PRAGMATICS IN FOOD ADVERTISING..... 943

Andreea Dinu.....943
Phd Student, University of Bucharest 943

POSTURES OF THE BODY IN MICHEL DE MONTAIGNE, TRAVEL JOURNAL TO ITALY THROUGH SWITZERLAND AND GERMANY..... 946

Elena Jebelean.....946
Assoc.Prof., PhD, "Victor Babeș" University of Medicine and Pharmacy, Timișoara 946

TYPES OF CULTURES AND SOCIAL EMOTIONS..... 958

Viorica Lifari.....958
Assoc. Prof. PhD, Free International University of Moldova 958

DEVELOPING INTERCULTURAL SKILLS THROUGH PHILOSOPHICAL TEXTS IN FLE (FRENCH AS A FOREIGN LANGUAGE)..... 966

Mădălina Toader 966
Assist. Prof., PhD, University of Bucharest.....966

FUNDAMENTAL DIMENSIONS OF THE PERSONALITY OF THE ADULT ON DIALYSIS IN THE PSYCHOSOCIAL ADAPTATION PROCESS 979

Oxana Paladi 979
Prof. PhD, Moldova State University 979
Diana Cecan 979
PhD Student, Moldova State University 979

TRAINING OF SPEECH THERAPISTS IN WORKING WITH APHASIC PATIENTS 986

Victoria Maximciuc 986
Assoc. Prof. PhD, "Ion Creangă" Pedagogical State University, Chișinău, ... 986
Republic of Moldova 986

THE RELATIONSHIP BETWEEN DYSFUNCTIONAL MENTAL SCHEMAS AND PSYCHOLOGICAL RESILIENCE IN STUDENTS 997

Maria Pleșca 997
Assoc. Prof., PhD, "Ion Creangă" Pedagogical State University, Chișinău, ... 997
Republic of Moldova 997

COUNSELING FROM AN EXISTENTIAL PSYCHOLOGY PERSPECTIVE 1007

Maria Pleșca, ... 1007
Assoc. Prof., PhD, "Ion Creangă" Pedagogical State University, Chișinău, ... 1007
Republic of Moldova 1007

CONCEPTUAL-THEORETICAL INTERDISCIPLINARY IDENTITIES AIMED AT ECOPSYCHOLOGY 1016

Maria Dorina Pașca 1016
Univ. Lecturer, PhD, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureş 1016

A PSYCHOLOGICAL APPROACH TO AN ESSENTIAL ELEMENT OF THE ORGANIZATIONAL CULTURE: COMPENSATION ASSOCIATED WITH MOTIVATION IN HUMAN RESOURCES MANAGEMENT 1022

Oana-Andreea Ghiță-Pîrnuță 1022
Senior Lecturer, PhD, "Transilvania" University of Brasov 1022

LINGUISTIC AND COGNITIVE PERSPECTIVES ON MEDITATION: THE ROLE OF ORIENTAL TECHNIQUES IN LANGUAGE PROCESSING AND STRESS REDUCTION 1027

Cristina-Dana Popescu 1027
Senior Lecturer, PhD, "Ovidius" University of Constanța 1027
Cristian Opariuc-Dan 1027
Assoc. Prof., PhD, University of Bucharest 1027

CONCEPTUAL METAPHOR IN PSYCHOLOGY 1037

Cristina Rusu-Marian 1037
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureş 1037

SOME ASPECTS OF MYTHOLOGY IN AN ABYSSAL PSYCHOLOGY ENCODING 1045

Violeta Bercaru Oneaţa 1045
PhD, ”I.L. Caragiale” National College, Ploiești 1045

MASTERING THE CULTURAL INTERVIEW: PRACTICAL APPROACHES AND INSIGHTS 1055

Carmen Neamțu 1055
Prof. PhD, "Aurel Vlaicu" University of Arad 1055

THE BULGARIANS – BETWEEN ROME AND BYZANTIUM 1067

Marius Telea 1067
Assoc. Prof. PhD, “1 Decembrie 1918” University of Alba Iulia 1067

FROM ART TO TRAUMA, COLLECTIVE MEMORY AND RECOLLECTION THE MONUMENT OF GERMAN ETHNIC DEPORTEES IN THE USSR, FROM THE CITY OF REȘITA 1075

Iudit Călinescu 1075
Senior Lecturer, PhD, University of Szeged 1075

THE INFLUENCES OF TOTALITARIAN REGIMES ON THE DEVELOPMENT OF ETHNO-ANTHROPOLOGICAL RESEARCH IN INTERWAR AND POSTWAR SPAIN 1085

Carmen-Elena Pogonici 1085
Senior Lectrurer, PhD, "Complutense” University of Madrid 1085

FATES. TRADITIONS INHERITED FROM ANTIQUITY 1093

Liviu Olteanu 1093
PhD Student, University of Craiova 1093

CONSIDERATIONS ON THE FOUNDATIONS AND EVOLUTION OF CODICOLOGY 1103

Ștefan Lifa 1103
PhD, West University of Timișoara 1103
Alexandru Fodor 1103
PhD Student, West University of Timișoara 1103

"CLUTTER" AND "INTEGRATION" IN THE DWELLING SPACE. THE METAMORPHOSES OF MEANINGS 1114

Alin Constantin Naidin 1114
PhD Candidate, University of Craiova 1114

MAJOR GENERAL IOAN CULCER, COMMANDER OF THE ROMANIAN FIRST ARMY DURING THE FIRST WORLD WAR (AUGUST 14TH - OCTOBER 11TH, 1916) 1122

Andrei Popete Pătrașcu 1122
PhD Student, University of Craiova 1122

SĂNĂTATEA TRUPULUI REFLECTATĂ ÎN NARAȚIUNILE POPULARE ROMÂNEȘTI 1130

Elena Mihaela Cătălina (Miroiu) 1130
PhD Student, University of Craiova 1130

BLUE HELMETS AND RED HANDS: HOW THE UN'S FAILURE TO PROTECT SREBRENICA IN JULY 1995 TURNED INTO GENOCIDE 1135

Mihaela Trișcă-Zăgreanu 1135
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureş 1135

CONSIDERATIONS ON THE HISTORICAL AND DEMOGRAPHIC EVOLUTION OF THE ETHNIC HUNGARIANS IN THE SOUTHERN PART OF BUCOVINA (1775 - 2021) 1148

Tiberiu–Constantin Ambrosie 1148
PhD Student, "Ştefan cel Mare" University of Suceava 1148

VILLAGES IN ILFOV COUNTY AT THE BEGINNING OF THE REGULATION AGE 1159

Vasile Grigore 1159
PhD Student, University of Bucharest 1159

THE FIRST THREE YEARS OF THE REIGN. THE RECOGNITION OF THE UNION AND ITS FINALIZATION (JANUARY 24, 1859-JANUARY 24, 1862) 1168

Vasile-Virgil Coman 1168
PhD, "Valahia" University of Târgoviște 1168

THE PRESENCE OF MINORITIES IN BANAT REFLECTED IN REGIONAL RADIO BROADCASTING 1180

Kalinca-Andreea Velcsov 1180
PhD Student, University of Bucharest 1180

THE DIPLOMATIC - MILITARY MISSION OF MAJOR ALEXANDER SOCEC IN SWEDEN (III) 1185

Stelian-Cătălin Ghițuleasa 1185
PhD Student, University of Craiova 1185

THE TRADITIONAL CULTURE OF BRICKMAKERS IN THE VILLAGES OF MEHEDINȚI COUNTY 1192

George Șoavă 1192
Phd Student, University of Craiova 1192

RECENT CASE LAW OF THE CJEU ON THE CHARACTERIZATION OF THE EXISTENCE OF CONDUCT HAVING AS ITS "OBJECT" OR "EFFECT" THE PREVENTION, RESTRICTION OR DISTORTION OF COMPETITION WITHIN THE MEANING OF ARTICLE 101(1) TFEU..... 1196

Anca Ileana Dușcă 1196
Prof., PhD, University of Craiova 1196

GLOBALIZATION AND CULTURAL RESILLIENCE: OPORTUNITY OR THREAT? 1209

Doina David 1209
Assoc. Prof., PhD, "Dimitrie Cantemir" University of Târgu-Mureş 1209

ANALYSIS OF PROCEDURAL GUARANTEES OF MINORS IN THE ANGLO-SAXON LAW SYSTEM. COMPARATIVE ASPECTS WITH THE LEGISLATIVE SYSTEM CONCERNING MINORS IN ROMANIA 1215

Ștefan-Tiberiu Ciurea 1215
Assist. Prof., Student PhD, "Dunărea de Jos" University of Galați 1215

LEGAL DIMENSIONS OF THE DEPRIVATION OF LIBERTY IN THE ANGLO-SAXON LAW SYSTEM: FUNDAMENTAL HIGHLIGHTS 1221

Ștefan-Tiberiu Ciurea 1221
Assist. Prof., Student PhD, "Dunărea de Jos" University of Galați 1221

CALL THE ATTENTION OF THE PUBLIC TO AN EVIL: THE CASE OF THE BATTERED WIFE. THE DOCTRINE OF THE JUDICIAL PRECEDENT IN ENGLISH COURTS 1227

Adriana Dana Listeş Pop 1227
PhD Student, The University of Northampton UK 1227

BRIEF CONSIDERATIONS ON THE CONSTITUTIONAL, CRIMINAL AND CIVIL LAW MEANS OF GUARANTEEING THE PROTECTION OF BIODIVERSITY 1236

Ştefan-Ciprian Raicea 1236
PhD Student, University of Craiova 1236

HIRING A PERSON IN A SITUATION OF ILLEGAL STAY IN ROMANIA, KNOWING HE IS A VICTIM OF HUMAN TRAFFICKING 1250

Ciprian Coadă 1250
PhD Student, University of Craiova 1250

RULES OF COMMUNITY BEHAVIOR IN THE TRADITIONAL ROMANIAN MENTALITY AND IN THE PRAVILA OF GOVORA. A COMPARATIVE STUDY 1265

Cezara Georgiana Danciu (Puchin) 1265
PhD Student, University of Craiova 1265

NAMES OF OCCUPATIONS (CLASSIFICATION OF OCCUPATIONS IN ROMANIA) AND NAMES OF ACTIVITIES (CLASSIFICATION OF ACTIVITIES IN THE NATIONAL ECONOMY) IN THE FINANCIAL SECTOR. THE SYNTAGMATIC LEVEL 1276

Elena-Georgiana Udrescu 1276
PhD Student, University of Craiova 1276

THE IMPACT OF STRUCTURAL FUNDS ON THE ECONOMIC DEVELOPMENT OF THE EU MEMBER STATES: A BRIEF LITERATURE REVIEW 1284

Nicoleta Lașan 1284
PhD Student, University of Oradea 1284

THE IMPACT OF INDUSTRY ON CLIMATE CHANGE 1290

Silvia Elena Isachi 1290

Scientific Reasercher, Centre of Financial and Monetary Research “Victor Slăvescu”, Bucharest....1290

THE START OF THE LEGATION OF THE KINGDOM OF ROMANIA IN ZAGREB IN 1941. FINANCIAL CHALLENGES 1301

Mihail-Gabriel Chiricheș....1301
PhD Student, ”Ştefan cel Mare” University of Suceava 1301

CARBON BORDER ADJUSTMENT MECHANISM – AN INNOVATIVE EU INSTRUMENT FOR DECARBONIZING INDUSTRY.... 1311

Gabriela-Cornelia Piciu....1311
Senior Researcher, Centre of Financial and Monetary Research “Victor Slăvescu”, Bucharest....1311

SOCIAL AND ECONOMIC CHALLENGES AT THE LEVEL OF ROMANIA - THE TRANSITION FROM THE PRESENT TO THE FUTURE 1318

Alina Georgeta Ailincă....1318
3rd Degree Researcher, Financial and Monetary Research Center, N.I.E.R., Romanian Academy....1318

ASPECTS OF BILATERAL RELATIONS BETWEEN ROMANIA AND SUDAN IN 1972 AND 1973.... 1330

Bogdan Iulian Ranteș....1330
PhD, Valahia University of Târgoviște 1330

CENTENARY OF THE DEATH OF CONSERVATIVE POLITICIAN ALEXANDRU MARHILOMAN. POLITICAL CONTROVERSIES REGARDING THE LAST MODERN ROMANIAN CONSERVATIVE LEADER.... 1339

Florin Nacu 1339
PhD, Social-Humanistic Researches "C.S. Nicolăescu-Plopșor" Institute, Craiova 1339

GOVERNMENTAL PERSUASION STRATEGIES USED IN PANDEMIC DISCOURSE 1344

Stella Grama 1344
PhD Student, Moldova State University....1344

THE THIRD WAY: BETWEEN DEMOCRACY AND AUTHORITARIANISM IN THE 21ST CENTURY.... 1354

Vasile Pleșca 1354
3rd Degree Researcher, „Gheorghe Zane” Institute of Economic and Social Research, Romanian Academy 1354

FROM THE LOCAL TO THE GLOBAL – RECONFIGURATIONS OF RELIGION IN GLOBAL VISIBILITY.... 1360

Nicolae Moroșan 1360
Phd, “Ovidius” University of Constanța 1360

A BIBLICAL PERSPECTIVE ON PHILANTHROPY ACCORDING TO THE WORK OF SAINT BASIL THE GREAT 1366

Andrei Dorneanu 1366
PhD Student 1366

CHIEF RABBI ALEXANDRU ŞAFRAN AND THE JEWISH COMMUNITY IN ROMANIA DURING THE NAZI, COMMUNIST AND POST-COMMUNIST PERIODS, A KABBALISTIC PERSPECTIVE 1375

Sorin Benescu 1375
PhD, University of Bucharest 1375

ORTHODOXY BETWEEN UNIVERSALITY AND ROMANIAN SPIRIT 1387

Ionela-Delia Rădulescu (Delcă) 1387
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureş 1387

8TH CENTURY CHURCH ARCHITECTURE IN MUNTENIA: FORMS, SYMBOLS AND INFLUENCES. THE AESTHETICS OF THE SACRED AND THE IMPORTANCE OF PRESERVING ARCHITECTURAL TRADITIONS IN ROMANIA AND IN THE WORLD 1392

Marinel Pădure 1392
PhD, "Ovidius" University of Constanța 1392

THE CHURCH'S RELATIONSHIP WITH THE WORLD IN THE CONTEXT OF THE COUNCIL OF CRETE 1399

Mihai Cîrțan 1399
PhD Candidate, "Ovidius" University of Constanța 1399

MULTIPLE RELIGIOUS BELONGING – CONCEPTUALIZATIONS, TRENDS, PERSPECTIVES .. 1413

Irinel Ciobotaru 1413
PhD, "Ovidius" University of Constanța 1413

RELIGIOUS SYNCRETISM – CONCEPTUAL DELIMITATIONS IN THE THEOLOGICAL-MISSIONARY APPROACH 1420

Irinel Ciobotaru 1420
PhD, "Ovidius" University of Constanța 1420

THE ETRUSCAN INFLUENCE ON ROMAN RELIGION 1427

Daniel Ene 1427
PhD Student, University of Craiova 1427

CHRISTIAN MISSION AND HUMAN RESPONSIBILITY: THE DIMENSIONS OF DIAKONIA IN THE DOCUMENTS „DIAKONIA IN CONTEXT: TRANSFORMATION, RECONCILIATION, EMPOWERMENT" AND „CALLED TO TRANSFORMATION. ECUMENICAL DIAKONIA" 1435

Jean Ion 1435
PhD, "Ovidius" University of Constanța 1435

CONSUMERISM AS IDEOLOGY AND PATHOLOGY. A CRITICAL CHRISTIAN PERSPECTIVE 1441

Jean Ion 1441
PhD, “Ovidius” University of Constanța 1441

RE-EMPHASIZING THE CONCEPT OF DIAKONIA IN THE HORIZON OF THE CHURCH'S MISSION 1446

Jean Ion 1446
PhD, “Ovidius” University of Constanța 1446

FROM LOCAL TO GLOBAL – RECONFIGURATIONS OF RELIGION IN GLOBAL VISIBILITY .. 1452

Nicolae Moroșan 1452
PhD, “Ovidius” University of Constanța 1452

GLOBALIZATION AND IDENTITY – COMPLEMENTARITY IN THE DYNAMICS OF RELIGIOUS CULTURES' INTERACTION 1458

Nicolae Moroșan 1458
PhD, “Ovidius” University of Constanța 1458

GLOBALIZATION IN CONTEMPORARY SOCIOLOGICAL RESEARCH 1464

Nicolae Moroșan 1464
PhD, “Ovidius” University of Constanța 1464

RELIGION IN THE SOCIAL DYNAMICS: COSMOPOLITICIZATION ACCORDING TO ULRICH BECK 1474

Iuliana Magdalena Neacșu (Lupeanu) 1474
PhD, "Ovidius" University of Constanța 1474

RELIGIOUS SACRIFICE – CONCEPTUAL DELIMITATIONS AND IDEATIONAL TRAJECTORIES IN SPECIALIZED RESEARCH 1482

Iuliana Magdalena Neacșu (Lupeanu) 1482
PhD, "Ovidius" University of Constanța 1482

SECULARIZATION AND POSTMODERNITY AS INCENTIVES FOR THE CONSUMPTION OF PSEUDO-SPIRITUALITY 1489

Iuliana Magdalena Neacșu (Lupeanu) 1489
PhD, "Ovidius" University of Constanța 1489

CLERICAL SACRAMENTAL INSTITUTIONS: EPISCOPATE, PRIESTHOOD AND DIACONATE 1496

Florentin Ionuț Popa 1496
PhD Student, "Ovidius" University of Constanța 1496

HINDUISM IN THE WESTERN CONTEXT AND THE EMERGENCE OF HINDU-INSPIRED RELIGIOUS MOVEMENTS 1508

Florentin Ionuț Popa 1508

PhD Student, "Ovidius" University of Constanța 1508
THE KARMIC PRINCIPLE AND CASTE ORGANIZATION IN THE STRUCTURE OF HINDU SOCIETY..... 1516
Florentin Ionuț Popa 1516
PhD Student, "Ovidius" University of Constanța 1516
PRAYER AS A MEANS OF CULTIVATING THE HEART IN THE MISSION OF FAITH..... 1522
Ciprian Stanca.....1522
PhD Student, "Ovidius" University of Constanța 1522
PRAYERS IN THE HOLY GOSPEL 1528
ACCORDING TO SAINT LUKE THE EVANGELIST..... 1528
Ciprian Stanca.....1528
PhD Student, "Ovidius" University of Constanța 1528
THE POWERFUL INFLUENCE OF PRAYER ON THE SPIRITUALITY OF PRACTITIONERS..... 1538
Ciprian Stanca.....1538
PhD Student, "Ovidius" University of Constanța 1538
THE JEWISH ROOTS OF THE LITURGICAL HYMN. HISTORICAL AND BIBLICAL PERSPECTIVES. 1545
Stelian Gheorghiasa 1545
PhD Student, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi 1545
PORTRAITS OF PROMINENT HYMNOGRAPHERS UP TO THE PERIOD OF ST. THEODORE THE STUDITE 1551
Stelian Gheorghiasa 1551
PhD Student, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi 1551
WHAT MOTIVATES RELIGIOUS INDIFFERENCE? A THEOLOGICAL-MISSIONARY APPROACH..... 1560
Valentin Țarcă.....1560
PhD, "Ovidius" University of Constanța 1560
THE IRRELIGIOUS PHENOMENON AND THE DISCONNECTION FROM RELIGIOUS TRADITIONS: MISSIONARY PERSPECTIVES..... 1570
Valentin Țarcă.....1570
PhD, "Ovidius" University of Constanța 1570
NONES – A NEW PATTERN IN APPROACHING RELIGIOSITY 1578
Valentin Țarcă.....1578
PhD, "Ovidius" University of Constanța 1578
THE CONNECTION BETWEEN THE CROSS AND THE RESURRECTION OF CHRIST IN THE MISSION OF THE CHURCH..... 1586

Iulian-Constantin Vrabie....1586
PhD Student, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași....1586

THE ECUMENICITY OF THE CHURCH AND ITS PHILANTHROPIC MISSION REFLECTED IN THE HYMNS OF THE CANON AND THE FIRST PRAYER OF THE HOLY UNCTION 1596

Iulian-Constantin Vrabie....1596
PhD Student, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași....1596

THE EVOLUTION OF CHURCH-STATE RELATIONS IN THE ROMANIAN SPACE – FROM BYZANTINE SYMPHONY TO CONTEMPORARY CHALLENGES..... 1603

Andrei Dorneanu....1603
PhD Student....1603

THE ONTOLOGICAL DEIFICATION OF MAN IN CHRIST - CONDITION OF FULL COMMUNION WITH GOD IN THE LIFE OF THE MISSIONARY CHURCH..... 1612

Iulian-Constantin Vrabie....1612
PhD Student, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași....1612

CHRISTIAN MISSION IN THE CARE OF THE SICK AND THE ELDERLY: PASTORAL PERSPECTIVES 1619

Aureliu Voicu....1619
PhD Student, "Ovidius" University of Constanța....1619

THE CHURCH AND THE TRINITARIAN COMMUNION: THE FOUNDATION OF CHRISTIAN MISSION IN DOGMATIC AND HISTORICAL LIGHT..... 1626

Aureliu Voicu....1626
PhD Student, "Ovidius" University of Constanța....1626

THE CURRENT DYNAMICS OF THE CHURCH'S MISSION IN THE ORTHODOX TRADITION: LITURGICAL AND SOCIAL INTERSECTIONS 1635

Aureliu Voicu....1635
PhD Student, "Ovidius" University of Constanța....1635

JUDICIAL COOPERATION IN CRIMINAL MATTERS IN THE EUROPEAN UNION..... 1645

Ana-Maria Comşa....1645
Senior Lecturer, PhD, "Spiru Haret" University....1645

EMBODIED TRAUMA AND COMMUNICATION IN TITUS ANDRONICUS: A COGNITIVE LINGUISTIC APPROACH..... 1654

Zhina Dehghan....1654
English Teacher at Iran Language Institute....1654

THE USE OF MATRICES IN THE ANALYSIS OF PSYCHOSOCIAL RISKS IN THE ORGANIZATIONAL ENVIRONMENT 1661

Luminița Zubco....1661
PhD, Moldova State University....1661

METHODOLOGY, METHODS, TECHNIQUES AND STRATEGIES OF PSYCHOSOCIAL TRAINING AND DEVELOPMENT THROUGH VOLUNTEERING. A TRANSFORMING EXPERIENCE IN THE DEPARTMENT FOR THE TRAINING OF TEACHING STAFF (DPPD) OF THE UNIVERSITY ,,1 DECEMBER 1918" IN ALBA IULIA 1668

Ramona-Ștefana Petrovan 1668
Assist. Prof. PhD, "1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia 1668
Vasile R. Todoran.....1668
Master's Student, "1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia.....1668

THE SOCIOLOGY OF MUSIC REFLECTED IN THE SUBJECTS OF ACTORS AND LISTENERS.. 1680

Sebastian-Claudiu Ștefani.....1680
Assist. Prof. PhD, "1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia 1680
Vasile R. Todoran.....1680
Master's Student, "1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia.....1680
Daniel-Ioan Bîrla 1680
"1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia 1680

THE EFFECTS OF PERSONALITY TRAITS ON MANIPULATIVE BEHAVIORS 1690

Laura Hânză 1690
PhD, Free International University of Moldova, Chișinău, Republic of Moldova,
"Andrei Șaguna" University of Constanța 1690

VISUAL COMMUNICATION, IDENTITY AND MESSAGE IN PUBLIC ART 1707

Mihaela Ozarchevici 1707
Assist. Prof., PhD, "Vasile Goldiș" Western University of Arad.....1707

CONSTANTIN SILVESTRI - THE PARADIGM OF A COMPLEX MUSICIAN 1713

Marius Boldea 1713
PhD, National University of Music Bucharest 1713

THE TRADITION OF JESTBOOKS IN THE 16TH AND 17TH CENTURIES: FACETIOUS WRITING FROM ITALY TO ENGLAND 1718

Cătălin Bărbunță.....1718
PhD Student, „Vasile Alecsandri" University/ Clermont Auvergne University 1718

NAMES OF (DEMI)GODDESSES AND (DEMI)GODS IN THE IDIOMS WE LIVE BY

Floriana Popescu
Prof. PhD, "Dunarea de Jos" University of Galati

Abstract: *The attitudes regarding the use of and the reference to names of (demi)goddesses and (demi)gods represent a matter of style, social convention(s) and personal choice. Over the centuries they have named cities, towns and burghs, beloved persons (sons and daughters), and popular festivals. Personal names in world mythologies have also been preserved in the public eye by means of diverse idiomatic structures also known as fixed expressions. This paper will describe the idiomatic patterns which are built around names of deities which are now part of both the English and Romanian lexicons. Although English and Romanian are two distant cultures, separated by almost a whole continent as well as the British Channel, many of the Greek and Roman fixed expressions which include mythonyms have now become part of their lexical heritages. This corpus-based research proves that even if two cultures, which are very distant both geographically and culturally, may as well be equally available to naturalizing a huge wealth of individual words and fixed expressions. As this paper will prove, such naturalizations are either fully or partially shared by the two hosting cultures or they may be language specific.*

Keywords: mythography, mythonym, idiom, antonomasia, euphemism

Preliminaries

The research in the history of myths and mythical figures is hardly a new track to follow. It started with Apollodorus (Hard 1997), who lived in the years preceding the making of the Greek and Roman Empires. Ever since, the writings about super powerful people and their lives set the foundations, outlined and have continually enriched the landscape of mythographic literature. Nowadays, mythography is a field of scientific investigation to which the earliest historians and mythographer-historians also known as chroniclers, who "were willing to accept myth and legend as reliable sources of historical truth" made their first contributions. Next to them, those who "differed from the scholarly mythographers of the Hellenistic era, who were critical in their attitude to myth and regarded mythography as a separate area of investigation" (Hard 1997: xxi) also played their role in the shaping and reshaping of mythography.

This essay explores a few linguistic elements of mythography, which are now immortalized in idiomatic structures, to point to the linguistic impact of deity names upon the English and Romanian cultural and linguistic heritages. Although most of the mythical worlds were populated by numerous sorts of phantastic animals and birds, only those names of goddesses, gods, demigoddesses, demigods and one Titan only were considered. For practical reasons, Odyssean or Iliadic charactonyms, nymphs, cyclopes or others beings, such as the Sphinx[1], a monster with a woman's head and a lion's body, Pegasus, the winged horse, or Phoenix, the bird raising from its own ashes will make the object of further research in the future.

Hypothetically, if such an imaginary work as *A Universal Book of World Mythologies*, consisting of thousands of tomes written in a wealth of languages might stand for a precious repository of knowledge, characters, models and walks of life, peculiar to the cultures that created them had existed, it would have been a monumental work fit to impress and help the less experienced of the readers with its teachings and the bits of wisdom behind them.

Humankind has nevertheless benefitted from a great deal of valuable books (Dixon-Kennedy 1998, Cotterell 2022), as well as numerous versions of encyclopaedias (Condino 2009, Roman and Roman 2010), and mythological dictionaries (Smith 1851, Spence 1910, Grimal 1990, Bechtel 2022). The reception and naturalization of foreign myths and legends enriched the cultures of the world with a great deal of heroes and heroines, with their portraits and life stories, fortunes and misfortunes, fights and victories, material losses and gains. The gallery of mythical figures also enriched the lexicons of the recipient languages with eponyms, antonomasia, set phrases, idioms, and clichés, sayings and euphemisms or dysphemisms which enclose some of the teachings (demi)gods and (demi)goddesses left to humankind. This approach will focus on the English and Romanian receptions of mythonym-related binomials and mythonym-including multi-word lexical units, as they were recorded in the lexicographic literature of these two cultures.

A brief background

The linguistic impact of national and international myths and legends on English or Romanian appears to have been of little interest to lexicologists and lexicographers. Thus, unlike such onym-constructs as *toponym* or *eponym*, for example, the terms *mythonym* and *mitonim* have not been included in the twentieth-first-century online dictionaries of either member in this language-pair (e.g. Longman[2], WEUD[3], DEX[4]). Approaches to mythonyms provide such field-related definitions as (1) "mythonyms are anatomical terms with mythological background" (Parasheva, Papazova, Tomov and Dimitrov 2019: 236), and (2) "mythonyms are words or names that originate from mythological sources" (Abduolimova Maftunaxon Nurulloxon kizi 2024: 12).

This paper views *mythonym* as a polysemous word used to name persons, places and all sorts of groups and individual creatures that are relatable to mythology. *Mythonym* may be the personal name of a god (e.g. *Pan*), goddess (e.g. *Venus*) or even groups of persons (e.g. *Pleiades*), magnificent animals like Pegasus, the winged horse, who are thought to have populated the mythologies of the earliest Antiquity. It may also be the name of any unit in the geography of the mythological universe to which they belonged: mountains (e.g. *Parnassus, Olympus*), rivers (e.g. *Styx*), or any other legendary place and their related monsters (e.g. *Scylla* and *Charybdis*). Mythonyms may as well have a double usage, being both personal names and place names. For example, *Lethe*[5] is the Greek name of the goddess of oblivion, and the hydronym of the river of oblivion, one of the five rivers the underworld). Similarly, *Hades*[6] is name of the Greek god of the netherworld and dispenser of earthly riches as well as the name of the underworld inhabited by the spirits of the dead or simply, the world of the dead. Irrespective of their nature or origins, mythonyms have been but rarely described by English and Romanian linguists. References to English mythonyms (Rubtsova 2020) are identifiable in the ResearchGate platform, but being written in Russian or Ukrainian, their accessibility to the global community of mythonymists is rather limited. References to Romanian mythonyms are also scarce (Bârlea and Panţu 2014a; 2014b). Most often, numerous denominations originating from classical mythology have been analysed by medical doctors assuming the role of terminologists (Laiho, Kauppi and Knottinen 2004, Kucharz 2017, Donoso, Vildoso and Arriagada 2019), although mythonyms are not only part of medical denominations.

That these lexical units have left an imprint not only on medical terminology but on the general vocabulary of the English language will be proven by numerous lexemes in the current approach. These lexemes synthesize behavioural, aesthetic, physiognomic and physical features of mythical characters, such as *Adonis* (acknowledged as the epitome of masculine beauty), *Nemesis* (understood as a source or cause of harm and failure), *Hercules* (epithetically used for a man of outstanding strength or size).

Enclosed in just one or more idiomatic structures, mythonyms play a discursive or

stylistic role in both written and spoken language which makes them worth exploring and accounting for.

Research aims, resources and work methodology

The two-foci nature of this paper is due to the analysed corpus elements which associate the personal name of a god or any other mythical creature with another (most often) common noun to produce phraseological units (PhUs) that are now incorporated into the English and/or Romanian vocabularies. It aims to distinguish between frozen PhUs (e.g. similes and comparisons) and flexible PhUs, which mainly consist of verb + other mythonym-including elements. To facilitate a comprehensive and easily understandable image of the mythonym-based idioms, a corpus was compiled from the basic material included in an English-Romanian explanatory dictionary of onomastic phrasemes (Morărașu and Popescu 2024). Of this dictionary, which describes seventy hundred and forty-nine proper names (both anthroponyms and toponyms), only seventy-six are related to mythology. As the dictionary takes English for the source language, other resources were necessary for the extraction of mythonyms in Romanian PhUs (Berg 1995, Parapiru 2009) in the quest for a large mapping of the total number of mythonyms in this pair of languages.

The making of the corpus involved two stages. First, the search function of Google for the word "mythonym" was applied to the pdf format of the above-mentioned dictionary. The application of this method was preferred as the complex structure of each entry in the dictionary includes the section "name data" featuring the nature of any proper noun with such onyms as mythonym, ethnonym, astionym, and hydronym. The material selection was very demanding: it required the careful separation of mythonyms into those which are now commonized lexemes (e.g. *cereal* < Ceres, *herculean* < Hercules), and those which still behave as PhUs. The former category represents the lexical class of eponymisms, i.e. the commonized personal name turned into an adjective (*aeolian* < Aeolus), which are irrelevant to the paper framework as they are one-word lexical units, and the latter, which enclose a mythonym in their structure, i.e. the PhUs. During the second stage an excel-format document was the created in the form a five-column table, with mythonyms representing the axis of symmetry and the two left-hand and right-hand lateral columns intended for the English and Romanian mythonym-including or mythonymic idioms (henceforth MIs). The alphabetical list of mythonyms facilitated both a bird's eye view of the language-specific sector of the table and the comparative view of the whole corpus, as below:

Table 1. The underlying principle of the symmetric corpus

No.	English PhU	Origin	Mythonym	(Demi)god(dess)	Romanian PhU
1.	as black as Hades	Greek	← Hades	god	-
2.	as hot as Hades	Greek	←Hades		-
3.	-	Greek	Hades →		coiful lui Hades
4.	Alberich's cloak	Scand	← Alberich	god	
5.	-	Scand	Odin →	god	ochiul lui Odin
6.	Pandora's box	Greek	←Pandora	goddess	cutia Pandorei
7.	to open Pandora's box	Greek	←Pandora		a deschide cutia Pandorei
8.	the owl of Athena	Greek	←Athena →	goddess	scutul Atenei
9.			Athena →		darul Atenei

The corpus completed, the interpretation of the data aimed to pinpoint: (a) the presence of mythonyms in either English or Romanian or in both languages; (b) the number of PhUs which is relatable to each mythonym (be it assimilated into either English or Romanian or both); (c) the language-specific aspects regarding the MIs. Thus, the name of Pandora occurs in the same mythological idioms both in English and Romanian. On the other hand, the names of both god Hades and goddess Athena show the language-specific MIs, even if they belong to the segment of shared mythonyms. As for Alberich and Odin (also spelt Odhinn, in Romanian), they are the two mythonyms of Scandinavian origin, but they are identifiable only in one of the languages in our pair.

The aims reached, what follows is intended to prove that both English and Romanian cultures have assimilated and prized MIs.

No theoretical model underlies this comparative analysis of English and Romanian MIs, but it continues previous research (Popescu 2005; 2023; 2024) and highlights the instances of phraseological similarity between the two languages. Although English and Romanian are geographically, historically and culturally distant languages, their lexicological heritage has more in common than observable at a quick glimpse at the level of both one-word and multi-word lexical units.

Results of the corpus analysis

Findings

Mythonyms are distributed unevenly in the MIs of our language-pair. Each has had its own preferences in this process of naturalization since ten mythonyms were identified in the English and twenty-six in the Romanian framework. Only fifty mythonyms were spotted in seventy-two English MIs and sixty-five mythonyms enclosed in seventy-two MIs were found in the Romanian lexicon. Of the sum total of mythonyms, thirty-six were assimilated into the two languages, but not all of them are encapsulated in the same mythological idiom (as in the cases of Hades and Athena). At the same time, each language has its own preferences, which, in this particular case, means eleven mythonyms were identifiable only within the English culture and twenty-six in the Romanian culture.

The following table synthesizes the donor mythologies separating the PhUs occurring in both English and Romanian lexical heritages from those which are language-specific.

Table 2. Names of deities shared by English and Romanian languages and cultures

Deity names from the following mythologies	Shared mythonyms	Culture- and language-specific mythonyms		Total
		English	Romanian	
Greek	25	5	20	**50**
Roman	10	4	4	**18**
Egyptian	1	-	-	**1**
Scandinavian	-	1	1	**2**
Phrygian	-	-	1	**1**
Total number of deity names	**36**	**10**	**26**	**72**

All in all, the Greek mythonyms are predominant; less than half of the mythonyms came from the Latin mythology and just one or two came from the Egyptian and Scandinavian mythologies.

Commentary

Etymologically, both English- and Romanian-naturalized mythonyms predominantly originate from the same sources, the Greek (e.g. *Athena, Juno, Adonis* and *Achilles*) and Roman (e.g. *Fortuna*, *Discord, Cupid* and *Aesculapius*) mythologies. The same Egyptian mythonym, *Isis* (the name of the goddess of fertility and magic) and its Mis are shared by both languages. The two names of Scandinavian deities are language- and culture-specific, i.e. *Alberich* in *Alberich's cloak* (a cloak that helps a person to operate undetected) and *Odin* in *ochiul lui Odin* (*Odin's eye,* the sacrifice the god did, i.e. giving up his own eye in order to reach the supreme wisdom), respectively.

Orthographically, the transliterations from Greek and the result of naturalization appear as language specific. Thus, English preserves double consonants in mythonyms (*Parnassus* and *Hippolyta*), and the "y" in most of the cases (*Hippolyta*). Romanian shows some inconsistences because sometimes double consonants are preserved (*Nessus*), sometimes they are not (*Parnas*), sometimes the "y" is preserved (*Hyperides* in the binomial *argumentul lui Hyperides*), sometimes it is not (*Hippolita* in the binomial *cingătoarea Hippolitei*). Also, while English preserves the full form of a Greek name, Romanian adapts it, making it sound native (e.g. *Pegasus* vs *Pegas*, *Cerberus* vs *Cerber*, *Procustes* vs *Procust*, *Achilles* vs *Ahile* and *Prometheus* vs *Prometeu*). Exceptions do exist: *Proteus* has the same form in both languages in the idioms *as many shapes as Proteus* and *metamorfozele lui Proteus*. Even if formally the two Proteus-based idioms are very different, with a simile in English and a genitival construction in Romanian, the meaning is the same, the idiom emphasizing the sea god's ability to change his shape according to his desire.

As for the names coming from the Roman mythology, again differences are noticeable: English preserves the Latin forms but Romanian does not (e.g. *Morpheus* vs *Morfeu, Aesculapius* vs *Esculap*, *Aeolus* vs *Eol*, and *Neptune* vs *Neptun*).

Mythonyms are sometimes complemented by suffixes to create verbs (e.g. *vulcanize* < Vulcan + -ize). The issue of affixes may be further illustrated as they developed into mythonym-based syntagms, which are actually set phrases or phraseological units, such as *Sisyphean efforts* (< Sisyphus[7], a king of Corinth, who offended Zeus and whose punishment was to roll a huge boulder to the top of a steep hill; each time the boulder escaped Sisyphus), and *promethean fire* (< Prometheus[8], the titan who stole the fire from Olympus and gave it to humankind).

These associations of mythonyms (with or without the genitival apostrophe), followed by one or more common nouns, or any other lexical element will be the focus of this linguistically descriptive essay. The literature on phraseological units is full of synonymic appellatives (Popescu 2023), which have been enriched beginning with the mid-eighteenth-century garmmars and stopping at Asylbekova and Jidong (2023).

By and large, mythonymic idioms divide into (1) binomials and (2) multi-word constructions. Most of the frozen patterns consist of two (basic) elements, i.e. the mythonym (M from now on), and its accompanying element, which is always a common noun (CN henceforth), display the following language-specific representations:

(a) pure binomials:

i) adj. [Adjectivized] M + CN

e.g. *Junonian bird, aeolian harp*

(b) genitival constructions: contrary to other patterns, genitival constructions are language-specific and they are synthesized in the following formulaic representations:

i) M + 's + CN

e.g. *Merops's son, Ariadne's thread, Medusa's head, Cupid's arrow, Harmonia's necklace*

ii) M [mythonym] + CN

e.g. *Adonis flower, Achilles heel*

iii) CN + M + enclitic genitival article

e.g. *mărul Discordiei, firul Ariadnei, capul Meduzei*

iv) CN + of + M

e.g. *a son of Neptune, a child of Venus*

v) CN (singular) + lui [proclitic genitival article] + M

e.g. *burduful lui Eol, toiagul lui Esculap,*

vi) CN (plural) + of + M

e.g. *the Pillars of Hercules, coloanele lui Hercule*

(c) Multi-word constructions

i) Like-based comparisons:

e.g *like a Sisyphus* / *asemeni lui/unui Sisif*

ii) Similes:

e.g. *black as Hades, as confident as Hercules, as hot as Hades, as terrible as Jove, as lovely as Venus, as unerring as the dart of Procris* (none of these English idioms has a Romanian equivalent to preserve the "English" mythonym).

iii) Prepositional phrases:

e.g. *in the arms of Morpheus, în brațele lui Morfeu*

iv) Idiomatic phrases:

e.g. *to descend into the cave of Trophonius* / *to have visited the cave of Trophonius*[9] (to suffer a great fright), *to sup with Pluto*

(d) Assertions and exclamations:

e.g. *Nemesis pursues one* and *great is the Diana of the Ephesians*!

(e) Verb-including multi-word constructions:

i) V + DO

e.g. *to clean the Augean stable* / *a curăța grajdurile lui Augias*
to lift the veil of Isis / *a ridica vălul lui Isis*
to open Pandora's box / *a deschide cutia Pandorei*

ii) V + DO + prep. + IO

e.g. *to give a sop to Cerberus*

This last formula is peculiar the English language only.

English and Romanian adoptions of international mythonyms

Nearly forty names of goddesses, gods and demigods have become lexical property of both English and Romanian. They were adopted with either their literal or figurative meanings in both languages. Thus, Romanians more frequently refer to *Achilles' heel*, thus using this binomial like the English, but they have not been used to seeing Achilles as the epitome of bravery, as no such comparison like the English *as brave as Achilles* has been identified in specialist writings. The name of the Greek demigod is frequent in medical terminology and so is the symbol named *the staff of Aesculapius* and *toiagul lui Esculap*. *Isis*, the Egyptian mythonym is part of the same idioms in both languages: (*to lift*) *the veil of Isis* / (*a ridica*) *vălul lui Isis*, which are metaphorically used to suggest the im/possibility to go to the heart of a great mystery (be the "mystery" a thing or a person).

Ariadne's thread and *firul Ariadnei* stand for thoughtfulness and helpfulness, while the *apple of Discord* and *Cupid's arrow* have the same in/visible target as *mărul Discordiei* and *săgeata lui Cupidon*. The name of *Janus* has the same semantic symbolism in both languages and so have other mythonyms, even if the idioms including them are formally different. *To be Janus-faced* and the adjectivally-used idiom *a Janus-like* point to personal hypocrisy and reveal the same usages and meanings in both languages. Nevertheless, *Janus-like* has accessed the language of sciences, where it is used in such denominations as: "Janus-like algebraic varieties"

(the language of mathematics), "a two-faced Janus-like unimolecular rectifier" (the language of physics), "a Janus-like protein" (the language of pharmacology), "Janus-like stem cells" (the language of biology).

The mythonym *Procrustes*, with his two idiomatic usages, *Procrustean bed* (*patul lui Procust*) and *stretch on the bed of Procrustes* (*a se întinde în patul lui Procust*), was naturalized in the same way in both languages. *Effort*, in *Sisyphean effort* and *wheel*, in *Ixion's wheel*, refer to the same idea of endless effort or endless suffering.

The CN in the (shared) mythonymic idioms denotes a rather limited number of elements, as follows:

a) accessories: *necklace* (Harmonia's *necklace* / *colierul* Harmoniei), *veil* (*the veil of* Isis / *vălul lui* Isis), *girdle* (Hippolita's *girdle* / *cingătoarea* Hipolitei), *cloak* (Alberich's *cloak*);
b) fruits: *apple* (*apple* of Discord / *mărul* discordiei), *pomegranate* (Persephone's *pomegranate* / *rodia* Persefonei);
c) parts of the human body: *heel* (*Achilles* heel / călcâiul lui *Ahile*), *eye* (*Argus*-eyed / cu ochi *de Argus*);
d) basic elements in everyday life: *bed* (Procrustes *bed*), *fire* (Promethean *fire*), *thread* (Ariadne's *thread*), staff (staff of Aesculapius), *wheel* (Fortuna's *wheel*);
e) abstractions: *effort* (Sisyphean *effort*), *choice* (Hercules' *choice*).

Dissimilarities in English and Romanian adoptions of international mythonyms

Mythonyms viewed as part of the national lexical treasure of both English and Romanian have marked their hosting languages and cultures differently. 39 of these mythonyms refer to the same deity, which may or may not occur in similar idioms. Thus, *Achilles* for example, is used in a meaningfully similar binomial (*Achilles heel* vs *călcâiul lui Ahile*), but *Adonis* is differently shared by the two cultures: the English syntagm *an Adonis complex* has a meaningfully identical Romanian equivalent (*complexul lui Adonis*). Contrary to this, *Adonis flower*, has its corresponding form in a common name expressed by a compound noun, *ruşcuţa de primăvară*, which makes no reference whatsoever to Adonis.

Athena, is part of the idiom *the owl of Athena* in English, but it is part of both *darul Atenei* (*the gift of Athena*) and *scutul Atenei* (*the shield of Athena*). In the similes *as black as Hades* and *as hot as Hades*, the mythonym is used as a toponym in English to refer to the underworld, while in Romanian it refers to the person (*casca lui Hades* / *Hades helmet*). At the same time, the name of *Aeolus* is part of two binomials (*aeolian harp* and *aeolian rocks*), whereas in Romanian it is enclosed only in *burduful lui Eol* or *the leather bag of Aeolus*, an object of miracles whose possession saves the possessor from any big trouble and whose loss unleashes a nightmare of misfortunes (Parapiru 2009: 92). *Cupid*, frozen in the English PhUs *Cupid's arrow*, *Cupid's Golden Arrow* and *Cupid's leaden arrow* and associated with a verb (*to play Cupid*), is less productive in Romanian, where the name is included only in the syntagm *săgeata lui Cupidon*.

Fortuna, the Roman goddess of fortune appears to have lost her relationship to the wheel of fortune, which has been preserved as such in Romanian, where this wheel has been replaced by *capriciile Fortunei* (which actually points to the whims of Fortuna, who brings random changes in the life of any person).

The lack of balance between the naturalization of the name of *Promethius*, the Titan, who is associated with three common nouns, occurs in the English *Promethean fire*, *Promethean man*, and *Promethean unguent*; this is opposed to Romanian, where the name of the deity is related only to fire, in the idiom *focul lui Prometeu*. The name of *Cerberus* also takes language-specific positions. In English, it is part of the formula V + DO + prep + IO: *to give a sop to Cerberus*, (to buy someone off with a promise), while in Romanian, it is part of the genitival construction *paza lui Cerber* (*Cerber's watch*). Irrespective of the idiomatic

pattern, the fundamental semantic feature associated with the mythological deity remains the same, i.e. *Cerber* stands for the implacable vigilant who, even with or without a sop, is impossible to avoid.

Charon, the ferryman in Greek mythology, who had to carry the souls of the dead across the river Styx to the Hades, and *Caron*, the Romanian name of the same ferryman, also have different representations. Neither *Charon's toll* nor *one's foot in Charon's ferryboat* have been assimilated into Romanian. The syntagm *luntrea lui Caron* (Charon's ferryboat) became famous as the title of a novel by Lucian Blaga. *Neptune*, the Roman god of water, is part of the antonomasia the *son of Neptune* (a substitute for "sailor") and *Neptune's sheep* (a metaphor for foamy and cottony waves at the surface of a rough sea). In Romanian, the god of water is accepted with both its Latin and Greek names and is enclosed in the binomials *tridentul lui Neptun* and *tridentul lui Poseidon* (trident of Neptune/Poseidon), which names a three-prong fishing instrument the god carries in different circumstances.

International deities in idioms adopted by the English language and culture

Of the eleven idioms based on names of deities adopted by English language and culture, a few will be discussed in what follows, although each of them has its own particulars. Thus, *the son of Apollo*, which is used as an antonomasia for "a scholarly personality", is rooted in the name of *Apollo*, the Greek god of prophecy, music, medicine and poetry. *Diana*, the Roman goddess of hunting and childbirth, has its name celebrated in two phrases, i.e. *Diana's tree*, which refers to an "amalgam of crystalized silver" and the exclamation *great is the Diana of the Ephesians!* The exclamation is the rough equivalent of the idiom *to have a finger in the pie*, which is used in reference to someone who has an interest into something (business, usually). *Pluto*, the newer name of Hades, the god of the underworld, is preserved in the V + IO phrase *to sup with Pluto*, which is a euphemistic formula for the dreadful death. *To send a sow/swine to teach Minerva* is also an idiom peculiar to English only. It is derogatorily used to refer to a less knowledgeable person who has to play the teacher in front of her/his better learner.

The name of *Thetis* also reveals a culture- and language-specific value: the English *Thetis*'s *hair stone* is a name for a common rock which has metal threads inside while in Romanian, *balanţa lui Thetis* (the scales of Thetis) is an instrument of infallible accuracy to be used in the assessment of an act of justice.

International deities in idioms adopted only by the Romanian language and culture

The Romanian culture and language adopted twenty-eight names of mythological extraction, mostly names of demigods and demigoddesses. Bacchus and Dionysos are the Roman and Greek names of one and the same god of wine, fruitfulness and vegetation, which are included in the Romanian idiom *un adept al lui Bahus / Dionisos* (*a supporter of Bacchus or Dionysos*), pejoratively used for an alcoholic.

Other names of mythological creatures include Phaeton, Niobe, Persephone, Orpheus, Chronos, Hephaestus and Hermes. Each of these names is associated with a well-established common noun, the combination issuing such idiomatic binomials as: *îndrăzneala lui Phaeton* (*the audacity of Phaeton*), *lacrimile lui Niobe* (*the tears of Niobe*), *rodia Persefonei* (the pomegranate of Persephone), *lira lui Orfeu* (*the lyra of Orpheus*), *complexul lui Cronos* (*the complex of Chronos*), a euphemism for the phenomenon which destructs what it generates through itself (Parapiru 2009: 152), *caduceul lui Hermes* (*the caduceus of Hermes*), which may mean both the dignity of a rank and the object which unleashes mysterious phenomena that are inaccessible to the people at large (Parapiru 2009: 96) and *argumentul lui Hermes* (the *evidence of Hermes*).

The only mythonym of Phrygian extraction is Babis in the idiom *the innocence of Babis*.

It is a sarcastic way of pointing to the lack of talent of a person in that artistic field wherein a person displays his/her talent with devotion and perseverance (Parapiru 2009: 288-9).

Unique among the other structures of MIs, the formulas built around Hephaestus, the name of the smith god, i.e. *plasa lui Hefaistos* (the net of Hephaestos) and *a avea nevoie de Hefaistos,* used in relation to a situation which requires an irreversible, definitive and essential change of the destiny of a person, through the making of a radical decision" (Parapiru 2009: 19) showcase the echo some (demi)gods or (demi)goddesses may have had over the passing time.

Conclusions

This approach to English and Romanian naturalized mythonym-including idioms had two main purposes. On the one hand, it was designed to describe mythonymic idioms on either a comparative or a contrastive basis, pinpointing their structural and semantic aspects in either language. On the other hand, the paper aimed to showcase both the common and language-specific English and Romanian receptions of mythonymic idioms.

This incursion into the phenomenon of mythonym naturalizations focused on the immortality of myths and legends which have remained encapsulated in language- and culture-specific formulaic patterns for good.

The linguistic analysis revealed a few aspects regarding the etymology, form, structure, semantics and stylistics of mythonymic idioms, as follows:

a) the Greek (demi)gods and (demi)goddesses were the best represented in both English and Romanian phraseologies;
b) the Roman (demi)gods and (demi)goddesses also left a consistent imprint on each member of this language-pair;
c) the same Egyptian deity was embraced with its two idioms in both languages;
d) paradoxically, the Scandinavian mythology, which was closer to the Anglo-Saxon world over the centuries but was very far from the Romanian world, has so far contributed with just difference: each culture has its own Scandinavian mythonym;
e) while the names of gods and goddesses that were absorbed by both English and Romanian are nearly equal, more names of demigods and demigoddesses were naturalized in the Romanian than in the British culture.

The openness of two such different and distant cultures and languages as English and Romanian to the naturalization of mythological figures and their related idioms is similar no matter the language specificity. Metaphors of social behaviour and/or personal experience, language stereotypes and/or euphemistic patterns (*to sup with Pluto, one foot in Charon's ferry, to clean the Augean stable*) and derogatory idioms (*a supporter of Bacchus / Dionysus, the innocence of Babis*) were duly emphasized.

WEBLIOGRAPHY

1. https://encyclopedia2.thefreedictionary.com/sphinx [visited on February 15, 2025]
2. https://www.ldoceonline.com/ (Longman Dictionary online = Longman) [visited on February 20, 2025]
3. https://www.merriam-webster.com/dictionary/mythonym (Merriam-Webster Dictionary online = WEUD) [visited on February 20, 2025]
4. https://dexonline.ro/definitie/mitonim%20 (=DEX) [visited on February 20, 2025]
5. https://www.thefreedictionary.com/Lethe [visited on February 28, 2025]
6. https://www.thefreedictionary.com/Hades [visited on February 28, 2025]

7. https://www.thefreedictionary.com/Sysiphus [visited on February 28, 2025]
8. https://www.thefreedictionary.com/Prometheus [visited on February 28, 2025]
9. https://encyclopedia.thefreedictionary.com/Trophonius [visited on February 28, 2025]

BIBLIOGRAPHY

1. Abduolimova Maftunaxon Nurulloxon kizi (2024), "The Study of Mythonyms in World Linguistics: an In-Depth Exploration", *American Journal of Education and Learning*, 1, 2|, doi.org/10.5281/zenodo.13693993.
2. Asylbekova, Elnora, Jidong, Wo, (2023), "Translation Challenges of English Idiomatic Expressions into Russian Language: a Comparative Study", *International Journal of Social Science Humanity and Management Research*, 2(3): 165-167.
3. Bârlea, Petre, Gheorghe, Panțu, Ana, Maria (2014a), "The Etymologic Structure of Romanian Mythonyms" (I) *Diversité et Identité Culturelle en Europe*, XI, 1, 105-124.
4. Bârlea, Petre, Gheorghe, Panțu, Ana, Maria (2014b), "The Etymologic Structure of Romanian Mythonyms" (II) *Diversité et Identité Culturelle en Europe*, XI, 2, 51-68.
5. Bechtel, John, Hendricks, (2022), *Dictionary of Mythology*, Creative Media Partners, LLC.
6. Berg, I, (1995), *Dicţionar de cuvinte, expresii, citate celebre*, Bucureşti: Ed. Saeculum.
7. Condino, Meggin, (2009) *UXL-Encyclopedia of World Mythology*, Gale, Cengage Learning.
8. Cotterell, Arthur, (2022), *Illustrated Encyclopedia of Mythology of the World: A Comprehensive A-Z of the Myths and Legends of the Ancient World***,** Lorenz Books.
9. Dixon-Kennedy, Mike, (1998), *Encyclopedia of Greco-Roman Mythology*, Santa Barbara: ABC Clio Inc.
10. Donoso, A. F., Vildoso, M. F., Arriagada, D.S., 2019, "Origen de epónimos médicos derivados de la mitología. Origin of medical eponyms derived from mythology", *Rev Chil Pediatr* 90(2):202-208. DOI: 10.32641/rchped.v90i2.933
11. Grimal, Pierre, (1990), *A Concise Dictionary of Classical Mythology*, Basil Blackwell.
12. Hard, R., (1997), *Apollodorus. The Library of Greek Mythology*. A new Translation by Robin Hart, Oxford, New York: Oxford University Press.
13. Kucharz, Eugeniusz, Jozef, et. al., (2017), „Medical Eponyms of Mythological Origin", *Acta Neophilologica*, XIX (2): 29-42.
14. Laiho, K., Kauppi, M., and Knottinen, Y., (2004), "Why Atlas, Why Not Heracles: Reflections on the Rheumatoid Cervical Spine", *Seminars in Arthritis and Rheumatism*, 34 (4): 637-41.
15. Morărașu, Nadia Nicoleta, Popescu, Floriana, (2024), *An English-Romanian Explanatory Dictionary of Onomastic Phrasemes*, Bucureşti, Ed. Pro Universitaria.
16. Morford, Mark, P.O., Lenardon, Robert J., (2003), *Classical Mythology*, New York, Oxford: Oxford University Press.
17. Parapiru, Teodor, (2009), *Dicţionar enciclopedic de expresii celebre*, Galaţi, Ed. Axis Libri.
18. Parasheva, Plamena, Papazova, Mihaela, Tomov, Nikola and Dimitrov, Dimitrov, Nikolay, (2019), „The Usage of Mythonyms: A Survey among Medical Students",

Science and Technologies, IX (1): 236-40.

19. Popescu, F., (2005), "Eponyms of Mythological Origin", pp. 284-7, *Omul şi Mitul*, Iaşi, Ed Universitas XXI.

20. Popescu, F., (2023), „Expresii onomastice fixe de la simplă simetrie la pură complexitate. Cazul englezei și al românei. Onomastic Set Expressions from Mere Symmetry to Sheer Complexity. The Case of English and Romanian" *Perspectivele și Problemele Integrării în Spațiul European al Cercetării și Educației*, Vol. X (2): 478-84.

21. Popescu, F., (2024), "Ethnonyms in English and Romanian Idioms", *Language and Discourse*, 1, 11, 7-13.

22. Roman, Luke, Roman, Monica (2010), *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology*, Facts on File Inc.

23. Rubtsova, S. Yu, (2020), "Modified Phraseological units with a Mythonym Component in English Media", *Nauchnyi Dialog*, 7: 210-224. DOI: 10.24224/2227-1295-2020-7-210-224.

24. Smith, William, (1851), *A New Classical Dictionary of Greek and Roman Biography, Mythology and Geography*, New York: Harper and Brothers.

25. Spence, Lewis, (1910), A Dictionary of Mythology, London, New York: Cassel and Company.

PAUL CORNEA. THE FASCINATION AND CHALLENGES OF INTERPRETATION

Iulian Boldea
Prof. PhD, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureş

Abstract: In Paul Cornea's view, the problem of interpretation is structured in a theoretical discourse for which the critical relevance is given by rigor and analytical pragmatism. The critic doesn't hesitate to meditate on the epistemological dimensions of literary criticism and history, revisiting the illusions, chances and methodological perspectives of these disciplines. The work of art, as an autonomous individuality, is also perceived by the literary critic from the perspective of its contextualization and of the historical and social horizons where it develops, while literature itself is systematically circumscribed or seen as a "collective" field, commented through some defining concepts (success, influence, concordance, genetic criticism, etc.). In the theoretician's view, the interpretation is the result of a hermeneutical relation in which the explanatory vocation meets the ability to comprehend the meanings of the text. If the reading may be seen as a first stage in the assumption of the text, the interpretation is related to the intimate comprehension of it, as well as to the recovery of the meanings that have a privileged status in its more or less complex structure. On the other hand, the passing to the moment of interpretation is catalyzed by a crisis of the meaning, a crisis that any interpretation attempts to solve. The relativization of the points of view, the nuance of the opinions, the refusal of any pre-established conception, of any methodological prejudice represent, in fact, the essential features of the type of rationality employed and illustrated, in his books, by Paul Cornea.

Keywords: theory of reading, literary criticism, literary history, interpretation, contextualization, epistemology.

One of the most important contemporary literary critics and historians, Paul Cornea has imposed himself by his broad epistemological openness, but also by assuming a demanding "lesson of plurality" (Nicolae Manolescu) impeccably appropriated and applied in his books. Moreover, in a note not devoid of programmatic overtones, the critic confesses: "I am attracted to criticism in its free and uncodified aspect of dialog, commentary, and the encirclement of a meaning that is essentially retractile and relative. But I am no less fascinated by the transfer of the ontology of the work and the author onto collective contexts (the literary system, the system of conventions, the history of forms and styles), which makes possible a literary science based on conceptualization and inter-subjective consensus". In Studies in Modern Romanian Literature (1962), Romanian literature is explored mainly from the perspective of sociological determinism. The studies that make up this book are devoted to important figures of pre-modern Romanian literature (I. Budai-Deleanu, Costache Conachi, Heliade-Rădulescu, Bălcescu, Alecsandri), in an approach that combines monographic treatment and analysis of a particular dimension of the work. The monograph Anton Pann (1964) interprets some controversial aspects of Anton Pann's biography, while at the same time analyzing the work of this representative of Romanian literary Balkanism in an evocative style, based on contextualizing the writer in a precise time and place, with the rendering of the period's color. From Alexandrescu to Eminescu (1966) brings together several studies that trace the Enlightenment resources of the Pasoptist ideology, the biography and creation of Grigore Alexandrescu and Cezar Bolliac, the influences of Pasoptism in Eminescu's works, as well as problems of translation and translators in the 19th century.

In The Origins of Romanian Romanticism (1972), Paul Cornea does not hesitate to meditate on the epistemological dimensions of literary history, reviewing the illusions,

opportunities and methodological perspectives of this discipline. The work, as an autonomous individuality, is perceived by the literary historian also from the perspective of its contextualization and the historical and social horizon in which it evolves, depending on whether literature is circumscribed systemically or is seen as a "collective verse". The Origins of Romanian Romanticism is an extremely well-documented synthesis on "the public spirit, the movement of ideas and literature between 1780-1840". The critic is also interested here in some problems of reception theory, but is also animated by a comparative spirit. Romanian Romanticism, militant and national, is distinguished from Western Romanticism, which is internalized, melancholic and nihilistic. Premodern Romanian literature is studied from a double perspective, from the angle of the "mentality" and the literary "current", from the synchronical perspective of the dominant ideology and the diachronic. Thus, Romanian Romanticism is analyzed in a European context, the author establishing three distinct periods (Romanticism up to 1830, Romanticism after 1830 and Eastern Romanticism), which are brought together in the "common background of Romanticism". By striking the right balance between national particularities and foreign influences, Paul Cornea analyzes Romanian pre-romanticism from the perspective of the coexistence of Enlightenment and Romanticism, while at the same time reconstructing some of the filiations and relationships between historical events and the literary creations of the period. The evolution of Romanian Romanticism in the period 1830-1840 is presented in three dimensions: the dimension of the "national idea" as a fundamental element in the structuring of Romanian Romanticism; the dimension of Romantic expansion and that of Romantic aesthetics.

People of the Beginning (1974) studies Romanian literature from 1840-1860. The first section of the book comments, with convincing arguments and motivations, on the profile of the Pasoptist generation, the typological diversity of the writers who composed it, based, however, on a common feature, the dreaming-factual binomial, which is convergent with two other fruitful antinomies (civic militantism-specific artistic and artistic originality-artistic influence). In the second section of the book, Paul Cornea reveals some controversial aspects of the generation, outlining, at the same time, some credible portraits, true micromonographies, synthetic but also plastic (about Bălcescu, Heliade, Hasdeu), discusses romantic titanism, while the final section contains comparative studies on pre-romanticism in the Balkan region, the evolution of the term "romantic" and the echoes of Lamartine's work in 19th century Romanian literature.

The Rule of the Game (1980), a book with a pronounced theoretical aspect, rediscusses general categories of literature (literary movement, genre, literary concepts, etc.), as well as issues related to the tectonics of social discourse in intra- and extratextual perspective, analyzing the relationship between text and context in the creation and reception of literary works. The "collective side of literature" is commented by means of defining concepts (success, influence, concordance, genetic criticism, etc.) The beginnings of the Romanian novel are seen as a result of the foundation of market relations, while Alecsandri's creation is perceived from the perspective of the concept of literary myth. Ioana Em. Petrescu observes that Paul Cornea "oscillates between the plenitude of criticism and the altitude of the theoretical approach, postulating their necessary coexistence and realizing this coexistence not by interfering criticism-theory, but by alternating them in successive works /.../. In the subtext of the Regulei jocului, the reader feels another game - that between reality and concept, which the author experiences (as involvement and distance) with delight and lucidity, in a dialogical manner". This volume also reveals the role and importance of the audience in shaping the theatrical repertoire in Romanian literature in the first half of the 19th century. In Itinerary among the Classics (1984), Paul Cornea, referring to the functions and role of literary-historical analysis, considers that it "responds to a pressing need in the study of literature and, more than that, to a strong and irresistible inclination of our spirit: that of not being disarmed by the apparent

disorder of the imaginary, of trying to detect its structures, regularities and mode of functioning, of transforming it into an object of knowledge". On the other hand, historical-literary analysis also has another role; it "educates in the spirit of method, objectivity and good faith, constituting a school of intellectual discipline which we need so badly". Heliade-Rădulescu is seen here through the prism of reception theory. Introduction to the Theory of Reading (1988) is a work of synthesis, with very extensive documentation, in which the issue of reading is taken from an interdisciplinary perspective, using concepts, theories and ideas from the fields of sociology, psychology, text theory and literary criticism. The theorizing spirit is predominant here, to the detriment of the necessary examples and illustrations. In Signs of the Times (1995), the author brings together various articles, reviews and contributions on books and authors. There is also a group of interviews (Pro domo), in which the critic reveals, among other things, stages of intellectual formation, methodological options, significant epistemological landmarks.

Paul Cornea's book Intellectuality and Rationality (2006) takes as its dominant point of departure the idea of dialogism, of intellectual communion between the questioner and the respondent, between author and reader. On the other hand, this book has been considered by critics to be an event-book in terms of its scope, theoretical dimensions and conceptual language. It is perfectly true that this book "is an erudite, competent and personal synthesis of the problems of hermeneutics yesterday and today" . Sanda Cordoș, for example, observes the exceptional character of the recent publication, emphasizing its conceptual breadth and hermeneutic openness: "It has been decades since "in our sublunary world" (to use a favorite expression of the author), a book of its theoretical breadth and humanistic openness has appeared.

Although, of course, several affinities can be established, I believe that, by the sharpness of attention, intellectual readiness, ideational creativity and ability to synthesize, by the elegance of expression, as well as by the restless confidence in reason, Paul Cornea comes closest, in the Romanian thought, to Tudor Vianu. Interpretation and Rationality can be considered a treatise on the philosophy of culture, if we do not prefer an expression of actuality, that of the archaeology of knowledge." .

In the theorist's view, interpretation is basically the result of a hermeneutic relationship in which the vocation of explanation meets the capacity to understand the meaning of the text. Paul Cornea, attempting an explanatory circumscription of his own approach, notes: "What interests me here (...) is the study of interpretation as a hermeneutic tool, its functioning at the level of language, in the field of interpersonal relations, human sciences and literary criticism". Considered by Mihai Zamfir as "the first Romanian treatise on hermeneutics", Paul Cornea's volume in many respects extends the author's concerns in Introduction to the Theory of Reading. If reading can be considered a first stage in the assumption of the text, interpretation is linked to an intimate understanding of it, to the recovery of meanings with privileged relief in its more or less complex structure. On the other hand, the transition to the moment of interpretation is favored by a crisis of meaning, which any interpretation aims to resolve. On the other hand, the theorist considers that concrete interpretations "are difficult to elucidate, because they refuse the hard light of the concept, they appear to us in elusive and evanescent forms". Clearly, such a privileged emphasis on the concept at the expense of the concrete example or approach is, in a certain sense, questionable. As Paul Cornea points out, interpretations have come to enjoy remarkable interest in a wide variety of cultural and social spheres: "Interpretations play an important role in the public sphere of democratic societies, based on pluralism of opinions, where we happen to be solicited by competing discourses, between which it is difficult to decide because of the asymmetry of advantages and disadvantages. We habitually decide on the basis of personal interests, personal sympathies or animosities, the whims of the moment, the advice of an authoritative friend, without sufficient

reflection and weighing up the alternatives. There is no doubt that it is not easy to make the right decision, because we are all influenced by prejudices and interests, guided more by our affections than by reason".

Paul Cornea's book "triumphantly takes up the inter-war Romanian tradition, that is to say the tradition of the time when broad-mindedness and rich information were allied with the exercise of writing without any kind of constraint" , so that the problem of interpretation, which Paul Cornea tackles in a theoretical discourse in which critical relevance is given by rigor and analytical pragmatism, but also by the fluency and expressiveness of the diction of ideas. She also refers to the schizophrenic discourse of the communist period, in which the intensely ideologized language imprinted on the speakers a traumatizing awareness of an utterance unfit for communication: "In any case, in a society like ours, where the communist dictatorship has for half a century imposed lying as the rule of the game - on the rulers to camouflage their failures, on the intellectuals to save their freedom of spirit, on the masses of the people to get along with the authorities - it is no wonder that generalized suspicion has developed. No one trusts each other any more, everyone suspects dark undercurrents behind the declarations of good intentions, every trivial coincidence is explained in terms of conspiracy theory, everything seems to be read in terms of a reducible hidden meaning. At the same time, we have to accept that the world of late modernity promotes on a large scale, thanks to the media frenzy or the mixture of languages, stylistic registers and different rates of development, an indirect use of language that affects the chances of good understanding."

The hermeneutic perspective that Paul Cornea circumscribes in his pages derives primarily from the reputed studies of Gadamer, Wittgenstien, Popper, or Ricoeur. The link between interpretation and understanding is, moreover, emphasized by the Romanian theorist on several occasions: "interpretation appears to us (...) as a performing component of understanding, which complements its action and perfects it" or: "Interpretation (I capitalize it here) remains an awareness and a problematization of understanding, characteristic not so much of reading as of systematic re-reading, most often concluded with a discourse of escort". Interpretation, on the other hand, is characterized precisely by its consciously assumed character, by the rational and logical poignancy that determines and dominates it. However, an interpretation with a chance of truth and semantic relevance is not possible without an intimate consonance between the recipient and the text, without an empathic relationship with the structures of the work. Understanding thus presupposes the resonance of the thought of the other with one's own thought, it presupposes the other's intentions, the affective reflection of otherness in interiority: 'Interpretation always remains, beyond the existence of more or less solid points of support, a personal and creative act. It is a wager, that is to say, insubordinable to rules laid down once and for all, it falls entirely within the responsibility of the interpreter. The only possible thing is to put one's authentic feeling above the desire to shock, the desire to serve a foreign work above the desire to emphasize one's personal merits. Interpretation needs skill but also generosity. It is not born of indifference or routine, but of a sensitivity capable of vibrating and a supple and noble intelligence, ready to recognize talent, even if it does not correspond to one's own taste preferences". On the other hand, it does not seem too much to say that it is "one of the major stakes of Romanian culture after 1989", insofar as it truly essentializes some of the most significant articulations of Romanian hermeneutics.

Concerned in particular with theories of language and hermeneutic approaches, Paul Cornea also questions the destiny and chances of rationality in a world dominated mainly by deconstructivist, postmodern perspectives on the world and human knowledge: "The general feeling of those of us who have stepped into the 21st century is that things are not going well, that the tragic lessons of the past do not seem to have taught us, that the balance of power and consent on which the current world order is based is fragile and threatened to unravel. What is really worrying is not that more and more objects, behaviors, feelings tend to turn into

"problems", and thus to become interpretable, but that a growing number of interpretations seem to be driven by fear, frustration, paranoia, irresponsible hedonism, and the desire for power. (...). Has rationality become an obsolete, worthless commodity?". It could be said that the theorist sometimes introduces the grid of rationality even where it would not have easy access, somewhat overemphasizing the importance and prestige of the rational factor ("We are all arriving, slowly or quickly, at a pragmatic and permissive way of understanding literature. Roland Barthes' famous dictum that 'literature is what is taught in school as literature' is no longer relevant; the truth is that schools have lagged far behind life, not only because, out of inertia and routine, they keep their distance from innovative expressions, but also because they are very reluctant to selectively assimilate mass culture"). In Paul Cornea's book, the balance of these assertions is combined with a diachronic perspective on various cultural phenomena or theories of language. The incessant appeal to "origins", to foundations, the frequenting of primary sources give the text accuracy, conceptual relevance, and clarity of demonstrations. Obviously, Paul Cornea does not limit himself to the hermeneutics of the literary text; his investigations also penetrate into related fields or into spaces that transcend the literary, as the author confesses in an excerpt: "What interests me here (...) is the study of interpretation as a hermeneutic tool, its functioning at the level of language, in the field of interpersonal relations, human sciences and literary criticism".

Al. Călinescu emphasizes, in a synthetic spirit, the dominant qualities that support the hermeneutic and heuristic approach of Paul Cornea "Interpretation and Rationality is, by itself, an example of progressive and patient appropriation of meanings, of lucidity and rigor, of clarity and care for nuances, of critical spirit and ever alert intelligence. The author carefully examines each concept, turns it inside out, starts from its etymology to arrive at its actual meanings, summons up famous and lesser-known names, multiplies references, but always points out the essential, expresses his agreement without hesitation or, on the contrary, rejects - elegantly and firmly - opinions he considers inappropriate. There is no doubt that when, in the course of his work, he comes across theories, conceptions or ideas that call for amendment, Paul Cornea does not hesitate to sanction them, firmly putting forward his own point of view, the perspective that he considers the most appropriate, the best view of a particular issue. Paul Cornea, for example, criticizes the harmful role of "hermeneutic ubiquity", but also opposes the fetishization of science, insofar as the performance of contemporary technologies "is counterbalanced by perplexities and unsettling questions". The social and cultural model to which the author subscribes is that of the 'open society', based on liberalism, democracy, pluralism of points of view and polysemantism of values. When he refers to the 'endless confrontation between the rational and the irrational', Paul Cornea firmly defines himself as firmly on the side of the values of reason and lucidity, with the proviso that it is not a dogmatic rationality, stuck in its own patterns, but rather one that is 'supple, flexible, open, inventive, aware of its own limits'. It is a type of rationality that is aware of its own limits, constantly evaluating its epistemological perspectives and opportunities, negotiating its points of view in the light of other opinions considered legitimate, while at the same time contributing to 'subjectivity, randomness, contradiction, ambiguity'. The relativization of points of view, the nuance of opinions, the rejection of any preconceived conception, of any methodological bias - these are, in fact, the essential features of the type of rationality that Paul Cornea exploits and illustrates in his book.

Based on exhaustive documentation and a first-rate theoretical background, Intellectuality and Rationality is one of the most conceptually far-reaching books published in recent years. The didactic cadence of the demonstration is always nuanced, relativized by the insertion of an empathetic breath, through which texts, authors and ideas find themselves in a space of complementarity and beneficial correspondences. One of the assertions that remains imprinted in the mind of the reader of the book can be placed as the emblem of Paul Cornea's

entire hermeneutic approach: "To be rational is to combine principles with pragmatism, common sense and a flight from routine". Intellectuality and Rationality invites its readers to precisely this kind of creative freedom, made up of a refusal of routine and clichés and a demystifying openness to otherness, to the opinion of others. "An ingenious stylist and a voluptuous taster of appearances" (N. Manolescu), Paul Cornea is one of the leading literary historians and theorists in Romanian culture today.

BIBLIOGRAPHY

1. Mircea Anghelescu, *Paul Cornea, „Originile romantismului românesc”* în „România literară”, nr. 38, 1972; Ion Vlad, *Convergenţe*, 1972; Al. George, *La sfârşitul lecturii*, I, 1973;
2. Al. Piru, *Varia,* II, 1972; Florin Mihăilescu, *Conceptul de critică literară în România*, II, 1979; Ioana Em. Petrescu, *Paul Cornea, „Regula jocului”*, în „Steaua”, nr. 5, 1981;
3. Mircea Iorgulescu, *Prezent*, 1985;
4. N. Manolescu, *Departele (util) şi aproapele (seducător)*, în „România literară”, nr. 4, 1991;
5. Florin Faifer, *Lupa şi ocheanul*, în „Jurnalul literar”, nr. 3, 1991;
6. Monica Spiridon, *Îndreptar de optimetrie literară*, în „Viaţa Românească”, nr. 3, 1991;
7. Florin Mihăilescu, *Îndepărtarea care apropie*, în „Caiete critice”, nr. 4-5, 1991;
8. Nicolae Mecu, *Semnele vremii şi perenitatea valorilor*, în „Viaţa Românească”, nr. 1-2, 1997;
9. George Pruteanu, *Lectura sub microscop fenomenologic*, în „Dilema”, 271, 1998;
10. Monica Spiridon, *Lectura: un ceremonial ocultat*, în „Ramuri”, nr. 5-6, 1998;
11. Victor Neumann, *Despre teoria lecturii*, în „Orizont”, nr. 4, 1999;
12. Dan Mănucă, *Nostalgiile spiritului clasic*, în „Convorbiri literare”, nr. 11, 2000;
13. Ileana Oancea, *Elogiul spiritului academic¸* în „Orizont, nr. 6, 2001;
14. N. Manolescu, *Literatura română postbelică*, III, 2000; *Dicţionarul general al literaturii române,* C/D, București, 2004;
15. Al. Călinescu, *Interpretare şi raţionalitate*, în revista „22”, decembrie 2006;
16. Mihai Zamfir, *Un tratat aşteptat*, în „România literară”, nr. 42, 20 oct. 2006;
17. Ştefan Borbely, *O carte de referinţă*, în *„*Observator cultural”, nr. 357, 1 februarie 2007;
18. Andrei Terian, *Hermeneutica 101*, în „Cultura”, nr. 39, 14 sept. 2006;
19. Sanda Cordoş, în „Dilemateca”, decembrie, 2006;
20. Iulian Boldea, *Teme şi variaţiuni*, Bucureşti, 2008;
21. Marian Popa, *Istoria literaturii române de azi pe mâine*, Bucureşti, 2009.

KARL SCHÖNHERR

Mirela Radu
Assoc. Prof. PhD, „Titu Maiorescu" University

Abstract: Physicians have represented, throughout the centuries, not only practitioners of a profession that requires grace, dedication and knowledge of the secrets of the human body and mind, but they have tried to keep up with the social and economic transformations of their societies. Anchored in the harsh realities of their native realms, doctors were best able to know the human spirit. The studies they followed in a field so different from the literary one, chosen later, provided them with the necessary tools for the analysis of human consciousness. Karl Schönherr (1867-1943) is one of the examples of doctors who chose to practice literature. In the second part of his literary career, Schönherr focuses on exposing the powers of the guild from which he came. At the same time, the former doctor focuses much more than in the pre-war period on social issues and on the analysis of conscience. Our article aims at showing how despite medical studies, some doctors managed to bring literature to a higher level through their writings.

Keywords: Austrian literature, regional writer, naturalism, poetry, medicine

At the beginning of the 20th century, Austrian literature was going through a radical transformation. One of the most influential Austrian writers was Robert Musil (1880–1942) who shocked his readers with *Die Verwirrungen des Zöglings Törless* (1906). Doctor Artur Schnitzler was attracted to psychoanalysis[1] was one of those who opened Austrian literature to the probing of human consciousness, bringing social aspects into his writings. Austrian writers focused on creating scenes of poverty, war, or moments of human downfall to awaken the public's conscience or simply to open the audience's eyes to the subjects truly considered important. Other writers, such as the physician Karl Schönherr, brought elements of regionality. At the end of the 1930s, the Austrian cultural atmosphere is increasingly dominated by "political culture."[2]

The connection between Artur Schnitzler and Karl Schönherr is twofold. On the one hand, the two came from a totally different profession - medicine - and, on the other hand, they were the ones who opened Austrian literature to psychoanalysis. After 1920 Schönherr, unlike Schnitzler, became increasingly interested in social issues, "focusing his attention on doctor figures working in urban environments."[3] *Narrenspiel des Lebens* (1919) and *Vivat Academia* (1922) describe the medical environment as one dominated by selfishness, which defies moral rules. This evolution from the pride of belonging to a certain area to elements of naturalism make Schönherr a complex author who understood the need to adapt to the needs of Austrian society "Schönherr's prewar peasant plays had been conceived in a spirit of Liberal opposition to the clerical conservatism of Alt-Tirol, in the 1920s he attempted to distance himself from the more reactionary definitions of regional literature."[4]

Born in a small village in Tyrol, Karl Schönherr (1867-1943) first studied philosophy and then devoted himself to medicine first in Innsbruck and then in Vienna. His father, Josef Schönherr died at the age of only 41. As a result, the mother moved to Bolzano with her

[1] Mirela Radu, *The temptation of psychoanalysis and German literary modernism-Arthur Schnitzler*, in *Journal of Romanian Literary Studies*, no. 39/2024, p. 100
[2] Robert Musil, *Tagebücher*, Adolf Frisé. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Verlag, 1983, p. 885
[3] Katrin Maria Kohl, Anne Fuchs, Florian Krobb, Ritchie Robertson, *A History of Austrian Literature 1918-2000*, Camden House, 2006, p. 29
[4] Ibidem

children and, despite a very small pension, managed to support them through school and later in college. In 1896, Karl Schönherr received his doctorate in medicine and worked as a doctor for several years, until 1905. He first worked in the St. Pölten Hospital, then opened his own medical practice in Vienna.

The literary debut was a timid one, Schönherr first publishing some poems written in his native dialect followed by short stories. He began writing during his studies, but the Wagner printing house in Innsbruck did not want to take the financial risk of publishing the works of the young Schönherr. In 1895, his first play (*Der Judas von Tirol*) was not well received by the public but, three years later, the drama *Die Bildschnitzer* had a totally different destiny, propelling the young doctor into the Austrian intellectual elite. In fact, Schönherr devotes himself to writing and gives up his medical career. Many of his dramas are based on rural issues and events in Tyrol. After the end of the war, however, his pieces are increasingly anchored in social concerns and painting the medical environment.

His notoriety would be strengthened by the staging of a new play, *Der Sonnwendtag*. The following years became more and more prolific, with the doctor coming up with a new piece almost every year: *Karrnerleut* (1904), *Familie* (1905), *Erde* (1908), *Glaube und Heimat* (1910), *Der Weibsteufel* (1914), *Frau Suitner* (1922), *Es* (1923), *Die Hungerblockade* (1925), *Volk in Not* (1926), *Der Armendoktor* (1927), *Herr Doktor, haben Sie zu essen?* (1930), *Die Fahne weht* (1937).

Actually, *Glaube und Heimat, Der Weibsteufel* and *Frau Suitner* won the hearts of readers bringing the author screenplays for these plays, literary awards and even international fame as many were translated into several European languages. His works must be integrated into a much wider historical context. Austria, especially after 1918, is dominated by a concept of identity that is derived from the 18th century and became more prominent in the 19th century. Austria had, therefore, an identity crisis at the beginning of the 20th century. In 1908 Schönherr received the Bauernfeld Prize and the Schiller Prize, and in 1911, 1917 and 1920 the Grillparzer Prize.

On April 8, 1928, Musil published in *Der Tag* a fragment of the future novel *Der Mann ohne Eigenschaften* (Man without attributes) in which he talks about nine characters of the Austrians. The consensus of the Austrian cultured people of the time was clear - a new reality had to be created in the consciousness of the people. And Karl Schönherr, like other writers, came up with his own approach to this common effort to create a national identity. The nuance that Schönherr brings is that of Tyrolean culture and the absorption of generally human strengths. Robert Pyrrha[5] sees in Schönherr a local manifestation of Austrian authenticity in the process of being born. And culture, in general, and plays, especially through their access to large audiences, played a decisive role in creating a flow of patriotic pride.

The common denominator of the doctor's writings until the end of the First World War were pressing themes for Austrian society, patriotic themes and family dramas. The life of simple people, of peasants who tried to resist in the face of religious and political changes, brought the doctor-playwright the greatest appreciation from the public and critics. The approach of pressing social issues, the alarm raised in connection with the death of the society dominated by materialism, the loss of contact with the essence of our spirituality in an increasingly mercantile society and the revolt of the individual against the limitation that society imposes on him bring Schönherr's writing closer to that of to Ibsen whom he recognizes as his mentor. Placing himself in the lineage of Ibsen, Schönherr declares himself a modernist and a follower of realism. The truth is that the Viennese doctor represented a stage of transition from realism to symbolism. The dramas signed by him stand under the sign of destiny, as the

[5] Robert Pyrah, *The Burgtheater and Austrian Identity. Theatre and Cultural Politics in Vienna, 1918-38* (Oxford: Legenda, 2007), Chapter 5: *'Neo-Historicism and the Rise of the Right: Representations of Austrian History on the Viennese Stage, 1929-1933'*, pp. 118-177

characters are pushed by unseen forces towards crises that shape their existence. And silence is a central theme. When people choose to remain silent instead of communicating their fears, tragedies occur. And Schönherr reiterated this theme in the vast majority of his dramas.

The 1897 play *Der Judas von Tirol* (rewritten in 1927) tackles the idea of betrayal but in a new form. The action takes place in Tyrol under foreign occupation, at the beginning of 1810. Andreas Hofer is hiding in the village of St Leonhardt, whose inhabitants are preparing to stage the Passion of Jesus. The young farmer Raffl wants to play the role of Christ but finds out that the main role has always belonged to the son of a wealthy farmer; but the role of Judas falls to him. Raffl integrates the role so well that he begins to behave like Judas and the difference between fiction and reality becomes uncertain. Later, Raffl is rejected by the community like Judas and becomes an outcast. The betrayal of Andreas Hofer is as much a part of the role as it is of Raffl's life. "Conjuring up the Baroque topos of the theatrum mundi in unmistakably critical fashion, Schönherr maps onto the passion play a rigid social hierarchy based on property."[6]

In 1905 Schönherr published a volume of short stories, *Caritas*, in Vienna. Unlike his previous novels, which had a caustic tone, the stories in this volume (among which *Gottes Schwiegermutter; Der Fanghund; Fuhrmanns Engele; Henkermahl; Armenleich*) are loaded with pessimism.

The play *Glaube und Heimat* (1910) is set during the Counter-Reformation. Protestants have two options - to become members of the Roman Catholic Church or to leave their lands and take the path of wandering. The Protestant Christoph Rott had married a Catholic woman and the action reaches its peak when a Protestant neighbor, Sandperger, is murdered. Her husband converts to escape alive but for Christoph Rott this is not possible. He publicly acknowledges his Protestantism and is denied the right to raise his child. The play was exceptionally well received by audiences and critics and the author received the Grillparzer Award. *Glaube und Heimat*, through the harshness of the descriptions, the radicality of the action and the almost lyricless description, is a naturalistic play. The song was received extremely well by both the audience and the critics. The premiere took place on the eve of Epiphany, at the Schauspielhaus in Munich "Man hat getan, als sei „Glaube und Heimat" et was unerhört Neues, als hätte der Dichter als erster dem spröden Stoff poetische Früchte abgetrotzt."[7]

Although most of his writings were dramas, Karl Schönherr managed to create unique images of the Tyrolean Alps. His great love for the mountainous area is due to his birth in Axams, near Innsbruck. Raised in the family of a teacher, Karl was nine years old when the father dies and the mother is faced with the council's decision to give the five children up for adoption. But the mother did not give in and the family remained united. Due to financial shortages, Karl's brother became a priest in Passeier and two sisters went to the monastery in Friesac.

Financial shortages seem to follow Schönherr even during his medical student years. Thus he writes a sketch, *Der Student*, and two dramas *Sonnwendtag* and *Vivat academy!* One of the sisters who became a mother at the convent died of typhoid fever and the young Schönherr becomes increasingly outraged by social inequities, extreme poverty and the lack of empathy of the rich.

Schönherr had contact with the real, tangible world at his uncle's post office in Ober-Innthal. Here he had the chance to meet people from all walks of life. All this deep human experience is collected and takes shape in the volume of lyrics published in 1895 *Tiroler Marterln für g'fallen Bergkraxler.*

---

[6] Katrin Maria Kohl, Anne Fuchs, Florian Krobb, Ritchie Robertson, *A History of Austrian Literature 1918-2000*, Camden House, 2006, p. 30

[7] Enrica von Handel-Mazzetti und Karl Schönherr, *Gedanken zum neuesten Literaturstreit*, Berlin, 1911, p. 4

„I bin a armer Taferlmaler,
's Unglück ist mei' Brot,
Do — Freud Hab i am Unglück nit,
Dös woaß der liabe Gott.
A Ied 's , dös in mei' Stub'n kommt,
Schaugt gar so traurig drem —
I Hab miars schon oft gnnag verwünscht,
A Ukarterlmaler z' scin .
Und wüßt i heut a anders Gschäst,
Und öppes zum Derdian ,
Glei werfet i mein ' Pinsl wöck
Und lassets Maln stiakn .
Ja , andre Leut, dö habn a Freud ,
Wenns recht viel Geschäft« mach ' n ,
Und i bin froh , wenns wenig gibt ,
Laß liaber 'n Mag' n krach 'n.
In Gottsnam fang i z'maln an ,
Die Farbn sein schon g' richt !
G liaber Uergott , schaug dazua ,
Daß nit^viel Unglück gschiecht."[8]

Class conflicts between the impoverished workers and the affluent who only want profit is one of the central themes of the first poems signed by the Austrian doctor. The source of inspiration was not only Ibsen but also the German dramatist Gerhart Hauptmann. The lively scenes, the realistic dialogues clothed in a barely concealed melancholy were taken from the Austrian playwright Ludwig Anzengruber with whose life story Karl Schönherr identified. In 1900 Karl Schönherr publishes *Der Bildschnitzer: Eine Tragödie braver Leute* and two years later *Die Altweibermühle: Ein deutsches Fastnachtspiel*. *Der Sonnwendtag* a play that also delves into the depths of human frailty. The main theme becomes envy and jealousy, but also the attempt to defy the rules. The beginning of the play begins with the work of the inhabitants of a small mountain village to build a church that would attract visitors. But there is a freak in the village who publicly expresses his discontent and exposes his own ideologies.

Erde (1908) is a domestic drama that, by extrapolation, belongs to all human beings. The negative character, the old farmer Grutz is helped by the old woman Mena, who runs the household while he works in the fields. Mena wants to marry your son Hans to Christine Grutz. But Christine humiliates her suitor at a church fair. Old Grutz is on his deathbed after an accident and Hans proves to be loyal to the old man. The play ends optimistically with the survival of the grumpy old man and the reconciliation of the young. The title, however, suggests a much stronger drama - loving the earth more than one's fellow man can plant tragedies in the human soul. The tyrant Grutz manages to defeat even death with his atavistic love of the earth. The conclusion of the piece is, however, a more nuanced one. Grutz's victim characters have ended up in this situation through their own lack of will.

Der Weibsteufel (1914), written in Bavarian dialect, it is a complex play about betrayal and love. The action takes place in the Austrian Alps. The husband is a smuggler and therefore pushes his wife to seduce the investigator. The two men decide, in order to achieve their goal, to involve the woman as a means to achieve their goals. But she begins to resist, to emancipate herself, and in the last scene, she turns them against each other. Although categorized by some

[8] Karl Schönher, *Tiroler Marterln für abg'stürzte Bergkraxler*, Leipzig, 1895, p. 2

exegetes as an exponent of the femme fatale archetype, Karl Schönherr's female character is much more than a frivolity. She is a woman wounded in her pride who decides to put love aside and take revenge on the two men who traded her. In the end, one is dead, the other is in prison, and the woman inherits the house. What at first appears to be a typical love triangle drama is, upon closer inspection, much more. It is about authority and assumption, about the rules of a game imposed by the man, from which, in the end, the woman manages to free herself.
Frau Suitner (1922) brings to the fore the drama of a merchant who worked hard to fulfill a dream for her husband and herself: a life without worries and, above all, without debts. Anna Suitner has only one regret - that she doesn't have a child. Despite the heartache, Mrs. Suitner makes one last sacrifice for her husband - hiring a young, capable girl to be his companion after he is gone. Many flattering adjectives - "dense, noble and mature""[9]- have been used to characterize this silent drama of a hard-pressed woman.

Unlike his compatriot Arthur Schnitzler, Karl Schönherr preferred to set his plays in the provincial environment and describe real-life crises. The Austrian playwright and poet Anton Wildgans (1881-1932), in a letter addressed to Schönherr in 1927 drew this parallel. Wildgans observed the natural way in which Schönherr managed to make human dramas subjects of interest. Without forcing anything, the playwright-physician manages to make human suffering and happiness eternal subjects. The naturalness of his pieces is conferred by the truthfulness of the subjects and a moderate aestheticism.
It was much harder for Karl Schönherr to relive and paint the traditional lands while living in hectic Vienna.[10] What united the two Austrians was the field of medicine as their first career choice, but also their passion for literature. Schönherr wrote numerous dramas that had doctors as central characters or were placed in the environment so familiar to the Austrian doctor, but those that propelled him into the elite of writers were those focused on the human condition, on the unveiling of provincial morals and on general human flaws .

For Karl Schönherr naturalism was a way to break away from conservative literature that idealized life in the province. The ankylosed forms of late 19th century literature had to be countered by a realistic vision. And doctor Schönherr was a trailblazer in this regard. His long history of working with people gave him a form of knowledge of human psychology that other writers lacked. Direct contact with human nature gave the Austrian doctor the tools to probe the abysses of consciousness. The small communities described by Schönherr are the perfect setting where we can witness the unfolding of the most tragic events.

Negative energies suppressed by social conventions emerge in moments of major tension. Social conventions imposed on members are just a trap under which all individual frustrations accumulate. Those who have not exercised the verticality of their views will fall the first victims when the veil is thrown aside. Everything that has been forcibly hidden comes out when a boiling point of consciousness is reached. Hard times, however, allow the good to be sorted out from the bad and the flaws to be revealed. Conflicts initially kept under control end up exploding and the outlet is murder, betrayal or suicide. In Schönherr's dramas silence is much more dangerous than violence. For once the crisis has arisen there are ways to repair the damage for a while, silence is dangerous because of what it hides “His conspicuous quality, personal and literary, was his independence and inaccessibility (…) sturdy an rugged, straightforward and brusque, but withal with a soft heart in his breast, he possessed a sense of humour and an understanding of the problems and conflicts of the human soul.”[11]

[9] Vinzenz Chiavacci, *Karl Schönherr and his time* (note 9), p.112
[10] *Schönherr's 60th birthday speech in: Schönherr, Karl, Stage Works II, Letters, Documentation*, Edited by Franz Hadamowsky. Kremayr & Scheriau, Vienna 1974, p.629
[11] Max Lederer, *Karl Schoenherr 1867-1943*, *Books Abroad*, vol. 18, no. 1, 1944, p. 23, JSTOR, http://www.jstor.org/stable/40084135. Accessed 3 Jan. 2025

The 1920s bring serious economic instability. The number of the poor is increasing and hunger is taking over the already war-torn society. *Hungerblockade* (1925) brings this tragic period to the fore. The British naval blockade of Germany and Austria led to the drastic reduction of economic exchanges and the starvation of the populations. Schönherr's play brings up how people's morality is annihilated when it comes to survival. The central character, Dr. Glatz, struggles with both practicing his profession and supporting his daughter.

In the early part of his life, Karl Schönherr's work was perceived as a response to l'art pour from the point of view of art, seen as a counterpoint to the aestheticism of urban literature and the writing style of the Symbolists and Impressionists. In the interwar period, however, the doctor's work falls into a shadow cone. In the 1930s, he went to Stams more and more often. Initially, he stayed at the Cistercian convent, where he was provided with a few rooms in the princely wing. His native Tyrol has always offered the doctor an ideal place to relax. However, Schönherr places the action of his dramas in the context of an unspecified province.

Interhuman conflicts are the focus of the playwright and less the descriptions of nature that play only a background role for the doctor. The fact that his pieces cannot be precisely located is an explanation for the success they had with a wide European audience. Archetypal, the setting of dramas can be placed anywhere. Hence the feeling of universality which is conferred, in addition, by themes concerning the imperfections of human nature wherever it may be.

Plays set in large urban agglomerations did not have the same success with the public as those that addressed issues of conscience. The Austrian poet Peter Rosegger (1843-1918), raised like Schönherr in the Alpine landscape, appreciated the doctor sincerely. The concise, eloquent in every word, and robust manner in which Schönherr wove the action of his dramas filled Peter Rosegger with admiration.

Visual artist,[12] as Anton Kuh called him, Schönherr has the rare ability to create atmosphere and outline characters with simple touches or even silence. The Austrian doctor also received criticism from literary critics. He was accused of regionalism and of preferring a nationalist tone. The definite skills as an analyst and observer of human nature helped Schönherr to construct realistic and perennial stories. The naturalness with which he congealed complex characters gives the impression of living human figures. The simplicity of the construction brings with it the ancient stories

What characterizes the physician and playwright Schönherr is his deep understanding of human nature. Drilling into the processes of consciousness would not have been possible without the experience gained during his time as a doctor. The hardness of his dramas corresponds to his own harshness of character because “Schönherr never made concessions or compromises against his convictions. He did not belong to any literary group or school or clique, probably not to any political party, though his leanings, if we may draw a conclusion from his writings, were distinctly democratic. It is clear from his work that he was a lover of his fellow men.”[13]

[12] Anton Kuh, *Works*, Edited by Walter Schübler. Volume I (1908-1918), Wallstein Verlag, Göttingen 2016, p.458
[13] Max Lederer, *Karl Schönherr, 1867-1943*, Books Abroad, Norman, Okla. Vol. 18, Iss. 1, Winter 1944, p. 23

BIBLIOGRAPHY

1. Chiavacci, Vinzenz*, Karl Schönherr and his time (note 9)*
2. Kohl, Katrin Maria; Fuchs, Anne; Krobb, Florian; Robertson, Ritchie *A History of Austrian Literature 1918-2000*, Camden House, 2006
3. Kuh, Anton *Works, Edited by Walter Schübler. Volume I (1908-1918), Wallstein Verlag, Göttingen 2016*
4. Lederer, Max *Karl Schoenherr 1867-1943, Books Abroad, vol. 18, no. 1, 1944, p. 23, JSTOR, http://www.jstor.org/stable/40084135. Accessed 3 Jan. 2025*
5. Musil, Robert *Tagebücher*, Adolf Frisé. Reinbek bei Hamburg, Rowohlt Verlag, 1983
6. Pyrah, Robert *The Burgtheater and Austrian Identity. Theatre and Cultural Politics in Vienna, 1918-38* (Oxford: Legenda, 2007), Chapter 5: *'Neo-Historicism and the Rise of the Right: Representations of Austrian History on the Viennese Stage, 1929-1933'*
7. Radu, Mirela *The temptation of psychoanalysis and German literary modernism-Arthur Schnitzler*, in *Journal of Romanian Literary Studies*, no. 39/2024
8. Schönher, Karl *Tiroler Marterln für abg'stürzte Bergkraxler*, Leipzig, 1895
9. Schönherr, Karl *Schönherr's 60th birthday speech in: Schönherr, Karl, Stage Works II, Letters, Documentation*, Edited by Franz Hadamowsky. Kremayr & Scheriau, Vienna 1974
10. Von Handel-Mazzetti, Enrica und Schönherr, Karl *Gedanken zum neuesten Literaturstreit*, Berlin, 1911

INTERTEXTUALITY AND CREATIVITY: A.S. BYATT'S POSTMODERN STORIES

Cristina Mihaela Nistor
Assoc. Prof. PhD, National University of Science and Technology „Politehnica" Bucharest

Abstract: Intertextuality, a term coined by Julia Kristeva, came into existence the moment literary critics and theorists realized that things, in general, and language and imagination, in particular, are never created ab nihilo. With postmodern writers, intertextuality has become a particularly useful instrument by means of which many goals could be achieved: writers would take old stories, dust them off, rewrite them, and reinterpret them at the same time, putting their own stamp on the respective texts while giving them a new lease on life. British contemporary author A.S. Byatt, who was fond of inquisitive and imaginative readers, went one step further: she would create texts that stimulate readers by mocking and challenging them. Byattian narratives rely heavily on intertextuality, heteroglossia and metanarratives – that is why deserving readers are always rewarded for their perseverance by the discovery of layers upon layers of texts and meanings, waiting patiently to be decoded. In view of all that, my paper aims to analyse some of the Byattian texts in which fictional characters get a makeover. By following the fantastic thread of the narratives, I will focus on the features and techniques that A.S. Byatt uses in in her endeavour to transform popular stories into postmodern metatexts and write herself in these postmodern tales.

Keywords: Byatt, intertextuality, fiction, tales, postmodern reinterpretations

Introduction

In all artistic manifestations, intertextuality has become nowadays a sine qua non ingredient for those authors who are in pursuit of intelligent audiences, and, therefore, use and abuse the technique in their artistic work. From the rise of the postmodern sun, there has been an explosion of imagination and a newfound narrative productivity, where motifs, techniques, and themes are interwoven in a textual fabric that comes to life with the help of old characters that are dressed in new clothes. Throughout the artistic domain – music, cinema, as well as in literary productions – the audience's previous encounter with similar content is paramount for the correct understanding of the respective work of art.

In literature, intertextuality has become a particularly useful instrument by means of which many goals could be achieved: writers would take old stories, dust them off, rewrite them, and reinterpret them at the same time. It goes without saying that all those authors would put their own stamp on the respective texts while giving them a new lease on life. In both her novels, fairytales and short stories, British author A.S. Byatt would go one step further: she would create texts that stimulate her readers by means of mocking and challenging them. As she herself declared every time and everywhere she would have the chance – in her own books of criticism, in interviews, or on her own webpage[1] - she was fond of inquisitive and imaginative readers, and her books crave that type of readers. All Byattian texts rely heavily on intertextuality, heteroglossia and metanarratives – that is why the writer would reward her deserving readers for their perseverance, and she would allow them to decode the meanings of her intricate textual conundrums.

[1] A.S. Byatt's webpage included, in 2005-2012, the author's own opinions on and statements about some of her novels, referring to various aspects that had led to their coming into being. At present, those thoughts, interviews, etc. are no longer on the webpage.

Taking all that into consideration, the aim of the present paper is to analyse some of the Byattian texts in which fictional characters get a makeover and, at the same time, to point out some of the instances where the author interspersed a few details of her own personal life in the literary fabric. For that, I have selected characters, scenes and texts from *The Story of the Eldest Princess*, *The Glass Coffin*, *Babel Tower*, and *Ragnarök*. While following the fantastic thread of the four narratives, I will focus on the features and techniques that A.S. Byatt used in in her endeavour to transform popular stories into postmodern metatexts. At the same time, I will also demonstrate how Byatt adroitly maneuvered her texts into describing, here and there, parts of her own life history – thus, literally transforming autobiographical snapshots into postmodern works of art.

The journey from the old texts to the new will follow the order of the books A. S. Byatt published, as I consider it is relevant for the way the writer's ideas came to mind, as well as for the way her interests changed as time passed: the story *The Glass Coffin* (1995), *Babel Tower* (1996), *The Story of the Eldest Princess* (1995), and finally *Ragnarök: The End of the Gods* (2011). In fact, since Byatt's celebrated novel *Possession* (1990) encompasses in its textual puzzle a series of fairy tales that were at a later date published individually – such as *Gode's Story* and *The Glass Coffin* – in the collection of the five fairy-stories titled *The Djinn in the Nightingale's Eye*[2], the present paper will refer to that novel as well.

I. Intertextuality: brief overview of the term

Coined by Julia Kristeva (1980), the term *intertextuality* is suggestive of many texts coming in contact and influencing each other. Kristeva's predecessor, Mikhail Bakhtin, was concerned with the social contexts within which words are produced and exchanged, and he thus expounded the theory according to which the relational nature of the word stems from the word's existence within specific social sites, specific social registers, and, respectively, specific moments of utterance and reception of the word. The term Bakhtin (1979) found and considered apt to appropriately express his idea of utterance is *dialogism*, a term that he coined as a precursor of Kristeva's intertextuality. The latter defines intertextuality as an "intersection of utterances taken from other texts; transposition in speech communicative of previous or synchronic utterances; polyphonic text; multiplicity of codes levelling out one another" (Kristeva 1980: 316). Another celebrated narratologist, Gerard Genette, redefines and further refines Kristeva's term as five-pronged hypertextuality, intertextuality, metatextuality, paratextuality and transtextuality (1982).

Still, when pondering upon the roots of the concept that we call intertextuality, one must go back to Roland Barthes' *The Death of the Author*, published at the end of the 1960's. In his 1968 study, Barthes suggests that no authors' words originate from their own unique consciousness, but from a permanent process of reading and re-writing. In other words, one's authorial position is replaced by that of a compiler or organizer of certain possibilities that are pre-existent within the language system. Furthermore, Barthes states in his study S/Z (1970) that there are certain intertextual codes that help and inform one's reading, and the actual understanding of the read material depends heavily on their déjà-lu material. Here, Barthes remarks on the nature of the reader as a representative of intertextuality: "the I is not an innocent subject that is anterior to texts […] the I that approaches the text is itself a plurality of other texts, of infinite or, more precisely, lost codes (whose origins are lost)" (Barthes qtd. in Culler 1981: 113). In view of the subsequent evolution of literature, we may state that Barthes had an immense contribution to narratology with respect to the role of the reader in the production of anti-monologic texts. With Byatt, an avid reader herself as well as a very

[2] In the collection, *The Story of the Eldest Princess* is included as the third story.

productive writer, the idea of the writer defined as a reader reformed informs all her texts, as the two narrative roles go hand in glove.

II. Intertextual encounters

This study tries to follow a thread of its own, starring a reader that is constructed very much in Byatt's own image. All her characters are readers, just like herself, people for whom the life of the mind equals their own identity. Thus, the journey starts with the beginning of a romance, where the reader cleverly chooses his path and is romantically rewarded as well (*The Glass Coffin*). Then, it presents the reader with a dystopia and the dissolution of a marriage – with intertextual interventions all over the place (*Babel Tower*). The third part will portray a return of the to state of unmarried bliss, with a princess that knows her own mind and writes her own story (*The Story of the Eldest Princess*). Finally, with *Ragnarök: The End of the Gods*, Byatt discusses intertextuality and life choices under the pressure of WWII.

II.1. *The Glass Coffin*

This story comes first in this study because both chronology and the writer's creativity place it at the forefront of Byatt's intertextual narratives. Inserted in *Possession* (1990) as one of the stories told by the characters, *The Glass Coffin* is a frame narrative that accomplishes a double feat: it mirrors the primary narrative (of the novel), and it rewrites at least one classical tale, the Grimm Brothers' *The Gallant Tailor*.

Theorist Mieke Bal explains the phenomenon of interdependence between stories woven within the fabric of other stories, labelling the web resulted as an end-product as *frame narratives*: "narrative texts in which at the second or third level a complete story is told" (52). For clarification of the term, she uses the classical example of the story cycle of the *Arabian Nights*. In the case of the novel *Possession*, Bal's theory of *frame narratives* appears to explain all second-degree narratives (Genette 1980: 231) as intertexts that complete or explain the diegesis (or first-degree/primary narrative). In her study, Mieke Bal enlarges upon the types of relations between primary fabula and embedded fabula, and explains the most complete and interesting one, i.e. *mise-en-abyme*:

This phenomenon (the embedded text presenting a story that resembles the primary fabula) is comparable to infinite regress. In French the term is 'mise en abyme'. […] In literature, however, we have to do with infinite regress in the medium of language. […] What is put into the perspective of infinite regress is not the totality of an image, but only a part of the text, or a certain aspect. To avoid needless complications, I suggest the term 'mirror-text' for 'mise en abyme'. (Bal 1985: 57-8)

In Byatt's *The Glass Coffin* (our embedded story here), there are elements that re-organize the so-called 'canonical' narrative, and transform the classical story into a postmodern one. What is more, the act of rewriting the story operates changes creatively: it enriches the first text[3], and, at the same time, it creates a separate narrative[4] that mirrors another, more important text (*Possession*). The reinterpreted tale stands, in fact, both for itself and its source (the Grimms' story), and for the Victorian story and the postmodern one in *Possession*.

Byatt's rewriting of the fairy tale presents readers with a beautiful fair-haired princess who is rescued by a little tailor from the glass coffin where she has been imprisoned by an evil wizard. In *Possession*, readers are encouraged to establish different connections between fairy tale characters and the characters in the novel. First, Roland, the main male character of the novel, is made to resemble closely the protagonist of the fairy tale: not a prince, but a humble "little tailor, a good and unremarkable man" (Byatt *Possession* 65), in search of work. We have

[3] a new version of the Grimm Brothers' story
[4] the second text as a first version of itself

here a framed wonder tale, with influences of French (Charles Perrault's *The Sleeping Beauty*) and Arabian (*The Arabian Nights*) origins that enrich the German tale.

The frame story of *The Glass Coffin* involves this resourceful tailor who is rewarded for his good conduct with a choice of three gifts by a "little grey man" (Byatt 1990: 67) across whose forests he comes while looking for work. The conventional tale is creatively twisted when the third gift is presented: a glass key. The tailor's choice for that particular gift has a reasonable motivation, that depicts the character as an intelligent and subtle man: "he was a craftsman, and could see that it had taken masterly skill to blow all these delicate wards and barrel, and because he did not have any idea about what it was or might do, and curiosity is a great power in men's lives." (67).

If we compare the original tale and Byatt's version of it, we may easily notice the differences. Thus, while the Grimm's German little tailor is a cunning action man, who tricks and kills ogres and other monsters, Byatt's English little tailor is a craftsman who shows interest in stories and is capable of analysing both his existential and narrative situation. The latter draws a parallel between his situation and other similar situations encountered in books he has read – which makes us realize that Byatt's tailor is, in fact, a reader who happens to have an adventure, not an adventurer who occasionally reads books.

Although tailored after the canonical fashion of a German wonder tale, *The Glass Coffin* is given a very strong English national flavour, that may be recognized in the numerous ironic references to Victorian (or, simply English) behaviour or courtship manners. For example, once the beautiful lady's tale is unfolded and the question of the promised reward (her hand in marriage) raised, the two protagonists are shown "disputing, politely, the moral niceties of their interesting situation" (74). The little tailor knows the script but improvises by departing from the heroic (German/standard) attitude and suggesting a feminist (postmodern) twist: the Princess is free to stay single if she so wishes: "why you should have me, simply because I opened the glass case, is less clear to me altogether" (74). The narrator in *Possession* (Christabel) interferes here, to explain to her narratee:

And you may ask yourselves, my dear and innocent readers, whether he spoke there with more gentleness or cunning, since the lady set such store on giving herself of her own free will, and since also the castle with its gardens, though now measurable with pins and fine stitches and thumbnails and thimbles, were lordly and handsome enough for any man to wish to spend his days there. (74)

As stated above, Byatt expresses here, by means of her character's opinions and choices, not only English niceties, but also feminist, postmodern ideas of emancipation, that are understood and respected by an understanding male character, who does nothing to impose his will upon the heroine. That is another imaginative example of intertextuality, which refers to ideas and trends that belong to the 20th and 21st centuries, and are inserted, as possibilities, in the imagined Victorian tale.

In terms of the canonical happy ending expected by all devoted fairy tale readers, the rewriting of the Grimms' story has its novelty, and Byatt surprises us again when she ends the story somehow unconventionally. Thus, her hero does live happily ever after together with his lady, but he allows his wife the pleasure of going hunting with her brother and he 'stays by the hearth' (Byatt *Possession* 76), which is a housewifely attitude. Nevertheless, he remains an artist, as a craftsman is nothing without the exercise of his craft. So he ordered to be brought to him the finest silk cloth and brilliant threads, and made for pleasure what he had once needed to make for harsh necessity. (Byatt Possession 76)

Intertextuality triggers a reconsideration of the relation narrator-narratee in *Possession*, where one may identify at least two types of narrators and narratees. The novel has a narrator that speaks in Byatt's voice, and addresses her speech to a fictional narratee, whereas *The Glass Coffin* has Christabel LaMotte as the narrator, and Roland as the narratee. In good postmodern

tradition, *The Glass Coffin* rewrites many stories into a non-canonical wonder tale; moreover, the strategic position of the tale in the middle of a very intricate novel invites at least two readings. The first one is analeptic[5], and refers us to the original tale by the Brothers Grimm; the second, more important one, is the proleptic reading, that throws light on the evolution of characters in the novel. Thus, we can interpret the Victorian tale by imagining each character as being replaced by the similar one in the fairy tale.

A resourceful intertext in the intricate intertextual web of *Possession*, Byatt's *The Glass Coffin* is far more than a shadowy replica of a classical fairy tale; actually, it exhibits all signs of a creative and enriching rewriting of the norm. As a postmodern text, this fairy tale makes no exception to the rule. With multiple interpretations invited by the mirrored texts, with influences of French and Arabian origin, with a strong national flavour, a half-unexpected ending and possible proleptic readings, *The Glass Coffin* requires a very attentive and sharp reader/audience, able to decipher the layers upon layers of meanings placed in the narrative by a very resourceful and intelligent narrator.

II. 2. *Babel Tower*

Babel Tower is to be discussed second here for reasons that refer more to a logical explanation of Byatt's own life of the mind than to a chronological journey through her narratives. On her webpage, consulted in 2012, Byatt provided her readers with accurate information for the correct decoding of the message she had meant to encode in *Babel Tower*: Babel Tower was planned to be a novel about language, a novel about the ways in which language distorted, created, changed life and the social world. My immediate experience of the 1960s was that 'closed' languages were proliferating, sociological and political languages, the riddles of death of god theology and Laingian psychiatry, the closed group worlds of the hip and the cool, the interest in silence and the impossibility of speech – Zen Buddhism, *Waiting for Godot* and *Endgame*. (http://www.asbyatt.com/oh_Babel.aspx)

In a few words, Byatt herself specifically told her readers what kind of book she had written for them and herself: a book about the way life is distorted by language and, eventually, changed (for the better or, more likely, for the worse). Contemporary readers may recognize here one of the postmodern strategies of thinking (and writing) a text: the author chooses language as an aporetic means of communication. On the one hand, language helps characters deliver and receive messages to and from each other. On the other hand, because of the multiplicity of (various) meanings hidden under the surface of one simple message, that same language may very well mislead a few recipients of that message.

In *Babel Tower*, the plot manages a double feat: it mirrors a very personal reality, and, at the same time, it seems invented for the mere sake of language. Byatt confessed on her web page that the roots of the novel are to be traced back in her own life experience, but all real events have been treated as potentially imaginary facts, that re-construct another text, a dystopian one, though still bearing the mark of credibility.

My plot came to me when I was thinking about the way in which the writing of a Divorce petition was the exact opposite of trying to write an exact novel – it was distorted, one-sided […] I thought of a public and a private trial running concurrently – both concerned with private, hidden life in its public aspect, both language laid on language, in rising degrees of artificiality, descriptions of descriptions of the indescribable. In the 1960s I had a confused and wild first-hand experience of law-courts and the new narratives they make in people's lives. (http://www.asbyatt.com/oh_Babel.aspx)

Byatt projected *Babel Tower* in the 1960s for more reasons than one: that was the time of her personal experience of law-courts, but it was also the time of major changes in people's

[5] Reminding one of former readings

attitudes, which materialised, mostly, in artistic manifestations and spiritual diversity. Literary products, however, were on trial for obscenity and the jury judging them had no literary or theoretical expertise, which automatically condemned those works to a tragic fate.

In the light of Byatt's confession, we could (wrongly) draw the conclusion that the novel is nothing else but her autobiographical narrative of the 1960s, only rendered in the third voice. What saved *Babel Tower* from such simplistic categorisation was the technique Byatt adopted in order to achieve her artistic goal: she resorted again to the "parallel universes" (Underwood) strategy and created the '*intradiegetic – heterodiegetic*'[6] (Genette 248) narrative of *Babbletower* inside *Babel Tower*. Nevertheless, both diegetic and metadiegetic narratives evoke dystopian pictures that are emblematic of the postmodern condition.

The choice of the character that represented Byatt is also relevant for our study here. In the dystopia of *Babel Tower*, Byatt re-imagined the two famous characters created by Lewis Carroll, and gave them attributes and postmodern characteristics, which do not nowadays render them unrecognisable in the reader's sharp eye. What is more, as a special measure against any possible misreading of her female character, Byatt offers her reader, from the very beginning of the book, a picture of Frederica Potter which is similar to that of Alice. If one is to consider Frederica as a character constructed in Byatt's image, we have a complete picture of Byatt herself looking in the mirror and seeing Alice looking back at her. With Frederica Potter, things are simply put: she experiences boredom, loss of interest in most things in life, as well as an acute sense of one's false identity – all good reasons for the character to escape her husband's dystopia: a Blue-beard's Castle. Just like Carroll, whose bored Alice feels she has to run after the white rabbit, if she wants to have any fun[7] in life, Byatt imagines a Frederica who needs freedom and a change of scenery, in order to escape the 'bad place' and remember what it feels like to be alive and thinking.

As in most scenes presented in *Alice in Wonderland*, the major theme in *Babel Tower* – echoed in *Babbletower*, the metadiegesis – is the battle to maintain one's own existential identity in the face of attempts by other forces to appropriate it. Here, as elsewhere, dystopia equals loss of identity. In *Alice in Wonderland*, the heroine puzzles, "if I'm not the same, the next question is, Who in the world am I?" (Carroll: 24). She then tries to find out the answer to that question by remembering things – as she sees herself as an intelligent child, different from Ada or Mabel – and ends up deciding that she will choose to be whoever she pleases: "Who am I then? Tell me that first, and then, if I like being that person, I'll come up: if not, I'll stay down here till I'm somebody else" (Carroll: 25).

In a similar manner, Frederica is depicted as unrecognisable by one of her friends, "she is in the wrong clothes, in the wrong place, at the wrong time." (Byatt 1996: 3). At the beginning of her adventure, her search for identity, when she thinks of something, she dissociates herself from her head: "Frederica's head says things" (80). Even her old character, felt as lost, seems alien to her: "I am getting back my ambition but I've no idea what to do with it" (223). Moreover, she fears her son's fate is intertwined with her success in recovering her old self: "I can't care for him if I'm not *myself*" (idem: 253). Still, just like Alice, Frederica rejects dystopia and absurdity: she still "thinks she is someone" (255) and starts to analyse herself to see who she has become and what she has to do to become herself again (equivalent

[6] The third of the four paradigms defined by Genette as 'basic types of narrator's status' (248)

[7] Let us remember that Alice was trying to read something—which was a failed act: Alice was beginning to get very tired of sitting by her sister on the bank, and of having nothing to do: once or twice she had peeped into *the book her sister was reading*, but it had no pictures or conversations in it, 'and what is the use of a book', thought Alice, 'without pictures or conversation?' (Carroll 11)

to what Alice had to eat or drink in order to get back to her normal height). From Byatt to Frederica to Alice, the whole novel breathes intertextuality, hybridisation and dialogism.

II. 3. *The Story of the Eldest Princess*

With *The Story of the Eldest Princess*, Byatt returned to her favourite themes and plots: readers and female challenges and rivalries in fiction that reinterprets fairytales. This time, the heroine in our story is generically called "the eldest princess", which seems, at first sight, too little information. All Byatt deems to share with her readers is that the heroine is the eldest of three royal sisters, therefore she is the first sent on a mission/ quest. The postmodern reinterpreted version of the story does nothing to improve the eldest princess's experience or reputation, and she does fail in her attempt. Still, the heroine's failure is not the result of the princess's inability to meet the challenges on her quest, but rather an assumed choice – and, here we have the twist where Byatt transforms the classical story into a postmodern one. However, the author remarks upon the necessity of the pattern in a story, and, in an interview in *The Guardian*, she acknowledges Propp's influence on her own way of thinking and writing: As an adult writer I think that my infant synapses grew like a maze of bramble-shoots into a grammar of narrative - part of the form of my neuronal web as linguistic grammars are - and mathematical forms. Vladimir Propp's analysis of the structural forms of the folk tale is exciting because it makes precise and complex something we had already intuited - that the people and events are both finite and infinitely variable. (Byatt 2004)

From the very beginning, the reader is suggested that there is a close connection between the colour of the sky, the birth of the three princesses, and people's idea of normality. Thus, the eldest princess is described as "pale and quiet", and her sky is "a speedwell blue, covered with very large, lazy, sheep-curly white clouds", the second is "brown and active", and, at her birth, "there were grey and creamy mares' tails streaming at great speed across the blue", while the third princess is "bonny and bright and good and grey, of whom everything and nothing was expected." (Byatt 1995: 41). When the third princess is born, "the sky was a perfectly clear pane of sky-blue, with not a cloud to be seen, so that you might think the blue was spangled with sun-gold, though this was an illusion" (*ibidem*). In this perfect world, years later, when the princesses have become young women, the blue of the sky begins to gradually disappear, until, one day, it is completely replaced by "a new sky-green" (*ibidem.*: 42-3).

In the Byattian imaginary world, colours play an important role, as they help define a character, the narrative atmosphere or a certain situation. It is not a matter of coincidence that the eldest daughter is described as pale, because paleness is, in Byatt's world, the sign of the reader or the thinker. A similar case is that of the colour green, which is another of the writer's favourite colours.

The challenge in front of the princesses (or, rather, the eldest one) is to bring back the colour blue. After several other solutions suggested by chief ministers, generals (who proclaimed waging war against a neighbouring country), and priests (who counselled patience, self-denial and the consumption of more lettuce), the one thing they all agree on is the wizard's idea to send someone on a quest. The only advice given is to keep to the Road and always be courteous. The second princess volunteers for the quest, as action suits her character, but she is refused, and the reason why the eldest princess is given this assignment is that "she was the first and could best remember the blue sky." (Byatt 1995: 45). That is how things are settled, and the postmodern adventure of the eldest princess begins.

In *Acknowledgements*, at the end of her collection of fairy stories, Byatt tells her readers that *The Eldest Princess* was, in fact, commissioned by two editors for the Vintage collection of adult fairy stories, *Caught in a Story*: "Christine[8] had the idea that writers should write the

[8] The editor

fairy-tale of their own life, and I have always been worried about being the eldest of three sisters." (*ibidem*: 280). Somehow, one may say that this story is about the writer's fears and the way to overcome them; another view would be that the story helps and encourages young women to have their own way, while avoiding the company of men (a feminist view, in this case). Either way, it seems obvious that postmodernism has taken over, and the eldest princess is shaped in a very contemporary fashion. In this fantasy about herself as a character in a fairy-tale, Byatt takes old elements from classical stories and imagines a new quest for the bird that would bring back the colour blue and, with it, a sense of normality. Thus, the heroine is advised not to leave the Road (which stands for reality) and avoid going into the Forest (the place of adventure and fantastic beings). On her way, she takes a glimpse of an old woman who travels very fast ahead of her, and she is puzzled as to what or who the woman is. When the princess gets tired, she begins to think things over. Byatt tells her readers that "she was by nature a reading, not a travelling princess" (Byatt *op. cit.*: 47). Indeed, from all her readings, the eldest princess has learned that the first royal person sent on a quest must inevitably fail, and be rescued by the third one, who does a perfect job. The fate prepared for her is not something she looks forward to, so, while resting, she sums things up: "She thought, I am in a pattern I know, and I suspect I have no power to break it, and I am going to meet a test and fail it and spend seven years as a stone." (*ibidem*: 48). Her salvation comes from an insect, a Scorpion, who asks for her help, because he has a crushed tail and cannot walk. The dialogue between the two resembles a conversation from Lewis Carroll's *Alice in Wonderland*, a big favourite on Byatt's list. Both the princess and Alice have to be courteous to insects and other various creatures, who, in their turn, help them as much as they can, even if in strange ways.

At this point in the narrative, the eldest princess decides to have her own adventures, if she is doomed to fail anyway; she weighs things first, to make sure she understands all the risks she takes on leaving the Road:

> I could just walk out of this inconvenient story and go my own way. I could just leave the Road and look for my own adventures in the Forest. It would make no difference to the Quest. I should have failed if I left the Road and then the next could set off. Unless of course I got turned into a stone for leaving the Road. (ibidem.: 52-3)

Irregular for fairytales, love interest is absent from *The Story of the Eldest Princess*, and, when the princess appears interested in the songs and/ or looks of the three men she sees or hears – the Hunter, the Fowler and the Woodcutter – the creatures tell her horrible stories about other young women, who fell prey to these men and their charms, only to find their death in the union. For the purpose of this study, we may remark that the journey from romance in *The Glass Coffin* to Frederica' divorce in *Babel Tower* has brought us (and Byatt's alter egos) to the wisdom of *The Eldest Princess*, who remains unmoved by the love temptations she encounters.

When the princess and her travelling companions finally reach their destination, suggestively called the Last House, where the healer they need lives, they are welcomed by the old woman and her creatures, and they all find a cure for their hurts. As expected in a Byattian narrative, the healing process implies the ritual of the ailing creatures' telling the story of their hurts – a modern therapist's method. When the princess tells her own story, she is congratulated by the old woman for both her sense of seeing that she was caught in a story, and her courage to try to change it. Byatt has the old woman state the role of any writer / or storyteller: "we collect stories and spin stories and mend what we can and investigate what we can't, and live quietly without trying to change the world." (Byatt *op. cit.*: 66). Moreover, when the princess remarks that the sky is still green and the blue has not returned, the old woman replies in a very postmodern way: "Why should things be as they always were?" (*ibidem.*: 67), which means that even failure and change are very relative, debatable notions.

At the end of Byatt's postmodern story, the eldest princess is to remain with the old woman, and become a storyteller, which suits her nature best of all. In *The Story of the Eldest Princess*, Byatt manages to prove, once more, what she has always believed to be true about all fairytales, which is that "great stories, and great story-collections, are shapeshifters. (Byatt 2001: 166). Again, from the Brothers Grimm she has taken several stories (such as "The Three Little Birds", "The House in the Forest", to name just two of them) and used them to spin her own postmodern fairy-tale. As everywhere in the narratives analysed here, Byatt's heroine is emulated after the writer herself, and that gives this particular narrative intelligent irony and a good sense of humour.

II. 4. *Ragnarök: The End of the Gods*

With her 2011 narrative *Ragnarök: The End of the Gods*, Byatt's fascination with the Scandinavian mythology surfaces. Although Byatt inserted in the fabric of Possession verses that were allegedly part of the poem *Ragnarök* (written by an imaginary Victorian poet), it is only with the published book that Byatt could finally fulfil her childhood dream and write about the death of the gods. In *Introduction*, Byatt confesses her propensity for "the more than real" that Norse mythology seemed to promise to the young voracious reader that she was at the time: "I never really liked stories about children doing what children do – quarrelling and cooking and camping. I liked magic, the unreal, the more than real. I learned from the Asgard book that even the gods can be defeated by evil." (Byatt qtd. in Tatar 2012, xvii). The refusal to accept the standard child's attitude is, with Byatt, translated into the quest for magic, which is, later in life, re-imagined and fully exploited in novels like *Possession*[9]*, The Children's Book,* or in the reinterpreted myth under scrutiny here, *Ragnarök*.

A. S. Byatt completes her text *Ragnarök* with the author's *Thoughts on Myths* in the last chapter, which makes – once again – readers' mission much easier, since all mysteries are so eloquently unravelled by the author herself in that last part of the book.

Intertextuality saves Byatt's *Ragnarök* from being judged as mere pastiche of the story of the end of the world recounted in the Völuspá[10], because the personal details and incursions in Byatt's personal help make her text ring true and valuable. The author confesses in *Thoughts on Myths* that the Norse story of the end of the gods was her first and only choice when Canongate invited her to (re)write a myth for their series: "I knew immediately which myth I wanted to write. It should be *Ragnarök*, the myth to end all myths, the myth in which the gods themselves were all destroyed." (Byatt 2011: 182).

The process of rewriting a text, in general, and a well-known myth, in particular, as it is the case here, requires a careful process of re-imagining and re-wording the respective text, as well as an equally careful selection from the writer's previous reading of other literary or scientific texts. That is why, in *Ragnarök*, although Byatt does not write the text in the 1st person but pretends to keep her distance from that young innocent self by recounting facts, feelings and thoughts in the 3rd person, the view taken by "the thin child" makes the reader think about what Gerard Genette calls "the function of attestation". In his study *Narrative Discourse*, in the chapter in which he defines and discusses autodiegetic narratives, narratologist Gerard Genette remarks on the importance of the emotional and intellectual relationship between a narrator who is also the hero of the story and the events recounted by that narrator. Genette defines that function as "the one accounting for the part the narrator as such takes in the story he tells, the relationship he maintains with it – an affective relationship,

[9] In *Possession*, one of the characters, Victorian poet Randolph Henry Ash, is depicted as being fascinated by Norse mythology and writing an epic poem entitled *Ragnarök*, which represents Byatt's first published version of the famous Scandinavian myth, produced and presented in a ventriloquist's voice.

[10] *Völuspá*, which is translated from the Old Norse as "Vala's Prophecy" or "Sibyl's Prophecy", is a poem consisting of about 65 short stanzas on Norse cosmogony, the history of the world of gods, men, and monsters from its beginning until the Ragnarök.

of course, but also a moral or intellectual one." (Genette 1980: 256). The thin child is a focalizer of the events she witnesses, a young, innocent version of Byatt herself.

Although this text is not supposed to be about love, marriage, divorce or romantic choices, still there are hints that refer to the unfortunate condition of a woman reader who is sentenced to the role of a wife and mother. Thus, in the chapter titled *The Thin Child in Peacetime*: "She [the child] had stored Ragnarök against the time when it would become clear that her father would not come back." (167), which sounds tragical, but somewhat logical. Still, against all odds, the father survives and Byatt has to explain to her readers that the father's survival triggers, in the thin child's new reality which was peacetime, the mother's "fall into the quotidian" (Byatt 2011: 168), or her symbolic death: "The long-awaited return took the life out of the thin child's mother, the thin child decided many years later. Dailiness defeated her." (170). As Byatt herself came to discover during her first marriage, a thinking, ambitious woman who gradually and unwillingly turns into a housewife for the sake of her family, will most likely die inside, and perceive her own home as a suffocating space from which there is no escape[11]. The idea of the post-war home as a cage or a dungeon for the British women is depicted in Byatt's *Ragnarök* in the fragment where the little girl compares the status of her parents in peacetime and comes to a conclusion: "The thin child came to identify the word 'housewife' with the word 'prisoner'. Fear of imprisonment haunted the thin child, although she did not quite acknowledge this." (170).

III. Conclusion

Byatt's stories, whether included in the bigger frame of a novel or published individually, use intertextuality to explore themes such as the relationship between language and reality, the interplay between history and fiction, and the nature of storytelling itself. By writing herself in her narratives, Byatt used intertextuality for multiple purposes, not only referencing other texts but also engaging in a dialogue with them. She often reinterpreted and reimagined classic works, an approach that allowed her to comment on the act of writing and the role of the author, as well as to critique and celebrate the literary tradition.

In conclusion, this study has demonstrated how A.S. Byatt masterfully employs intertextuality to transform conventional narratives into rich, postmodern texts. Byatt's narratives are proof that texts could be not merely retellings of old stories, but intricate tapestries woven with references to other texts, patterns, motifs, and social discourses. This technique not only enriched her storytelling but also engaged – or are still engaging – readers in a dialogue with the broader literary and cultural context. Byatt's work exemplifies the power of intertextuality to explore complex themes such as the relationship between language and reality, the interplay between history and fiction, and the nature of storytelling itself. The author's ability to reinterpret and reimagine classic works offers new perspectives and insights, making her narratives a rewarding experience for readers who appreciate the layers of meaning that emerge from this technique. Ultimately, Byatt's use of intertextuality enhances the complexity and richness of her narratives, solidifying her place as a significant figure in contemporary literature.

[11] A similar view of disappointment with gender roles was also expressed clearly in Byatt's *Introduction* to her own book *The Shadow of the Sun*, reprinted in 1991.

BIBLIOGRAPHY

1. Alban, Gillian. *Melusine the Serpent Goddess in A.S. Byatt's Possession and in Mythology*. Lanham: Lexington Books, 2003.
2. Allen, Graham. *Intertextuality* (2000). London: Routledge, 2005.
3. Bakhtin, Mikhail. *The Dialogic Imagination* (1981), translated by. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: University of Texas Press, 2004
4. Bakhtin, Mikhail. *Speech Genres and Other Late Essays* (1979), translated by Vern W. McGee. Austin: University of Texas Press, 1987.
5. Bal, Mieke. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative* (1985). Toronto: Toronto University Press, 1999.
6. Barthes, Roland. *Image Music Text* (1977), translated by Stephen Heath. London: Fontana P, 1993.
7. Byatt, A. S. *Ragnarök. The End of the Gods*. Edinburgh: Canongate, 2011.
8. Byatt, A. S. *Babel Tower*. London: Chatto & Windus. 1996
9. Byatt, A.S. (Introduction). in Tatar, Maria (ed) *The Annotated Brothers Grimm*, W. W. Norton & Company, 2012
10. A.S. Byatt Home Page. http://www.asbyatt.com/Onherself.aspx, accessed on September 20th 2009
11. Byatt, A.S. *The Djinn in the Nightingale's Eye*, Vintage, London, 1995
12. Byatt, A.S. *On Histories and Stories*. London: Vintage, 2001
13. Byatt, A.S. *The Shadow of the Sun*, Harcourt Brace, London: 1992
14. Byatt, A.S. *Possession: A Romance*, Vintage, New York, 1991
15. Byatt, A.S. *The Children's Book*, Chatto and Windus, London, 2009
16. Byatt, A.S. "Stories of sleeping princesses", The Guardian, Saturday January 3, 2004 http://www.guardian.co.uk/books/2004/jan/03/sciencefictionfantasyandhorror.fiction
17. http://books.guardian.co.uk/review/story/0,12084,1115048,00.html ,consulted 24th May 2009
18. http://www.asbyatt.com/Onherself.aspx , consulted on 20th June 2012
19. Carroll, Lewis. *Alice's Adventures in Wonderland*, Penguin Books, London, 1994
20. Cuddon, J.A. *Dictionary of Literary Terms and Literary Theory* (1977). London: Penguin Books, 1999.
21. Culler, Jonathan. *The Pursuit of Signs* (1981). London: Routledge, 2001.
22. Currie, Mark, ed. Metafiction. London and New York: Longman, 1995.
23. Grimm, J.L.C. & W.C. *Grimm's Fairy Tales*, Wordsworth Classics, London, 1993
24. Gauthier, T. (2006). *Narrative Desire and Historical Reparations: A.S. Byatt, Ian McEwan, and Salman Rushdie* (1st ed.). Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203959305
25. Genette, Gerard. *Narrative Discourse: An Essay in Method* (1980). Ithaca: Cornell University Press, 1983.
26. Propp, Vladimir. "Morphology of the Folktale", Rivkin, Julie and Ryan, Michael.Literary (eds.) *Theory: An Anthology*, Blackwell Publishers, Oxford, 1998
27. Underwood, Ted. Stories of Parallel Lives in *Representations*, No.85, Winter 2004, University of California Press, p.1-20.

THE FIRST MANUAL OF ROMANIAN LANGUAGE FOR FOREIGN STUDENTS BY PROFESSOR V. MIRCESCO/ VASILE ALECSANDRI

Luiza Catrinel Marinescu
Assoc. Prof. PhD, Institute of Romanian Language, Bucharest

Abstract: The present study aims to reread in a contemporary key one of the first Romanian grammars Grammaire de la Langue Roumaine par V. Mircesco précedée d un aperçu historique sur la langue roumaine par A. Ubicini, Paris, Maisonneuve et Cie, Libraires éditeurs, 15 Quai Voltaire, 15, 1863 intended for the use of foreign students, made by two personalities of the nineteenth century: A. Ubicini and V. Alecsandri, who signed with the pseudonym V. Mircesco. The study is a specific analysis of how the grammar and its historical context are interpreted now compared to the past. A key part of the rereading might be how the original grammar viewed the Romanian language, and how that approach is different from modern understandings of the language. The pedagogical aims intended for foreign learners, suggests a focus on making the language accessible to those who were not native speakers. The study looks at how effective this approach was, and whether the pedagogical methods used in the grammar (e.g., explanations, examples, exercises) would still be relevant today or if there are more effective ways to teach Romanian to non-native speakers. Both V. Alecsandri (Mircesco) and A. Ubicini were influential figures in 19th-century Romania. Their perspectives on language might reflect the political, cultural, and intellectual currents of the time. The study examines their role in shaping the image of Romanian as a language that could be both modernized and standardized, perhaps in the context of a broader European linguistic movement. From comparative linguistic analysis, a modern interpretation includes examining the role of language standardization processes in the 19th century, which were aimed at shaping a national language, and how those processes might be seen differently today. The study likely provides a modern analysis of how the Grammaire de la Langue Roumaine both reflects and shaped the historical and linguistic context of the time, and contrasts it with contemporary views on the Romanian language.

Keywords: Vasile Alecsandri. Abdolonyme Ubicini, Romanian Grammar's Approach for Foreign Students.

Each book of Romanian grammar is a message of an author time, to the time of tomorrow. Each grammar book is a reflection of its time, not just a linguistic tool, but also, a historical and cultural artifact. The way grammar is structured, the linguistic choices made, and even the terminology used in these works can provide insights into the social, political, and intellectual climate of the period in which the book was written.

Many Romanian grammar books, particularly from the 19th and early 20th centuries, were written during a period when Romania was striving for national unity and modernization. These works helped establish a standardized version of Romanian, which was crucial for nation-building. In this context, these grammars weren't just teaching the language—they were reinforcing cultural identity and a sense of belonging to a unified nation. As we saw with figures like Jean Alexandre Vaillant, Abdolonyme Ubicini, and Vasile Alecsandri, grammar books often reflect the cross-pollination of ideas between Romania and Western Europe. The Romanian language's Latin roots and the influence of Slavic, Turkish, and Greek cultures are often discussed in these works. This interplay between languages and cultures speaks about the intellectual exchanges happening at the time.

The evolution of Romanian grammar books also reflects changes in the language itself. Over time, Romanian has undergone significant transformations, including shifts in phonetics, morphology, and syntax. Early grammars like Vaillant's *"Grammaire de la langue roumaine"* focused on documenting the language, as it was spoken in the 19th century. Later textbooks, as

the language evolved, addressed these changes, adapting to a more modern linguistic framework, while still preserving elements of the past.

In 19th century, French authors, intellectuals, and scholars have had several reasons for learning and studying the Romanian language, both historically and more recently. Their interest often stemmed from a combination of linguistic curiosity, cultural engagement, intellectual exchange, diplomatic and geopolitical factors. One of the key reasons why French authors and scholars have been drawn to Romanian is the fact that Romanian is a Romance language, descended from Latin, just like French. French scholars and authors, especially during the 18th and 19th centuries, were keenly interested in studying the evolution of Romance languages. For them, Romanian represented an intriguing and somewhat "forgotten" branch of the Romance family, which retained many features of Latin that had evolved differently in the other Romance languages (like French, Italian, or Spanish). The study of Romanian offered French scholars an opportunity to explore how Latin had evolved in a more isolated geographical area, influenced by Slavic, Greek, Turkish, and Hungarian elements. This made Romanian a fascinating case study for linguists interested in understanding language evolution, phonetic changes, and grammar.

Regarding the cultural exchange, Romania, particularly in the 19th century, was a crossroads of various cultures and intellectual traditions—its Latin roots, Slavic influences, and historical connections to the Byzantine Empire and Ottoman Empire all made it a culturally rich region. French intellectuals, especially during the *Romantic era*, were drawn to the dynamic cultural scene in Eastern Europe, including Romania.

Romania's journey toward modernization and national unity in the 19th century paralleled many of the social, political, and intellectual currents that were models in France and in Romanian countries, such as ideas of national identity, independence, and the search for a distinct cultural heritage. The political and intellectual movements in Romanian countries were often discussed by French scholars who saw in them echoes of their own revolutionary ideals. Particularly during the 19th century, French was the language of the Romanian elite and was used in partially in reading literature, in education, and later, in administration.

The political landscape of the 19th and early 20th centuries, with Romania situated between the Russian Empire, the Austro-Hungarian Empire, and the Ottoman Empire, made this country a focal point of European diplomacy. French intellectuals and writers were often interested in the geopolitical situation in Romania, especially its struggle for independence and its complex relationships with neighboring powers. French authors, journalists, and diplomats were often drawn to Romanian literature and political developments as part of a broader interest in the cultural and political dynamics of Eastern Europe.

In addition to literary and intellectual motivations, French scholars were also drawn to the study of Romanian for academic reasons. Most of them were French teachers for Romanian students like Vaillant and Ubicini.

As linguistics and philology became more established fields in the 19th century, scholars were interested in documenting and analyzing lesser-studied languages, including Romanian. The study of Romanian was part of the broader movement in European academia to classify and understand the world's languages. Learning Romanian was a way for French scholars to expand their knowledge of Romance linguistics and to engage this language in comparative studies with other Romance languages. As a foreign language, as Romanian became more recognized as an official and cultural language, French institutions, universities, and academics started offering courses on Romanian. This was not only because of linguistic interest but also to support diplomatic or cultural exchanges between Romania and France.

Vaillant's books were crucial in introducing Romanian as a subject of scholarly study in Western Europe, especially for linguists and philologists interested in the Romance language family:

1. Vaillant, J. A. *Grammaire valaque à l´usage des français*, Bukarest, Walbaum et Weise, 1836, in 12. BNF X, 32821/ Acad S 3637
2. Vaillant, J. A. *Grammaire roumâne à l´usage des français*, Boucouresti, F. Walbaum, 1840 in 12. BNF X, 32820/ Acad A. 2341

The first Romanian language manual written by Jean Alexandre Vaillant is titled "*Grammaire roumâne à l'usage des français*" (*Grammar of the Romanian Language*), published in 1836 and 1840. Vaillant, a French linguist, was one of the early foreign scholars who made a significant contribution to the study and documentation of the Romanian language in its formal, grammatical structure. The manual was intended to provide a detailed description of Romanian grammar for French-speaking learners. It was one of the first attempts to create a comprehensive linguistic resource for studying Romanian language in the context of European scholarship. During the early 19th century, the three Romanian countries were under the influence of the Ottoman Empire, Russian Empire and Habsburg Empire and Romanian intellectuals were beginning to engage more with Western European ideas, particularly in the realms of language and education.

Vaillant's work was part of this broader intellectual exchange and was aimed at introducing Romanian as a subject of academic study to the wider European audience. Together with Jules Michelet, Edgar Quinet, Paul Morand, Napoleon al III-lea, the general Berthelot, Pierre Loti, A. Ubicini or Robert de Flers, Jean Alexandre Vaillant is one of the French friends who helped Romania in its efforts to define itself, to be recognized and to assert itself as such. Vaillant's approach was very much influenced by the grammatical traditions of his time in France, particularly those of comparative philology. He compared Romanian to other Romance languages like French, Italian, and Spanish, highlighting both the similarities and the differences. This comparative method was particularly useful for French speakers who were interested in understanding Romanian. In its 115 pages, the grammar book from 1840 covered: the comparison between Romanian Cyrillic and transition alphabet and French alphabet (*Alphabet roumàn et ses rapports avec l'alphabet français),* phonetics and orthography, about noun (*Du Substantif*), about the qualificative adjective (De l'Adjectif qualificatif), about pronouns and pronominal adjectives (*Pronoms et Adjectifs pronominaux*), the possessive pronouns and adjectives, (*Pronoms et Adjectifs possessifs*),the demonstrative adjectives and pronouns (*Pronoms et Adjectifs démonstratifs*), the relative pronouns (*Pronoms relatifs*), the demonstrative-relative pronouns and adjective (*Pronoms et Adjectifs démonstratifs relatif*), the indefinite pronouns and adjectives (*Pronoms et Adjectifs indéfinis),* the numerals with adjectival value (*Adjectifs numéraux*), the cardinal numeral (*Adjectifs cardinaux*), the ordinal numeral (*Adjectifs ordinaux*), about the article (*De l'Article*), about the verbs (*Du Verbe*), the irregular verbs (*Verbes irréguliers*), the prepositions and their use (*Prépositions et leur emploi*), the adverbs (*Adverbes*), the conjunctions (*Conjonctions*), the interjections (*Interjections).*

Vaillant's work played an essential role in making the Romanian language more accessible to scholars and intellectuals across Europe, especially to those interested in Romance languages. While it was primarily directed toward French-speaking students, it also contributed to the broader movement of establishing Romanian as a language worthy of study and intellectual exploration in Europe. Vaillant's manual is considered an early, foundational work in the linguistic documentation of Romanian. It provided much-needed structure to the study of the language, even though some of his conclusions were later updated or refined by later linguists. Vaillant's work is significant because it marked an early attempt to study and explain Romanian in a formal, academic way, at a time when the language was not yet widely taught or studied outside of the Romanian-speaking regions. His grammar manual helped lay the groundwork for future scholars and teachers of the Romanian language.

After Jean Alexandre Vaillant's *Grammaire valaque à l'usage des français* ("Wallachian Grammar for French People"), 1836 and *Grammaire roumâne à l'usage des*

français ("Romanian Grammar"), 1840 which were aimed at French-speaking learners, other scholars began contributing to the formal study of Romanian grammar, especially within Romania and among Romanian intellectuals.

Immediately after the Crimean War of 1853-1854, for the foundation of a modern country and culture, the solution of the Romanian nineteenth century was the creation of three fundamental works: a dictionary of the Romanian language, a grammar of the Romanian language and a history of the Romanians, which, in order to be internationally validated, had to harmoniously respect the Latin spirit of the language and the continuity of the Romanian nation in the vicinity of Slavic and Turkish context. From the documents of the diplomatic archive belonging to Prince Alexandru Ioan Cuza, it appears that he intended to build a Romanian School in Paris as early as 1862. In the complicated diplomatic context of that period, none of the above objectives could be achieved immediately. What appears immediately, in 1863, is the first grammar of the Romanian language for foreigners made in French by a native Romanian speaker, who presents himself on the cover of the book as the author of poems and plays in Romanian, but his expertise was much broader.

The first Romanian language manual written by Vasile Alecsandri is titled *"Gramatica limbii române"* (*Grammar of the Romanian Language*). Published in 1863, this work was significant in the context of Romanian linguistic and educational development during the 19th century. Vasile Alecsandri was an influential Romanian poet, playwright, and cultural figure, educated in Paris and his work in linguistics helped standardize and formalize the Romanian language. His grammar book often adapts to the needs of their time: Mircesco, (V. pseudonyme de Basile Alecsandri) *Grammaire de la langue roumaine. Précédée d'un aperçue historique de la langue roumaine par A. Ubicini,* Paris, Maisonneuve, 1862, in 18, XXVI 179 p. BNF X.29058 et 8 X.10461 Acad. I 36130 et S. 270

Why was it necessary to have a grammar of the Romanian language for foreigners before a textbook for Romanians prefaced by a foreigner? Why was it necessary to have a Romanian grammar written in Latin letters in French, intended for an elite audience and signed by "Professor V. Mircesco", none other than Vasile Alecsandri? Immediately after the Union of the Romanian Principalities, Alexandru Ioan Cuza had the following ministers of foreign affairs: 1) for Moldavia, Vasile Alecsandri from January 12/24, 1859 to May 3/15, 1860, and for Wallachia, Vasile Alecsandri from October 11/23, 1859 to May 28/June 9, 1860. In 13 years, Alexandru Ioan Cuza had 13 special ministers without changing the policy he led, having only one diplomatic agent in Constantinople C. Negri and only one diplomatic agent in Paris, Major and then Lieutenant Colonel Ioan Alecsandri, younger brother of the poet Vasile Alecsandri, an intelligent and educated intellectual, speaking French and English. The kinship between the families of Al. I. Cuza and V. Alecsandri is demonstrated in (Studza, 2004: 56). Among the competences of the first diplomatic agent in Paris was also that of propaganda, of clarifying French public opinion on the United Principalities, a name disputed at the time by many chancelleries. With a lot of tact and patience in the diplomatic fight for the interest of his country, Ioan Alecsandri managed to create close ties in the high political circles, in the diplomatic and economic ones and among the press in France and to obtain the support of Emperor Napoleon III for the recognition of the union by the great powers, of the Romanian ruler, Alexandru Ioan Cuza, leader of the Romanian Principalities throughout his life and for supporting unionist efforts based on financial and military force, which would allow the use of favorable opportunities for the benefit of his country.

Vasile Alecsandri and his brother, Ioan or Iancu, were trusted friends of the Romanian ruler, involved in the European diplomatic efforts for the recognition of their country's status. The list of Romanian author's works presented on the cover is presented in summary, depending on international visibility. Ubicini was a character in French diplomacy very well known in the Romanian world around 1850, at a time when Ana Racoviță wanted to send her children to

Ubicini's School (boarding school) in Paris. In a correspondence with Ștefan and Nicolae C. Golescu, she confesses that after the removal of her husband, Alexandru Racoviță from the job, she sold all her jewelry in order to invest in the education of her children. Ubicini had 12 students in the class where he was a teacher on April 11, 1850. About the republican education of the children of the Golești family of boyars and their friends, about the taste for the national costume, about the presence at Ubicini's school of Mrs. Ecaterina Odobescu, together with her son Alexandru Odobescu, we learn from a letter from Al. G. Golescu-Arăpilă to Ștefan C. Golescu on June 17, 1850 (Fotino, 1939: 46)

Abdolonyme Ubicini came to Romania in the 1830s as part of his diplomatic work, but he quickly became fascinated by Romanian language, culture, and history. He began to learn Romanian and published works that aimed to make the language more accessible to foreigners. His works also reflected his admiration for Romanian traditions and history, which aligned with the cultural values embraced by Vasile Alecsandri and Ioan (Iancu) Alecsandri. Both Vasile Alecsandri and Ioan Alecsandri were highly invested in the development of Romanian culture and literature, advocating for its national identity. Their contributions to Romanian literature, poetry, and theater made them leading figures of the Romanian national revival movement.

Vasile Alecsandri, although primarily known as a poet, playwright, and diplomat, can also be considered a significant figure in the field of comparative linguistics in the context of his contributions to the development of the Romanian language. His works, especially those related to Romanian literature and language, reflect an interest in the linguistic evolution of Romanian and its relationship to other Romance languages.

As a comparative linguist, Vasile Alecsandri was interested in the origins of the Romanian language and its connections with Latin and other Romance languages, such as Italian, French, Spanish, and Portuguese. He was aware of the fact that Romanian was a Romance language with a Latin foundation, and he understood the importance of this historical and linguistic relationship in shaping the Romanian identity.

Vasile Alecsandri' s literary work also showcases his understanding of language as a vehicle for cultural expression. In his plays, poetry, and translations, he experimented with language to reflect both the classical heritage of Romania (Latin influences), modern French influence and its local folklore. Through this, he gave rise to a comparative view of how Romanian is connected with other Romance languages in terms of vocabulary, structure, and expression.

Considering language as a bridge, Vasile Alecsandri was a significant proponent of literary translations, particularly from other Romance languages. By translating works from French and Italian, he not only brought these cultural influences to Romania but also showcased the similarities and differences in linguistic structures and vocabulary. His translations of Italian poetry and French literature highlighted Romanian's connection to other Romance languages and provided a comparative perspective. Alecsandri also collaborated with foreign scholars who were interested in Romanian linguistics and folklore, further contributing to the comparative study of Romanian as part of the broader Romance language family. This is the case of Vasile Alecsandri and Abdolonyme Ubicini collaboration, Alecsandri offering a list of 200 words extracted from Rabelais work and which were vanished in the French language of the 19th century, words which were conserved by Romanian language with their old forms and meanings: însă = however, a destupa = to unclog, a măscări = to mask, to mock, a sclăfări (a râde, a surâde) = to smear (to laugh, to smile).

"Basile Alecsandri m'a communiqué une liste contenant plus de deux cents mots, qu'il a extraits des œuvres de Rabelais, et qui, disparus aujourd'hui de notre langue, se sont conservés dans celle de la Roumanie avec leur forme et leur acception anciennes : tels sont

ains, mai, însă ; destoupper, déboucher, a destouppa ; s'esclaffer, rire, a se sclafari ; mascarer, salir, a mascari, etc." (Alecsandri, 1863: VI)

The abolition of slavery in Wallachia in 1856 would eventually lead to a more significant reconsideration of Romani rights, but French literary depictions were more focused on idealized cultural images rather than direct social critique. This is the case of Abdolonyme Ubicini who cited an article about "les cigains (bohemiens)" from Romanian Principalities and consider their "non-standard speech or language" spoken here a "patois limousine." The term *patois* comes from Old French *patois*, "local or regional dialect" (originally meaning "rough, clumsy or uncultivated speech"), possibly from the verb *patoier*, "to treat roughly", from *patte*, "paw", from Old Low Franconian **patta*, "paw, sole of the foot", plus the suffix *-ois*. The Limousin is a historical area in the central part of France, and the term originally referred to a type of cloak or overcoat worn by people from the region, particularly in the 18th century. The cloak was often associated with the shepherds of Limousin, and the style of the cloak had a hood that would cover the wearer's head and shoulders. The language of the Romani people in 19th-century Wallachia was indeed a unique form of linguistic hybridization, where Romani vocabulary was intertwined with a significant amount of Old Romanian words. This language functioned as a cloak of Romanian elements, providing a way for the Romani to interact with the Romanian-speaking population, while still retaining their distinct cultural and ethnic identity. It reflects the historical social dynamics between the Romani and Romanian communities, observed for the first time by French scholar, who argued the Latin roots of Romanian language.

"De son côté, M Poissonnier, auteur d'une notice sur les cigains (bohémiens) de Valachie, et qui a séjourné longtemps dans les Principautés, a constaté, à ce que l'on m'affirme, dans la langue parlée aujourd'hui en Moldo Valachie, une grande affinité avec le patois limousin." (Alecsandri, 1863: VI)

As a modern sociolinguist, he argued that in colloquial usage of the term, especially in France, class distinctions are implied by the very meaning of the term, since in French, *patois* refers to any sociolect associated with uneducated rural classes, in contrast with the dominant prestige language (Standard French) spoken by the middle and high classes of cities or as used in literature and formal settings (the "acrolect"). In the 19th century France and other Francophone countries, *patois* has been used to describe non-standard French and regional languages such as Picard, Occitan and Franco-Provençal since 1643, and Catalan after 1700, when the king Louis XIV banned its use. The word assumes the view of such languages being backward, countrified and unlettered.

Vasile Alecsandri and Abdolonyme Ubicini also remarqued the absence Slavic loanwords from Romanian poetry in the 16th century, particularly in the works of authors like Dosoftei, the first translator of *Psalms*. This linguistic fact is explained by the historical context of the Romanian countries, in which both Cyrillic and Latin Alphabets were used to print books till the Council of Florence.

The Council of Florence was an important ecumenical council of the Catholic Church held from 1431 to 1449. It took place in a time of great religious and political upheaval. The East-West Schism of 1054 had separated the Eastern Orthodox Church and the Roman Catholic Church, and the two had been at odds for centuries. By the early 15th century, both Churches faced various internal and external challenges, including the rise of Islamic empires, the decline of Byzantine influence, and political struggles in Europe. Pope Eugene IV, who was pope at the time, sought to use the council as a platform to reunite the two churches. The Byzantine Empire was under increasing threat from the Ottoman Turks, and the Catholic Church hoped that by reuniting with the Orthodox Church, they could create a stronger front against this growing threat. While the Union of Florence was signed by representatives from the Eastern Orthodox side, it was met with resistance in the Byzantine Empire. After the Council, the union

was never fully accepted by the Orthodox clergy. In fact, many Orthodox clergy and laity saw it as a betrayal of their faith and tradition. When the Byzantine Empire fell to the Ottoman Turks in 1453, the union had largely collapsed, and the Orthodox Church remained separate from Rome. This was the moment when in Romanian countries, after many years of using Latin alphabet, this alphabet was forbidden by Mitrofan, the Orthodox bishop, and it was adopted the Cyrillic alphabet instead, as a language of the administration and the Church Slavonic, the liturgical language of the Orthodox Church. As a result, many religious texts were initially translated from Greek or Old Church Slavonic into Romanian with Cyrillic Alphabet, especially during the 14th to 16th centuries, when Old Slavonic was the dominant language of the Church and administrative life. Ubicini wrote:

”La plupart des actes publics, un grand nombre de manuscrits de cette époque sont écrits dans cet idiome qui n’était compris ni du peuple ni des prêtres eux-mêmes.” (Alecsandri, 1863:VII)

According to this argumentation, the bishop Dosoftei in 1671 translated the *Psalms* into Romanian marking a key step in the Romanian literary language of the liturgy, making it more accessible to the faithful and helping to shape the Romanian language for religious and cultural expression. His *Psalms* translation is also notable for its musicality, as it was meant to be chanted during services. This added lyrical quality would influence the development of Romanian religious poetry and liturgical music. Dosoftei played an important role in the development of Romanian literary language, influencing both church literature and secular literature. The Romanian translation of *Psalms* allowed the people to feel closer to their faith, and it reinforced the Romanian cultural and religious heritage as distinct from other linguistic and cultural influences in the region. Ubicini demonstrates using the verses from *Psalm 46* that no Old Slavonic word was used in the translated text (”il ne se trouverait, eu dire d’un écrivain moldave, qu’ un seul mot slave:

Limbile să salte
cu cântece-nalte,
să strige-n tărie
glas de bucurie!
Lăudând pe Domnul,
să cânte tot omul!

Domnul este tare,
este-mpărat mare
peste tot pământul
și-Și ține cuvântul.

Supusu-ne-au gloate
și limbile toate,
de ni-s sub picioare
neamuri de sub soare.

Alesu-Și-au Sie,
parte de moșie,
țara cea dorită,
ce-i făgăduită
lui Iacov, iubitul,
ce-I ține cuvântul,
mila să-și arate,
cea de bunătate,
spre noi, ticăloșii,
precum zic strămoșii.

Pe vârfuri de munte
se-aud glasuri multe
de buciume mari
cu-nalte strigări:
că S-a suit Domnul
să-L vadă tot omul.”

Și pe cine se-nalță
din fire semeață,
’l va vedea tot omul
că-l va certa Domnul.”
(Alecsandri, 1863:
XII)

The process by which a language or dialect that was originally used only for official, liturgical, or literary purposes begins to be used in everyday life - especially in contexts where it was previously uncommon or restricted, it is very revolutionary in the 17th century. It typically involves the adaptation of a language for broader social, cultural, and practical use, often replacing or standing alongside more formal languages like Latin, Old Church Slavonic, or Greek, that were traditionally used for religious, academic, and official communication. The use of a local language in religious and educational settings it was an intelligent form of resistance against foreign dominance and a means of fostering unity among people with a shared language and culture, helping to form a stronger cultural and linguistic foundation for Romanian countries, as this textbook circulated from Moldavia, to Walachia and Transilvania. These arguments were provided in the context of post Crimean era, when France, under Napoleon III, aligned itself with the Ottoman Empire against Russia. This was partly driven by geopolitical interests, as Russia's expansion in the Balkans posed a threat to French influence in the region.

These arguments were provided also in the context of 19th century Pan-Slavism, a political and cultural movement, advocating for the unity of all Slavic peoples across Central and Eastern Europe, in the middle of which Romanians were an old Latin island. The movement sought to unite Slavic nations through a shared linguistic, cultural, and historical heritage, often positioning itself against the influence of non-Slavic powers such as Germany, Austria-Hungary, and the Ottoman Empire. There were German-speaking proponents of the movement as well, although they were less common and often viewed the idea of a united Slavic world from a Germanic or Austrian perspective. These figures were generally influenced by political or cultural considerations, such as the expansion of Austrian influence in the Balkans, or intellectual curiosity about the Slavic world. However, German-speaking support for Pan-Slavism was often more complicated and tied to the politics of the time. Romanian countries' Latin-based culture and language made it different from the Slavic nations in terms of its ethnic identity, cultural practices, and historical traditions. Romanian countries sought political independence from both the Russian Empire and the Austro-Hungarian Empire, which were the major promoters of Pan-Slavism. The idea of being part of a Pan-Slavic union was viewed as an extension of Russian control over the region, something Romanian countries wished to avoid. The Ruso-Turkish wars took place in 1676–81, 1687, 1689, 1695–96, 1710–12 (part of the Great Northern War), 1735–39, 1768–74, 1787–91, 1806–12, 1828–29, 1853–56 (the Crimean War), and 1877–78. The 19th century was a time of frequent conflicts between the Ottoman Empire (which controlled the Romanian Principalities) and the Russian Empire, particularly as both empires sought to exert control over the region. As a result of these wars, Russia was able to extend its European frontiers southward to the Black Sea, southwestward to the Prut River, and south of the Caucasus Mountains in Asia. The Russo-Turkish Wars were the most important military events during which Russia intervened in the Romanian territories. Romanian territories were a territory that were used as an area of exchange or a battleground in a war, but doesn't belong to the empires directly involved: Austrian, Turkish and Russian.
Though the Phanariot rulers (1711-1812) were officially under the Ottoman Empire, they often relied on Russian support to maintain power. Russian influence in the Romanian Principalities during this time grew, especially because of the geopolitical rivalry between Russia and the Ottoman Empire.

Following the Russo-Turkish War of 1806-1812, the Russian Empire gained significant control over Moldavia (which, at the time, was a part of the Ottoman Empire), and this led to the first Russian occupation of Moldavia. The Treaty of Bucharest (1812) resulted in the Ottoman Empire ceding the eastern part of Moldavia, known as Bessarabia, to Russia.

This territorial acquisition marked the beginning of Russian dominance in the region, and Bessarabia remained part of the Russian Empire until 1918, when it was briefly annexed by Romania after World War I.

Following the Greek Revolution of 1821, the Ottoman Empire began to lose control over parts of its European territories, including the Romanian Principalities. This created a vacuum that was filled by Russian military intervention.

In 1828, Russia occupied both Moldavia and Wallachia during the Russo-Turkish War, and their influence continued to grow. Though the Principalities remained technically under Ottoman suzerainty, the Russian Empire was the most powerful external force in the region during the early part of the 19th century.

In 1829, Tsar Nicholas I of Russia appointed General Alexei Kiseleff as the Russian governor of Wallachia (and later, Moldavia). His role was part of Russia's broader policy to establish greater control over these principalities and transform them into Russian client states, while also acting as a buffer between the Ottoman Empire and the Russian Empire. As the Russian governor of Wallachia and Moldavia, his reforms, including the Organic Regulation (1831), laid the foundation for a more modernized administrative system in the Romanian territories. However, his rule also cemented Russian dominance in the region and contributed to the growth of Romanian nationalist movements that sought to free the Principalities from foreign control.

Fearing the spread of revolutionary movements that could potentially undermine the Russian Empire's influence in the region, Russia intervened in 1848 to help the Ottoman Empire suppress the revolts in both Wallachia and Moldavia.

The Russian occupation during the 1848 uprisings further entrenched Russian dominance in the Principalities, which were increasingly seen as a buffer zone between the Russian Empire and the Ottoman Empire.

During the Crimean war (1853-1856), the Ottoman Empire, France, and the United Kingdom allied against Russia, and the conflict forced Russia to reconsider its strategies in Eastern Europe. The Treaty of Paris (1856), which ended the Crimean War, marked a significant shift in the Russian Empire's relationship with the Romanian Principalities.

The Ottoman Empire regained some of its former authority, but the Principalities (especially Moldavia and Wallachia) were granted a degree of autonomy, marking the beginning of the transition toward independence.

In 1859, Moldavia and Wallachia united under Alexandru Ioan Cuza, a move that was partially supported by Russia, but also by other European powers. The Union of the Principalities created the foundation for the modern state of Romania.

Against the Pan-Slavism theories of the moment regarding the place where Romanian language was born (against the migration theorists such as Franz J Sulzer, Robert Roesler, J. C. Engel) which were trying to demonstrate the equal proportion between Latin and Slavonic elements in Romanian, Ubicini used Bolintineanu's work *Les Principautés danoubiennes*, published in Paris in 1856, which indicates 6/10 "mots dérivés du latin ou des langues autochtones de l'Italie; 2/10 mots slaves; 2/10 mots grecs, hongrois et turcs."

Another argument of Abdolonyme Ubicini against the defamation of ancient Dacia, the actual territory of Romania is that Dacia was not a "Botany Bay for ancient Rome." On 29 April 1770, Botany Bay was the site of James Cook's first landing on the land mass of Australia, after his extensive navigation of New Zealand. Later the British planned Botany Bay as the site for a penal colony. Although the penal settlement was almost immediately shifted to Sydney Cove, for some time in Britain transportation to "Botany Bay" was a metonym for transportation to any of the Australian penal settlements. Ubicini used the data from Adolphe Billecocq's work (1781–1862) "*La Principauté Valachie sors le hospodar Bibesko par B.A. Ancien agent diplomatique dans le Levant"* printed in Brussels, in 1847, page 386. (affordable

on-line La principauté de Valachie sous le hospodar Bibesko : Adolphe Billecocq : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive.)

According to the *Bibliographie franco-roumaine première partie Les ouvrages françaises relatives à la Roumanie* published in Paris in 1930 by Alexandre Rally and Getta Helene Rally, there are the following works that illustrate the concerns of Jean-Henri-Abdolonyme Ubicini (20 X 1818 – 28 X 1884), a French historian, professor of rhetoric from a family originally from Lombardy, journalist and a honorary member of the Romanian Academy. From 1844, traveling through Italy, Greece and the Ottoman Empire, passing through Bucharest, he took part in the Revolution of 1848 in Wallachia, becoming secretary of the Provisional Government and of the princely lieutenant. When the Revolution was suppressed by Russian and Ottoman forces, he went to Constantinople, then returned to France. He was the founder of the newspapers *Revue de l'Orient, Le Siècle, La Presse and Courier de Paris.* Because in his writings he shared the Romanian point of view, from 1867 he became a Romanian citizen and collaborate with Romanian intellectuals.

As Romania's education system expanded, grammar books became more practical, focusing less on academic or literary usage and more on communicative skills. The simplification of rules and the development of more user-friendly materials indicate the changing priorities of society - from linguistic preservation to accessibility and mass education. The authors of these grammar books weren't just neutral observers; they were products of their times with their own personal and political beliefs. Grammar books often reflect the educational goals of the time. In the 19th and 20th centuries, Romania was going through various phases of educational reform. For example, the Romanian Academy played a significant role in shaping language norms, and grammar books were one way of promoting these changes. As Romania modernized and aligned itself more with Western Europe, grammar books adapted to more contemporary pedagogical methods and standards and the Latin alphabet.

The main differences between „Grammaire Roumâne" by Vaillant, J. A. *Grammaire valaque à l'usage des français,* Boucouresti, F. Walbaum, 1840 in 12. (BNF X 32820 ; Acad A 2341) and Mircesco, V. (Alecsandri, Vasile), *Grammaire de la Langue Roumaine par V. Mircesco précedée d un aperçu historique sur la langue roumaine par A. Ubicini*, Paris, Maisonneuve et Cie, Libraires éditeurs, 15 Quai Voltaire, 15, 1863 are visible in the structure of the material adapted to the receptors of that time through the frequency analysis, thematic proportion, semantic proportion and contextual weighting. Comparing the contents of the two grammar books, one could simply observe that the practical aspect of learning a foreign language in Alecsandri's grammar involves the real-world application of language skills, beyond just memorizing vocabulary and grammar rules. It focuses on how learners can effectively communicate and use the language in various everyday situations: reading, undestanding and engaging in conversations with native speakers or other learners, focus on real-life conversations, not just textbook dialogues to learn colloquial expressions and slang, building vocabulary contextually, associating new vocabulary with real-life situations where you can use it, rather than just rote memorization, cultural understanding (norms, traditions, and values). By approaching the practical aspects of language learning with these strategies, Alecsandri's grammar is also a practical guide of conversation to help learners communicate effectively in real-life situations. Contextual usage is key - learners are taught how to respond naturally in specific social contexts, even if their grammar isn't perfect. This first grammar book for foreigners (French) it's intended for those who want to be able to use the language immediately, especially for travel, casual conversation, or survival communication in a foreign language, for beginner or intermediate learners who are looking to start speaking and listening right away. Also, speaking of Vaillant's grammar it is clear that he was not a native speaker, because there are also old words or confusion between words like "zacuscă", which means a type of food made of vegetables in Romanian. In Bulgarian, "zacuscă" means breakfast. In the

following table there is a comparison between contents of the two grammar books and the number represents the pages from the respective books. There are also new topics and new proportions of the respective topics.

Alfabetul român și raporturile cu alfabetul francez 1 (it was the Cyrilic alphabet used by Romanians)	Alfabetul chirilic 1
Substantivul 5	Alfabetul român 2
Adjectivul calificativ 7	Observații 2
Pronumele și adjectivul pronominal 11	Pronunție 3
Pronumele personale 11	Genurile 7
Pronumele reflexive 15	Articolul 8
Pronumele și adjectivele posesive 15	Substantivele 15
Pronumele și adjectivele demonstrative 17	Ajectivele 18
Pronumele relative 20	*Diminutivele și augmentativele 21*
Pronumele și adjectivele demonstrativ relativ 22	*Gradele de comparație* 22
Pronumele și adjectivele nehotărâte 23	Numerele 23
Adjectivele numerale 30	Pronumele 27
Adjectivele cardinale 31	Pronumele personal 27
Adjectivele ordinale 33	Pronumele reflexiv 29
Articolul 34	Pronumele posesiv 29
Verbul 41	Pronumele posesiv relativ 30
Formarea timpurilor 46	Pronumele demonstrativ 31
Verbele auziliare 50	Pronumele *relativ și interogativ* 32
Verbele active Conjugarea I 64	Pronumele nehotărâte 34
Conjugarea II 70	Verbele 35
Conjugarea III 75	Verbele auxiliare 35
Conjugarea a IV-a 81	Verbele active 46
Tipuri de verbe pasive și reflexive 87	Verbele neregulate 50
Tipuri de verbe pasive instantanee 92	Conjugările 53
Tipuri de verbe impersonale 94	Conjugarea I 53
Verbele neregulate 97	Conjugarea a doua în -e 55
Prepozițiile și folosirea lor 100	Verbele neregulate 58
Adverbe 111	Verbele în e accentuat Verbele regulate 62
Interjecții 114	Verbele neregulate 64
Vocabularul cuvintelor celor mai folosite;	Verbele monosilabice 65
Despre cer și elemente 81	Conjugarea a treia în -i Verbe regulate 67
Despre timp și diviziunile sale 82	Verbele neregulate 69
Despre zilele săptămânii 83	*Verbele pronominale 71*
Despre luni 83	*Verbele unipersonale* 72
Graduri de rudire 84	Adverbele 73
Despre om și femee 85	Adverbele cele mai folosite 74
Despre părțile trupului (scris „pârțile”) 86	*Prepozițiile 76*
Despre stări și meserii (scris stâri) 87	*Conjuncțiile* 78
Despre părțile casei și a orașului 90	Interjecțiile 79
Despre mobilile casii 92	Despre ale mâncărei 93
Pentru a afirma și pentru a nega 119	Despre îmbrăcăminte și toaletă 97
Despre timp 120	Despre funcțiile omului 99
Despre oră (ceas) 123	Verburi 106
Despre trezire, sculare din pat 123	Adjectivuri 109
	Despre culoare 110
	Despre instrumente și alte obiecte 110
	Despre sentimente, calități și defecte 113

Despre dejun (zakuskâ) 125
Despre prânz (scris Prând -d cu virgulă sub el) 127
Despre primblare 134
Coborând Dunerea 139
La drum 141
Pentru a consulta 144
Despre dobitoace, păsări, flori etc 114
Dialoguri
Pentru a mulțumi și pentru a complimenta 117
Pentru a cere noutăți 145
Pentru a merge și a veni 148
Pentru a auzi a înțelege și a cunoaște 150
Dialog între un străin și un român 152
Titlurile și formulele de adresare în petiții și în scrisori/ Către mitropolit 105./Către Împăratul, către regele 165/ Prințului domnitor/ La un ministru 165/La un amic 166/ Despre poezie 167/Hora Unirei 173

Different types of conversational guide books were published during that era, as the interest in the Balkan region was a constant for western Europeans:

GUIDE DE LA CONVERSATION en cinq langues, italien, grec moderne, turc, français et anglais, par N. MALLOUF, professeur au collége de la Propagande de Smyrne, membre de la Société asiatique de Paris et de Londres, décoré de l'ordre impérial ottoman de Medjidié. Paris, 1859, un beau vol. in-8 oblong.

GUIDE en quatre langues, français, grec moderne, anglais, turc, par8 fr. linéaire.· 6 fr. le meme auteur. Paris, 1859; un beau vol. in-18.

The conversation guide in Alecsandri s grammar book includes a range of tips and strategies depending on the type of conversation, context, and the participants involved. However, in general, here's a broad guide that covers various aspects of having a successful and engaging conversation. Wallachia and Moldavia had fertile plains and river valleys, making them ideal for grain production. Agriculture was often oriented around local consumption, but in some regions, especially near trade routes, surplus produce (grain, wool, livestock, wine) was sold in local markets or traded across regions (Ottoman Empire). The sentences share interesting experiences, offering Romanian insights or stories that can make the conversation more engaging, regarding the work which is tied to agricultural cycles, the skills passed down through generations, the farmers who grow enough food to feed themselves and their families and the large-scale farming is practiced to produce crops or livestock for sale to different markets, the agricultural lifestyle in the Romanian Principalities which was primarily based on subsistence farming and feudal agriculture, the nobility, particularly the boyars, who controlled large estates and held significant power over agricultural production, and much of the land was cultivated by serfs (peasants) who worked the land in exchange for protection, land tenure, and sometimes small amounts of produce.
Here is an example:

”DIALOGUE ENTRE UN ETRANGER ET UN ROUMAIN.

-L'ÉTRANGER. De quelle nation etes-vous, monsieur ?	- De ce náție estì, Dómnule ?
-LR ROUMAIN. Je suis Roumain, et vous ?	-Sint Román, dar Domnía ta (Domnía voástrâ)?
-Je suis Français, Anglais, Allemand, Russe, Polonais, Italien, Turc, Espagnol, Américain, Chinois, etc.	-Sint Francéz, Engléz, Neámt, Rus, Leah, Grec,Turc, Italian, American, Kinez, etc.
-Les Roumains ont un lien de parenté avec les nations de race latine.	-Românii sintă neamurl’ cu náțiile de vitsa latină.
-Comment se nomme votre pays ?	-Cum se numésce téára dumnevóástra?

-La Roumanie ! Elle est formée aujourd'hui de la Moldavie et de la Valachie,
connues sous la dénomination de Principautés-Unies depuis le traité de Paris.
- provinces habitées par les Roumains?
- Oui, monsieur: la Bucovine, la Transylvanie et le Banat faisant partie de L'empire d'Autriche, et la Bessarabie, prise par les Russes en 1812.
- A quel chiffre peut monter la population de toute la Roumanie ?
- A plus de neuf millions.
- Mais les habitants des seules provinces de Moldavie el de Valachie sont-ils nombreux ?
- Quatre millions.
- Quelle sorte de gouvernement avez-vous ?
- Un gouvernement constitutionnel, avec un prince régnant élu à vie par la nation.
- Quel est le chef actuel de l'État?
- Existe-t-il encore d'autres ?
- Le prince Alexandre. Jean I^{er}, élevé au trône le 5 janvier en Moldavie, et le 24 janvier 1859 en Valachie.
-La terre est ire fertile, chez vous ?
-Elle pourrait nourrir aisément le triple de sa population.
-Quels sont les produits principaux ?
-La Roumanie produit en abondance :
Du blé,
Du maïs,
De l'orge,
Du seigle,
De l'avoine, elc., etc.,
dont une grande parlie est exportée hors des frontières.
-Les propriétaires s'occupent-ils aussi de l'élevé des bestiaux ?
- Oui; l'étendue des pâturages, des champs, des lor.

- Romanía! Ea ésle formată azi din Moldova și Valáhia ce sîntů cunoscúte sub denumirea de Principatele-Unite, de când tratátul de Paris.
- Mai sintu și alte provincii locuite de Români ?
- Da, domnule: Bukovina, Transilvania și Banatul carele facu parte din Imperiul Austriei și Basarabia, luată de Moscall în 1812.
- La ce número se poáte suí poporația a toatei Românime?
-Mai mult de noa milioane.
-Dar locuitorii singurilor provincii Moldóva și Valá hia sint in mare numer?
-Pátru milioáne.
-Ce sóiŭ de guvérn avéți?
-Un guvérn constituționál, cu un principe domnitor pe vieața, ales de náție.
- Cine éste șéful actual al statului?
-Prințul Alecsandru Ioan I, inalțát pe trónul Moldovii in 5 ghenar, și pe trónul Valáhiel in 24 ghenár 1859.
-Pământul e foárte mânós la Dumnevoastră ?
-Ar puteá hrăní lésne o poporáție de trei ori mai máre.
-Care sintu productele sále principále?
- România prodúce in abondență (cu belșúg) :
Grâŭ.
Popussóiŭ, porúmb.
Orz.
Sacára.
Ovés, etc., etc.,
din cáre o máre párte e esporttă afarp de frontiére (de hotáre).
Proprietárii se ocúpă și cu crésterea (cu inmulțirea) vitelor ?
Da; intinderea pássúne, a campiilor, a finețelor. (Mircesco, 1863 : 152-155)

Sericulture (the production of silk from silkworms) was introduced to various parts of Europe from Asia, and by the 18th century, it had spread to several countries, including the Romanian Principalities. ilk production was a luxury industry, and the silk produced in the Romanian Principalities was mostly used for luxury fabrics. Silk was highly valued by the nobility and upper classes, who often wore silk garments. It was also used for decorative purposes, such as in the creation of tapestries, curtains, and upholstery.

Also, the conversational guide introduced information about the animal husbandry, which was a crucial component of life in the Romanian Principalities (Wallachia, Moldavia, and Transylvania) throughout much of their history. The raising of animals, including cattle,

sheep, pigs, horses, and goats, provided food, clothing, and economic resources, and was deeply intertwined with the agricultural lifestyle of the region.

There are information about the situation of the peasants: in Romania, peasants were often semi-free, while in Russia, peasants (serfs) were bound to the land in a more rigid system until the 19th century. Romanian peasants worked under a feudal system with some autonomy, while Russian serfs had limited freedom and were often tied to landowners' estates. Peasant uprisings were less frequent than in Russia, but still a part of the Romanian history, especially in regions where peasants faced excessive taxation, land dispossession, or corruption from the boyars.

The conversational guide included information about the transportation to and from the Romanian Principalities. The road system in the Romanian Principalities was generally underdeveloped compared to Western Europe, especially in the rural and mountainous areas. However, key routes connecting the Principalities with neighboring regions were relatively well-maintained, particularly those serving trade or military purposes. The international routes are "Wien, Lemberg, Cernăuți, Mihăileni (the border to Moldavia)" and the Danube route "Budapest, Belgrad, Turnu Severin, Giurgiu, Brăila, Galați", and the train route "Wien, Budapest, Baziaș with the link with the carriage to Brașov (Kronstadt) and Turnul Roșu to Oltenia". The roads were often busy with merchants, travelers, and caravans. From Wien to Giugiu if the Danube waters are at their normal debit there are necessary 4 days. There are special routes of the diligences: "Giurgiu, Bucharest, Focșani; Galați, Tecuci, Bârlad, Vaslui, Iași; Focșani, Bacău, Roman, Iași; Iași, Dorohoi, Botoșani, Mihăileni." Outside of major trade routes, the general road infrastructure was often rudimentary and poorly maintained, slowing down transportation. Inns and pubs (or taverns) played a crucial role in facilitating both local and long-distance travel, but the author gave the advice to ask for booking for a night to the people or a tenant farmer, who are also very hospitable.

There are also information about traveling by sea to Romanian Principalities: "Marsilia, Genova, Livorno, Civita Véchia, Napoli, Malta, Pireu, Smirna, Constantinopol, Varna, Sulina, Galați." (Mircesco, 1863: 163, 164)

The conversation guide offers information about the types of currencies used in the Romanian Principalities:"Austrian, Turkish, Russian, English and French, especially if they are gold coins". Only after the unification of the Romanian Principalities in 1859 and the establishment of the Kingdom of Romania in 1881, the country underwent a series of economic reforms, including the creation of its own national currency. In 1867, the Romanian leu (symbol RON) was introduced as the official currency of the Romanian state, replacing a mixture of Ottoman coins, Russian rubles, Austrian gulden, and local money.

The conversation guide introduces the reader in the Romanian Principalities, titles and forms of address in letters and correspondence which reflected the hierarchical society of the time, influenced by feudal traditions, Ottoman customs, and the broader European aristocratic systems. As most of the relationship of a foreigner with this hierarchy was epistolary, addressing someone properly was crucial in a society where social rank, noble status, and political allegiances played significant roles.

"Au metropolitain.	Către Mitropolitul.
A Sa Haute Sainteté, le Père Métropolitain de la Roumanie.	Înalt presfințite părinte. /Inált presfinției sále parínteluï metropolít a Româníei./Prea sfinția voástrá.
Avec humilité, le fils spirituel de Votre Haute Sainteté.	Me insémn cu umilínță al înált presfinției voástre plecát fiŭ sufletésc." (Mircesco, 1863: 162)

When composing letters, certain formal phrases were often used to introduce or close the letter. These phrases also reflected the respect due to the recipient's title and rank. In the Romanian Principalities, the use of titles and honorifics in correspondence was deeply rooted in the hierarchical structure of society. The forms of address were important to convey respect and social standing. Understanding these forms of address was crucial for maintaining polite relationships between rulers, nobles, clergy, common people and a foreigner interested to travel and make business in these places.

In conclusion, this guide included in the grammar by Professor Mircesco offered key phrases, useful grammar tips, and practical advice for conducting business and traveling in the region. By understanding the linguistic and cultural nuances of the Romanian Principalities, the foreign traveler can have a smoother and more enjoyable experience while traveling or doing business there. The key is to maintain politeness, respect local customs, and use the proper formal language in business interactions. Whether it's arranging meetings or exploring the culture, using the right phrases and understanding Romanian etiquette will help the foreign navigate the Principalities with confidence.

BIBLIOGRAPHY

1. Mircesco, 1863: Mircesco, V. (Alecsandri, Vasile), *Grammaire de la Langue Roumaine par V. Mircesco précedée d un aperçu historique sur la langue roumaine par A. Ubicini,* Paris, Maisonneuve et Cie, Libraires éditeurs, 15 Quai Voltaire, 15, 1863.
2. Vaillant, 1836 : *Vaillant, Jean Alexandre, Grammaire valaque à l'usage des français* ("Wallachian Grammar for French People"), 1836
3. Vaillant, 1840 : *Vaillant, Jean Alexandre, Grammaire roumâne à l'usage des français* ("Romanian Grammar"), 1840
4. Vaillant, 1840 bis: *Vaillant, Jean Alexandre, Vocabulaire roumain-français et français-roumain* ("Romanian-French and French-Romanian Vocabulary"), 1840
5. Vaillant, 1857 : *Vaillant, Jean Alexandre, La Roumanie, ou Histoire, langue, littérature, orographie, statistique des peuples de la langue d'or, Ardialiens, Vallaques et Moldaves, résumés sur le nom de Romans* ("Romania, or The History, Language, Literature, Orography, Statistics of the People with a Golden Language, Ardialians, Wallachians and Moldavians, Concisely Referred to as Romans"), 1844
6. Vaillant, 1857 bis : *Vaillant, Jean Alexandre, Les Romes, histoire vraie des vrais Bohémiens* ("The Rom, the Actual History of the Actual Bohemians"), 1857
7. Ubicini, 1845-1847 : Ubicini, Abdolonyme *Œuvres de Macrobe traduction des Saturnales*, 3 volumi, 1845-1847.
8. Ubicini, 1851 : Ubicini, Abdolonyme *'Italie littéraire et artistique, galerie de cent portraits des poëtes, prosateurs, peintres, sculpteurs, architectes et musiciens les plus illustres, avec des notices historiques et anecdotiques par Joseph Zirardini, traduction française par M. Ubicini, précédée d'un discours sur le génie italien par Étienne-Jean Delécluze,* 1851.
9. Ubicini, 1839/ 1853 : Ubicini, Abdolonyme *Lettres sur la Turquie, ou Tableau statistique, religieux, politique, administratif, militaire, commercial, etc., de l'Empire ottoman, depuis le khatti-cherif de Gulkanè (1839),* 1853.
10. Ubicini, 1854 : Ubicini, Abdolonyme *La Question d'Orient devant l'Europe, documents officiels, manifestes, notes, firmans, circulaires, etc., depuis l'origine du différend, annotés et précédés d'une exposition de la question des Lieux-saints,* 1854.
11. Ubicini, 1855 : Ubicini, Abdolonyme *Œuvres de Voiture: lettres et poésies. Nouvelle édition revue en partie sur le manuscrit de Conrart, corrigée et augmentée de lettres et*

pièces inédites, avec le commentaire de Tallemant des Réaux, des éclaircissements et des notes par M. A. Ubicin, 2 volumi, 1855.
12. Ubicini, 1855 bis : Ubicini, Abdolonyme *Ballades et chants populaires de la Roumanie (principautés Danubiennes) recueillis et traduits par Vasile Alecsandri, avec une introduction par M. A. Ubicini*, 1855.
13. Ubicini, 1855a : Ubicini, Abdolonyme *La Turquie actuelle*, 1855.
14. Ubicini, 1856 : Ubicini, Abdolonyme *Provinces danubiennes et roumaines, avec Jean-Marie Chopin*, 1856.
15. Ubicini, 1855b : Ubicini, Abdolonyme *La Question des principautés devant l'Europe, exposé sommaire des faits, accompagné de la collection complète des documents officiels, notes et circulaires diplomatiques, procès-verbaux, etc. depuis les conférences de Vienne (1855) jusqu'à la clôture des divans moldo-valaques (janvier 1858)*, 1858.
16. Ubicini, 1862 : Ubicini, Abdolonyme *La Serbie après le bombardement de Belgrade*, 1862.
17. Ubicini, 1863 : Ubicini, Abdolonyme *Grammaire de la langue roumaine, par V. Mircesco, précédée d'un aperçu historique sur la langue roumaine, par A. Ubicini*, 1863.
18. Ubicini, 1865 : Ubicini, Abdolonyme *Les Serbes de Turquie, études historiques, statistiques et politiques sur la principauté de Serbie, le Montenegro et les pays serbes adjacents. Géographie, statistique, organisation politique, religieuse, administrative, armée, finances, etc.*, 1865.
19. Ubicini, 1867 : Ubicini, Abdolonyme *Études historiques sur les populations chrétiennes de la Turquie d'Europe : les Serbes sous la domination ottomane (1389-1804)*, 1867.
20. Ubicini, 1871 : Ubicini, Abdolonyme *Constitution de la principauté de Serbie, annotée et expliquée par A. Ubicini*, 1871.
21. Ubicini, 1876 : Ubicini, Abdolonyme *État présent de l'Empire ottoman: statistique, gouvernement, administration, finances, armée, communautés non musulmanes, etc., d'après le Salnâmèh (Annuaire impérial) pour l'année 1293 de l'hégire (1875-76) et les documents officiels les plus récents, avec Abel Pavet de Courteille*, 1876.
22. Ubicini, 1877 : Ubicini, Abdolonyme *La Constitution ottomane du 7 zilhidjé 1293 (23 décembre 1876), expliquée et annotée par A. Ubicini*, 1877.
23. Ubicini, 1886 : Ubicini, Abdolonyme *Les Origines de l'histoire roumaine, texte revu et publié sur le manuscrit de l'auteur et précédé d'une notice biographique, par Georges Bengesco,* 1886.

THE EFFECTS OF LITERAL AND SYMBOLIC MASKS IN MARIANA FLAIȘER'S MĂȘTILE DE LA POARTA INFERNULUI (2024)

Laura Ioana Leon
Assoc. Prof. Phd, "Grigore T. Popa" University of Medicine and Pharmacy Iași

Abstract: One of the most recent publications of "Grigore T. Popa" Publishing House in Iasi, Mariana Flaișer's book, Măștile de la Poarta Infernului (2024) seems to have emerged from the author's need to see what happens to individuals when they are confronted with hardships, wars, endemics and pandemics, catastrophic events by and large. The author tries to carry out this research by using arts and fiction as tools to investigate the human psyche. Mariana Flaișer discovers that during these difficult times artists come back to their familiar places that enables them to create. The act of creation during these times follows the pattern of denial which the author identifies as the natural response. Denial or the fictionalization of the harsh reality is meant to help us to survive. This is not such an unfamiliar technique in fiction. Mariana Flaișer goes even further to overlap the idea of denial with the mask (that may take several forms, from the one used for protection up to those used in carnivals) that people want to wear with the aim of hiding their real feelings and thoughts. Mariana Flaișer's book is a thorough description of how our health choices are culturally dictated, coming with examples from world literature and various forms of arts that are meant to support the above-mentioned ideas.

Keywords: Medical Humanities, fiction, healthcare settings, pandemics, symbolism of masks.

Mariana Flaișer's book, *Măștile de la Poarta Infernului* (2024) is the outcome of the COVID-19 experience, in the author's attempt to find an answer for what happens during these tough times. The author tries to find an answer using cultural studies as a method. In this search for an answer to what happens in human's psychology during times of hardships, Mariana Flaișer goes back and forth in the history of mankind, making use of examples in arts and literature in order to find a pattern that seems to govern our way of behaving when we are at a loss. This idea came naturally during the COVID-19 pandemic, when the author sat down to think about other moments in history when humankind had experienced similar catastrophic events. No matter if men consider having evolved since the Spanish flu or other bad incidents in the history of mankind, there seems to be a behavioral pattern that we cannot get rid of. The author identifies this pattern with the need to go back (isolate ourselves) to our familiar places that offer artists the safe place to create. Art and fiction, in their turn, come to be an expression of the hard times, in the sense that they will reveal a form of the artist's denial to cope with the harsh reality. Mariana Flaișer identifies this denial with the attempt to survive during these times. If we think of some famous examples in world literature (especially those literary pieces that were labeled as *tragedies*), we may see how, oftentimes, the fictionalization of truth was a solution offered to tragic heroes in order to escape their bad destinies. Unfortunately, in tragedies, due to their high moral standards, tragic heroes do not accept this solution. In our ordinary lives, people find a way to survive. Symbolically, wearing a mask has come to be seen as a coping mechanism. The denial of illness, along with the origins and causes of the disease are explained by the author as the individual's attempt to save themselves by running away, isolating themselves, in search for a shelter and some miraculous remedies (Flaișer 5). By avoiding to name the disease, man tries to put a veil (a mask) on it, hiding its ugliness and danger. These are man's attempts to delude themselves, being afraid of death (Flaișer 5). Thus, throughout the nine chapters of the book, the author is going to explore various cultural forms of masks that man has tried to wear as they had to deal with hardships, endemics, pandemics (COVID-19 is the most frequently used example in the book, its pandemic being the very

reason for which the author initiated this research on how man tries to deal with suffering). The author states from the very beginning that no matter how many times in the history of mankind people have been confronted with catastrophes, they have had the tendency to act the same, repeating the same mistakes, and displaying the same coping mechanism.

The first chapter of the book wants to prove that our reactions in front of suffering and death are always the same, even if our health choices are always to be found in the cultural context we are. No matter the epoch or the endemic type, people seem to make the same choices and consequently the same mistakes (Flaișer 8). Thus, in the beginning these serious viruses are considered to less significant. The author cites a famous virologist who, at the beginning of the COVID-19 pandemic, characterized the Sars-Cov-2 virus as a mild one, leading to a mere flu (Flaișer 9). Moreover, since it has its origins in China (very far away from Romania), chances are not that high for its spreading in our country (Flaișer 9). It is evident that these speculations in the beginning were proved wrong and almost five years later since the debut of COVID-19, people have experienced a pandemic, going through various stages and forms of the viruses that spread all over the world (Flaișer 9). Surprisingly enough, denial goes even further, in the sense that conspiracyists come as a second wave of deniers who claim that behind these pandemics it is the urge to cut on man's liberty and rights (Flaișer 10). The ultimate purpose is that of setting up a new world organization. This stage is followed by the attempt to find explanations for the actual state of things. There will always be those who will find the cause in the polluted air, but also those who seek supernatural explanations. Man's sins make God turn His face from the face of the earth. In response, God sends these hardships so that man may see their sins. This category of people will always try to do something to get God's protection back, therefore they initiate pilgrimages to monasteries and increase their prayers (Flaișer 11). The author gives some examples of actual actions that were taken in some towns all over Romania to get God's mercy by increasing prayers. Also, the author mentions the prayers that were made in the Catholic tradition, at the Pope's initiative (Flaișer 12). Mariana Flaișer also mentions some pagan customs, those related to the interpretations of signs and stars, that nowadays are regarded as bizarre phenomena (like the Yellow Fever of 1878 which was foreseen by an eclipse of the sun) (Flaișer 13).

The first chapter contains an entire subchapter devoted to animal masks. This is an important segment of the book as it can allude to the posthumanist theories where man is no longer seen in the center of the universe, but the equal of all the other entities that we can find on earth. This subchapter emphasizes the interdependence between man and animals. Sometimes this interdependence may be beneficial, some other times may have some harmful outcomes. The conclusion of this section of the book, following Kristian Andresen's research, is that such tragic events should never try to look for guilt in someone, but rather try to figure out an understanding of why some things have happened (Flaișer 18).

It is only with the second chapter of the book that we get a thorough perspective upon the major topic of the book, i.e. the mask. The author tries to explain the significance of this item which basically has the role of hiding the human face. Behind a mask, a human face is hard to be deciphered (Flaișer 19). Nonetheless, men are passionate about getting disguised in their attempt to play somebody else's role (Flaișer 19). The author goes further in sustaining the idea that tattoos are also a form of suggesting a mask as they hide an identity crisis that mostly teenagers go through (Flaișer 19). The sanitary mask gets a comprehensive analysis in the book, Mariana Flaișer emphasizing, though, that they do not actually protect anyone, but rather offer a psychological support, people who wear them, thinking they are more protected. On the other hand, a mask may also increase the feeling of isolation. Not being able to see your interlocutor's face, you are likely to misinterpret their whole behavior, not knowing exactly when they smile, when they are sad or happy.

The third chapter which focuses on how people tries to protect themselves against the disease, comes with examples of our own history which show what extreme gestures people are capable of during these hard times. The author wants somehow to find similarities between what happened during the COVID-19 pandemic and those times during Caragea's rule (as told by Ion Ghica) (Flaișer 30), when those supposed to be in charge with the protection of the patients, started to steal from them. Mariana Flaișer tries to make this comparison with what happened during the COVID-19 pandemic, when doctors who were very much praised at the beginning of the pandemic, came to be eventually accused of lies and malpractice. The author's conclusions are that as compared to the past, the measures that were taken during the COVID-19 pandemic had encountered the same slow progress in being applied (Flaișer 31).

Chapter V comes with the perspective upon remedies, how it has evolved from the herbal remedies up to the very much debated problem of vaccination. The description of the herbal remedies that were used in the past are largely sustained by the various examples from thew literary works that the author mentions. Thus, we learn that Wallachia used to have a list of remedies that were supposed to be used in case of serious endemics. Mariana Flaișer even comes with some popular denominations of such remedies whose preparation can be found in St. V. Episcopescu's book, *Practica doctorului de casă* (Flaișer 39). In an era when herbal remedies are no longer that validated, the author describes all the wheelings and dealings of the medicines that were used during the pandemic, including the whole hysteria and advertisement around the idea of getting the vaccine against COVID-19. The reader will be surprised to discover that in the first half of the 19th century, the history of the Romanian epidemiology acknowledges the existence of the so-called vaccination certificates that were similar to what we had during the pandemic. However world history speaks about similar things even in the 17th century when, in order to be able to travel, people also needed such *travel certificates*. The author quotes A. Mazoni who mentions the fact that even during those times people would unlawfully get such certificates (Flaișer 45). Thus, though the pandemic was a new and unexpected thing for all of us, for mankind by and large nothing was new. Getting to read about all these in Mariana Flaișer's book does make it less problematic than it used to be when we were confronted with all these problems. We can now have a more relaxed and detached attitude towards something that made people furious back then, feeling discriminated against. A perfect example that shows that we do not learn from our own history – lack of knowledge being one of the reasons.

After having discussed all these similarities with the past in how people tend to cope with endemics and pandemics, the second half of the book begins to explore deeper the function of the mask in various fields of art. Basically masks come along because of our fear of the unknown, though they may take different forms, from scary ones to more agreeable. They are all the representation of the human mind in the attempt to learn how to deal with death. Fear of death, as the author puts it, is man's major fear (Flaișer 49). This is an opportunity for the author to refer, in Chapter VI, to death rituals, burials and our ancestral beliefs that do not see death as the actual end, but rather as a passage towards a different universe. Mircea Eliade is mentioned in this chapter, mainly in relation to death (*Miracolul morții*). If we think of Mircea Eliade's interpretation of the ballad, *Miorița*, we may add that this relationship that Marian Flaișer identifies between denial and mask, could overlap with what Mircea Eliade used to call *the terror of history* (Eliade 261). In a thorough study upon *Miorița*, Mircea Eliade explains the Moldavian shepherd's bizarre gesture not to protect himself when he learns about the ploy of the other two shepherds, as our attitude in front of history that has never been kind to us. The Moldavian shepherd is wise and knows there is nothing he can do against this fate and chooses instead to fictionalize his death, imagining a miraculous wedding. We also witness here a form of a denial, a way to put a mask on a destiny that is not kind to us. To a certain extent, we may say that this tendency is deeply rooted in our mentality and psychology. This

could be a useful information for medical students if they want to better understand the Romanian patient. Since we have established that health choices are culturally determined, our way of coping with the disease is also dictated by our perspective upon life. Wearing a mask may be a quite familiar gesture for us. The same chapter also presents the costumes worn by doctors during the pandemic as a form of a mask that established a barrier between healthcare professionals and patients (Flaișer 53). The author also states that the estrangement of the ill from their families, during the pandemic, was very traumatizing for both sides.

Another interesting chapter is the one dealing with the muses and the masks, Chapter VII, that mentions the role of art which is that of instructing people (Flaișer 61). Therefore, one of the purposes of the artists' retreat during hard times is to explore these unknown territories in this attempt to learn more about the world we live in (Flaișer 59). The end of the chapter speaks about the ending of pandemics. Out of frustration following a long period of isolation, people burst out into celebrating loudly: carnivals, festivals (Flaișer 72). According to the author, these are also a form of masks worn by some tormented souls which cannot find their peace (Flaișer 72). In an era of the political correct approaches to all aspects of our lives, Chapter VIII comes to underline a tendency that reveals some racist impulses. It seems that there can be seen a constant tendency to blame "the others" as being responsible for the transmission of diseases (Flaișer 74). Mariana Flaișer gives examples of how various illnesses got their names from the nationalities considered responsible for bringing the disease in the area. Nowadays, when people travel so much around the world, it is hard to hold responsible a whole people for spreading a certain disease. The author's comments upon such etymologies reveal the background training of Mariana Flaișer who has shown a constant interest in linguistics and terminology, especially that related to medical areas.

To conclude, Mariana Flaișer's book is a relevant example for how Medical Humanities have become an important tool to be used in our medical schools as well. By getting access to such endeavors, medical students may gain interest in territories that are meant to open new horizons for them. Besides the actual instruction they may get from such a book by discovering so many elements that not so many people know about endemics and pandemics (so as not to repeat our mistakes), it is also the interest they may discover in those areas that have already been introduced as study topics at Western and American medical schools. Medical Humanities have a great impact upon medical students' training and therefore it should not be overlooked by academic curricula. Studies have shown that medical students who have been familiarized with such topics will develop better skills to communicate with their patients, will become better observers and eventually have greater empathy towards the patients who are always in a vulnerable position, sometimes experiencing pain and distress.

Therefore, Mariana Flaișer's book may become an important tool in dealing with topics related to Medical Humanities in medical schools. Still feeling the effects of the COVID-19 pandemic, we can more easily assess the way in which this has affected our lives. Though the author insists on the idea that the coping mechanism that we have displayed throughout centuries basically remains the same, man repeating the same mistakes, maybe it is high time for us to learn something from our prior experiences. Future doctors may explore more on the attempt to better cope with these tragic incidents (such as pandemics) in our lives. These incidents are sometimes inevitable, and exactly as the author says, the entire society is involved and affected: common individuals, politicians and doctors. It takes all their effort to cope with the problem and eventually try to find a solution. The way we deal with hard times, especially when they are related to medical problems, may be explored more in class with medical students. They will get the chance to see how people in the past tried to cope with harsh realities when their health was affected. They will be surprised to see that even if we say that our society has evolved, in front of medical disasters (just like any others), we are prone to repeat the same mistakes, proving that we never learn from our past mistakes. Likewise, Mariana Flaișer's book

offers to medical students a perfect context to learn not only about our past examples and ways to cope with medical problems in the throughout our history, but also a cultural perspective upon the realities of endemics, pandemics and disease by and large, using arts and fiction to explore all of the above.

BIBLIOGRAPHY

1. Eliade, Mircea. *De la Zalmoxis la Genghis-Han*. București: Editura Humanitas, 1995.
2. Flaișer, Mariana. *Măștile de la Poarta Infernului*. Iași: Editura Grigore T. Popa, 2024.

AN ATTEMPT AT OBJECTIFYING THE TWOFOLD NATURE OF THE EGO SELF RELATIONSHIP IN TOPÂRCEANU'S POETRY

Clementina Alexandra Mihăilescu,
Assoc., Prof., Phd., "Aurel Vlaicu" University of Arad
Stela Pleșa
Prof., PhD., Racoviţa Gymnasium School, Sibiu

Abstract: Poezia lui George Topârceanu este un bun prilej pentru studierea naturii duale a ființei umane, oferind o dublă deschidere: spre sufletul său sensibil și spre limbaj. Sensibilitatea poetului reverberează în modalitatea de abordare a naturii duale a ființei umane care oscilează între eul rational și sinele authentic cu experiențele sale psihotraumatizante. În ceea ce privește deschiderea spre limbaj, aceasta demonstrează abilitatea poetului de a alege cuvinte simple, expressive, tipare lingvistice adecvate, prin care orice cititor pasionat și-ar putea dezvolta abilitățile de exprimare și reda trăire sufletești autentice. Gaston Bachelard și Liviu Rusu reprezintă instrumentele noastre de analiză a poeziilor intitulate Infernul și Balada călătorului.
George Topârceanu's poetry is a good opportunity for studying the twofold nature of the human being, offering a double opening: towards his sensitive soul and towards language. The poet's sensitivity reverberates in his way of approaching the twofold nature of the human being that oscillates between the rational ego and the authentic self with its psychotraumatic experiences. As concerns the language employed to tackle human issues, it demonstrates the ability of the poet to choose simple, expressive words and adequate linguistic patterns through which every passionate reader could develop expressive abiltities to render his authentic spiritual experiences. Gaston Bachelard and Liviu Rusu represent the instruments for analyzing the poems entitled The Inferno and The Traveller's Ballad.

Keywords: Topârceanu, poetry, sensitivity, personal experience, The Inferno, The Traveller's Ballad.

George Topârceanu, născut la București, este de origine ardeleană, părinții săi fiind din comuna Topârcea. Topârceanu s-a distins ca un poet talentat, un strălucit memorialist și jurnalist, un bun orator și un intelectual de frunte care, fiind deseori invitat să participe la diverse evenimente culturale, se remarca prin discursuri pe teme satirice, contemporane, literare, încărcate de umor și foarte bine apreciate de audiență.

Scopul comunicării noastre este să oferim cunoștințe, informații legate de modul de valorificare a unei grile interpretative interdisciplinare bazată pe poetica spațiului aparținând esteticianului Gaston Bachelard și a esteticii lui Liviu Rusu pentru a decodifica și interpreta în mod creativ și dintr-o pornire lăutrică de permanentă autodepășire poeziile Infernul (Stanțe apocrife la Divina Comedie și Balada călătorului.

Citind această poezie avem impresia că ne aflăm în fața unui „visător de gânduri savant" (Bachelard 2003: 144) care, asemenea lui Dante Algheri, căruia îi inchină o suită de versuri memorabile, pare a-și fi organizat „ideile-viziuni într-un sistem" (144), psihanalizâmd preocupările omenești cu privire la viață, moarte, conștient și inconștient. Divina Comedie este pentru poet un fel de refugiu unde viața, pusă sub lupă de poet, „se concentrează și se trasformă" și unde „două rădăcini sunt strâns unite prin onirismul lor" (149), una ce ține de present, alta de Evul Mediu. Dante, maestrul adorat de Topârceanu, descrie în Divina Comedie coborârea sa în Infern, trecerea prin Purgatoriu și ascensiunea sa în Paradis, pentru ca acolo, în mod apoteotic, să realizeze comuniunea sa cu Divinitatea. Se pare că acesta este și itinerariul spiritual a lui Topârceanu, care nu și-a ales, deloc întâplător, Divina Comedie ca fiind acel „subiect sublim de contempare pentru spirit" (148). Tentativa sau mai exact tentația de înfrățire spirituală cu Dante este o mare provocare pentru Topârceanu și este descrisă ca o trudă perpetuă

de a se înscrie în rigorile agonizante dictate de prăpastia dintre realitate și viziunea dantescă: „Trudind apoi, m-am așezat pe-o stâncă,/ La capătul călătoriei mele/ Se deschidea prăpastia adâncă."

Viziunea dantescă îl fascinează pe poet, care în mod asumat aspiră spre apropierea și chiar confruntarea dintre două mari imagini, cea a lui Dante despre Infern și cea personală, transfigurată poetic, care „își repercutează reveriile" (149). Formele descrise de poet țin de domeniul reveriilor, iar poetul visător, asemenea lui Dante, cochetează cu domeniul „în care se formează convingerile născute de dincolo de ceea ce se vede și de ceea ce se atinge" (149): „Și străbătând a norilor perdele/ Cu-nveninate ace de lumină,/ Sclipeau în întuneric șapte stele./ Eu le simțeam arsura pe retină/ Și-n van mă apăram, cu fața-ntoarsă, / De raza lor caustică și fină./ Simți atunci că-n juru-mi se revarsă/ Un pal amurg ce umple de-ntristare/ Văzduhul mirosind a piatră arsă."

Întreagul arsenal poetic sugerează „jocul profund al imaginilor materiei" (144), tocmai pentru a suprinde o lume bulversată și deposedată de propia intimitate. Detaliile sunt „fapte ale imaginației," parțial încărcate cu energii negative, demonice. Emanația dintr-un asemenea spațiu a lui Dante este perfect justificată, poetul medieval coborât în Infern este generator de frică și curiozitate, făcându-și apariția pe cărare „în aburi de pucioasă," marcat de stigmatul dual al dragoste și urii. Această dialectică este devastatore, eternizând un profil în care tritețea și furia generate „de ale lumii nobile injurii" se reflecta în ochii marcați de o imensă melancolie: „Și-n aburi de pucioasă, pe cărare, /Văziu venind spre mine fără grabă/ Un om cu nasul dezolat și mare./ Părea că Cerul pe figura-i slabă/ A pus stigmatul dragostei și-al urii,/ Eternizând profilul lui de babă:/ Tristețe-amară-ncolțurile gurii,/ O frunte devastată de furtună/ Și de-ale vremii nobile injurii./ Purta pe cap o veștedă cunună/ Și-n ochii lui părea că, deopotrivă,/ Melancolia lumii-ntregi s-adună./ Așa, din vasta vremii perspectivă,/ El cobora-n tăcere către mine,/Ținând în gol privirea corosivă."

Dialogul infiripat între cei doi esențializează drama lui Dante, înmormântat în Ravena, după ce o viață întreagă a scris frumoase versuri de iubire, devenind apoi victima unor intrigi mărunte și fiind în cele din urmă exilat și focusat pe crearea unei trilogii, intitulată Divina Comedie: „De unde vii și cine ești, străine?/ L-am întrebat, abia șoptind cuvântul./ Eu vin de unde nimeni nu mai vine.../ De șase veacuri m-a-nghițit pământul./ Viața-mi dete vitrega Fireze,/ Și la Ravena mi-am găsit mormântul./ Poet am fost și-n libere cadențe/ Cântai Amorul ce-mi robi toți anii,/ Din pragul tristei mele-adolescențe./ Dar vrând s-mpac a' patriei zâzanii,/ Mărunte intrigi, lupte intestine,/ Cu ură grea m-au prigonit dușmanii./ În crud exil, pribeag prin țări străine,/ Visai atunci o vastă trilogie/ Pe care-am prins-o-n șiruri de terține/ Săpate în granit pe veșnicie;/ Și ca o răzbunare milenară/ Am publicat Divina Comedie./ Un op pe care anii-l îngropară/ Sub comentarii sterpe și pedante,/ Ce-mi fac contemporanii de ocară..."

Comunicarea care se înfiripă între cei doi este o lecție de pedagogie, pentru ca, prin „dialectica lui afară și înăuntru," să poată aborda geografiile solemne ale limitelor umane," pornind de la premisa enunțată de Pierre-Jean Jouve că „noi suntem acolo unde nu suntem," mai exact într-o lume trasfigurată poetic, pentru ca, printr-o comparație subtilă, să ni se poată acorda șansa renașterii noastre spirituale: „Cum, tu ești nefericitul Dante,/ Cel care a morții jalnice mistere/ Le-a invocat în rapsodii vibrante?/ Nu pot, Maestre, nici n-am precădere/ Să te slăvesc așa cum se cuvine!../ Dar mult aș vrea spre umede sfere,/ În patria eternelor suspine/ Să mă conduci, precum odinioară/ Virgiliu te-a călăuzit pe tine."

Dialogul dintre cei doi nu are configurația fermă a „dialectcii lui da și nu care hotărește totul" (239). Ni se înfățișează o serie de imgini care generează gânduri despre pozitiv și negativ. Topârceanu apelează subtil la „metafizica înrădicinată într-o geometrie implicită," care implică dialectica „închisului și deschisului" (239), în plan ideatic și sufletesc, „spațializând gândirea" sa, unde „închisul și deschisul sunt gânduri de-ale sale" (239). Mai mult decât atât, ancorându-se în dialogul dintre cele două timpuri, cel real, legat de prezent și

cel imaginat, legat de Evul Mediu, îi putem atrinbui lui Topârceanu încercarea de a vorbi, asemenea lui Hypolite, citat de Bachelard, de „un mit primar al lui înăuntru și a lui afară.” Scopul și importanța atribuită acestui mit, fiind „cea a înstrăinării umane care se bazează pe acești doi termeni” (240). Urmărind raționamentul lui Bachelard până la capăt, ne raliem opiniei sale că „simpla opoziție geometrică ia o nuanță de agresivitate” (240). În continuare, vom urmări această opozitie între afară și înăuntru, între aici și acolo, între deschis și închis, legată exclusiv de domeniul imaginației lui Topârceanu: „El, mie: - Oare, crezi că tot ce zboară,/ Cum zice un adagio, - se mănâncă?/ Fiindcă-ai scris o cronică ușoară,/ Nici superficială, nici adâncă,/ Vrei să-ți servesc acum de cicerone?.../ Nici tu, Maestre, nu scriseși încă/ La început, decât vreo cinci Canzone,/ O carte plină de elucubrații/ Și câteva sonete monotone./ Dar lui Virgiliu i-ai intrat în grații/ (Adăugai,,văzându-l că rezistă),/ El se purta mai bine cu confrații…”

Lui Dante, aceea „ființă-acolo” i se conferă o adevărată „forță de determinare ontologică” (240): „-Epoca voastră materialistă/ Mi-a zdruncinat credința de-altădată,/ O-ntoarse el. Infernul nu există,/ Sau cel puțin eu unul niciodată/ Nu l-am văzut decât cu ochii minții,/ Orbit de-o superstiție uzată./ Eu, lui: -Acestea-s roadele Științei?/ Concepția lui Strauss și-a lui Nietzche,
De care mi s-au străpezit toți dinții!/ Dar cel puțin te-ai întreba ce-ar zice/ În clipa asta, dacă fără veste/ Te-ar auzi divina Beatrice?”

Dante ne apare marcat de placiditate, recurgând la facilități conceptuale și, în felul acesta, experiența lui filosofică riscă să decurgă din „niște experiențe schematizate” (240), neagreate de Topârceanu: „El mi-a răspuns placid:/ Amorul este Un ce banal, prin care Firea drege/ A Nimicirii opere funeste;/ Un van instinct, de sub a cărui lege/ Nici microorganismele nu scapă./ Eu, lui: Atât? El mie: Se-înțelege!”

Topârceanu încearcă ceea ce Bachelard numea „fixarea într-un acolo.” În felul acesta el „rezumă brutal aspectele ontologice ale problemelor” (241), legate de moarte și Iad: „Văziu atunci în liniște cum crapă/ A stâncilor întunecate blocuri/ Și trec plutind pe-a noții neagră apă./ Fantome prinse-n diafane jocuri/ Călcau mărunt văzduhul, fără tropot,/ Ca cei ce poartă cauciuc în tocuri./ Apoi un sunet depărtat de clopot/ Păru că bate-n aer tarantella/ Și ploaia se porni cu grabnic ropot./ Înfricoșat de freamătul acela/ Ce se-nălța vuind în vijelie./ Am zis: -Maestre, să deschid umbrela?/ N-aș vrea să facem hidroterapie./ La anii tăi o gripă subversive/ Îți poate-aduce vreo pneumonie./ -Eu nu mă tem de moarte, dimpotrivă,/ Răspunde el,- când ai murit o data/ E foarte greu să cazi în recidivă…/ Această vorbă îmi păru ciudată./ Cuprins de-un fel de vagă presimțire,/ Pândi pe-ascuns figura-i nemișcată./ -Nu m-ai luat cumva c-un plan subțire/ Mai adineoară cînd ziceai, Magistre,/ Că Iadul nu-i decât o-nchipuire?”

Apelând la esteticiamul Liviu Rusu aflăm că „fondul se elaborează independent de formă” (1969: 46). Mai mult decât atât, Rusu susține că realizare unei opera poetice nu este paralelă cu viața obișnuită, ci că ea este „o formă de a-și trăi existența” (47). Eul poetic, în accepția lui Rusu, se revarsă asupra lui însuși și, cum “nu are un punct de reper exterior, va trebui să găsească totul în interior” (50). Descoprim un eu bulversat, condemnat la însingurare, consumându-se „în colvulsiuni infinite” (50). Toate aceste sunt reprezentări ale Iadului interior, imposibil de obiectivat, iar, pentru a-l închipui este nevoie de o paletă de reprezentări sonore care sugerează că persoana pusă sub lupă este marcată de „tristețe copleșitoare’ (64). Pentru a revela „adâncimile fondului originar” a lui Dante, sensul ascuns al existenței sale, acesta ne apare accesibil doar prin „tensiuni formale” (65). Prin forța limbajului, mai exact a cuvintelor folosite de poet, haosul interior este suprimat, iar frământările „prind consistență” (75). Rusu insistă asupra faptului că, în poezie „cuvântul nu este primitor de sens, ci dătător de sens” (75). Limbajul logic devine poetic prin „introvertirea sa” (83), iar „fizionomia cuvântului” este determinată de sonoritate, sunetul fiind un mijloc de potențare a sensului. Esteticianul Rusu

afirmă cu convingere că „misterul unei lumi nevăzute, dar trăite se desprinde pe aripile sunetelor” (115).

În versurile anterioare, vocala o se regăsește de 22 de ori, în cuvinte accentuate, colorând în mod sumbru un interior întunecos. De asemenea sesizăm încercarea, chiar tendința poetului de a asocia sunete închise înrudite, respectiv ă, â, u, o. Sunetul închis ă este repetat de 21 de ori, sunetul â de 6 ori, sunetul u de 34 de ori, iar sunetul o 25 de ori. Toate redau un „timbru sumbru.” Prezența nazalelor contribuie la prelingerea în mod obsesiv și „stăruitor” (158) a sunetelor închise dincolo de silaba care le conține, contaminând cu o tonalitate misterioasă versurile poeziei. Astmosfera misterioasă și cețoasă redată prin sunetele închise umple cu accente sinistre versurile, creând o atmosferă „învolburată în taină” (158): „Văziu atunci în liniște cum crapă/ A stâncilor întunecate blocuri/ Și trec plutind pe-a nopții neagră apă./ Fantome prinse-n diafane jocuri/ Călcau mărunt văzduhul, fără tropot,/ Ca cei ce poartă cauciuc în tocuri./ Apoi un sunet depărtat de clopot/ Păru că bate-n aer tarantella/ Și ploaia se porni cu grabnic ropot./ Înfricoșat de freamătul acela/ Ce se-nălța vuind în vijelie./ Am zis: -Maestre, să deschid umbrela?/ N-aș vrea să facem hidroterapie./ La anii tăi o gripă subversive/ Își poate-aduce vreo pneumonie./ -Eu nu mă tem de moarte, dimpotrivă,/ Răspunde el,- când ai murit o data/ E foarte greu să cazi în recidivă…/ Această vorbă îmi păru ciudată./ Cuprins de-un fel de vagă presimțire,/ Pândi pe-ascuns figura-i nemișcată./ -Nu mai luat cumva c-un plan subțire/ Mai adineoară cînd ziceai, Magistre,/ Că Iadul nu-i decât o-nchipuire?”

În strofele următoare, Topârceanu realizează un studiu al „ființe-acolo”(241) a lui Dante: Poetul face un tur de forță încercând pe de-o parte să-l facă pe Maestru să iasă din ea, iar, pe de altă parte, să fie atent pentru că, o data ieșit de acolo, din ființă, acesta va încerca să intre mereu în ea. Dante, alter ego-ul poetic al lui Topîrceanu, îi dezvăluie faptul că „în ființă totul este circuit, totul e ocoliș, întoarcere, discurs, totul e șir de popasuri, totul este cuplet de refrene fără sfârsit.” Această viziune bachelardiană stă la bază contactului dintre eul logic și emotional al lui Topârceanu, redat artistic prin dialogul dintre el și Dante. În acest scop, poetul ne poartă „prin toate circuitele ontologice ale diverselor experiențe de a fi” (240): „El, mie: -Văd din vorbele-ți sinistre/ Că-n orice caz, Infernul pentru tine/ Își va deschide negrele registre/ Destul am încercat ați face bine./ Ca să te vindeci pentru totdeauna,/ Ridică-te și vino lângă mine.../ Cu fulgere verzui cum creștea furtuna./ Rostind aceste nobile cuvinte/ Prin care și-a răscumpărat minciuna./ Maestrul a pornit-o înainte,/ Pe când, sub cer de zgură și aramă,/ Eu mă țineam în urma lui cuminte/ Precum se ține puiul după mamă.”

Următorul citat din Dante este semnificativ: „...E caddi comme corpeo morte cade..” El ne conduce spre imaginea în formă de spirală a omului, unde multiple mecanisme se inversează (2003: 241), conform esteticianului filosof Bachelard. Avem impresia că suntem conduși spre un centru ființial, existențial, marcat de durere, din care omul încearcă zadarnic să evadeze.

Orice evadare, orice protest pare a fi zadarnic, dată fiind natura vulnerabilă a omului, supus păcatului și greșelilor repetate. În versurile următoare asistăm la o convertire a vocalelor deschise. Convertirea este favorizată de prezența consoanelor cu care se asociază. În sintagmele „brațele durerii” și „bezna subterană” vocala a se încarcă cu conotații sumbre datorită prezenței consoanelor ț și respectiv s din cuvântul învecinat „subterană,” care blochează iradierea sunelor vocalice dincolo de silabele care le conțin. Aceeași conversie a sunetelor deschise o întâlnim și în sintagmele „instinct de răzbunare” și „mizeria umană,” unde sunete vocalice i și a sunt contaminate de ecoul unui chin lăutric ce nu acceptă să se diminueze și care se prelinge și în celelalte vocabule, datorită nazalei n . Predominarea vocalelor închise, la rândul ei, conferă poeziei un sens misterios, sinistru. Astfel, vocala o se regăsește de 9 ori, în cuvinte accentuate, colorând în mod sumbru un interior întunecos. De asemenea sesizăm încercarea, chiar tendința poetului de a asocia sunete închise înrudite, respectiv ă, u. Sunetul închis ă este repetat de 17 ori, iar sunetul u de 22 de ori. Toate redau un „timbru sumbru.” Prezența nazalelor, ațșacum

am mai subliniat, contribuie la prelingerea în mod obsesiv și „stăruitor” (158) a sunetelor închise dincolo de silaba care le conține, contaminând cu o tonalitate misterioasă versurile poeziei. Astmosfera misterioasă și cetoasă redată prin sunetele închise umple cu accente sinistre versurile crează o atmosferă dominată de un negativism obsesiv: „Pe-aici se intră-n brațele durerii,/ Pe aici se intră-n bezna subterană,/ Precum afirmă Dante Aligheri./ M-a conceput o-nchipuire vană/ Un rafinat instinct de răzbunare, / Dar ma-ntrecut mizeria umană./ Zadarnică e orice protestare./ Voi cei ce-n lume ați comis păcate,/ Lăsați-vă năravul la intrare.”/ Aceste vorbe, oarecum ciudate,/ Citindu-le cu jumătate gură/ Deasupra unei porți dărăpănate,/ Am zis: -Intrarea pare cam obscură.../ N-ar fi prudent să renunțăm, Maestre?/ Căci la un caz cumva de-ncurcătură,/ Nu văd nici uși deschise, nici ferestre/ Pe unde teafăr să purced afară,/ Utilizând resursele pedestre..”

Estetica lui Bachelard, încărcată cu aserțiuni filosofice, ne poate oferi o grilă de interpretare inedită a dialogului dintre Topârceanu și Dante, alter-egoul său. Renunțând la intuițile geometrice oferite de opoziția afară-înăuntru, citându-l pe Bachelard aflăm că „ființa nu se vede. Poate că se ascultă. Ființa nu se desenează. Ea nu e tivită din neant. Nu ești niciodată sigur că o găsești sau o regăsești solidă apropiindu-te de un centru de ființă. Iar dacă vrei să determini ființa omului, nu ești niciodată sigur că o găsești sau regăsești solidă apropiindu-te de un centru de ființă. Iar dacă vrei să determini ființa omului, nu ești niciodată sigur că ești mai aproape de tine ‘retregându-te’ în tine însuți, mergând către centrul spiralei. Adesea tocmai în inima ființei, ființa este rătăcire. Câteodată, atunci când este scoasă din sine, ființa exprimenteză niște consistențe. Câteodată, ea este, s-ar putea spune, închisă în exterior” (242). Sesizăm aceași conversie a sunetelor deschise în sunete închise, cu conotații sinistre, dată fiind prezența grupării consonantice nd, prezente în „spionându-l, gândul, rândul” sau pur și simplu a vocalelor închise care sunt predominante, urmate de consoane dentale sau fricative, care nu permit iradierea sunetelor deschise, blocându-le și dând impresia de stază așa cum se conturează și revelează în următoarele versuri: „El mi-a răspuns cu voce funerară:/ -De ce te porți acum ca feriseii,/ Au vrei să-mi faci fantoma de ocară?/ Privește cel puțin prin borta cheii,/ Să știu că nu m-am ostenit degeaba,/Eu lui: -Pardon! Așa fac doar lacheii./ Începe tu! Ori m-ai cam luat cu graba./ Să-mi las la urmă niscaiva ponoase?/ (Ți-n gândul meu: “Se oțărăște baba!”)/ Ce interes avut-ai, ce foloase,/ Ca să m-atragi cu vorbele-ți viclene/ Prin locurile-acestea dubioase?/ Doar știm noi că pe-aici, prin buruiene,/ Se află o panteră-n libertate/ Și alte lighioane indigene./ Vrei să m-aplec din curiozitate,/ Și-n vreme ce nici nu gândesc cu gândul,/ Vrun cerber să m-apuce pe la spate?.../ Așa vorbi, cu ochii spionându-l;/ Iar la sfârșit cedarăm fiecare,/ Când el, când eu, să stăm privind cu rândul.”

Pe nesimțite ne trezim sub vraja simbolismului sonor, declanșat de predominanta vocală închisă u, prezentă de 10 ori, și a vocalelor închise ă și â, ademenitoare prin repatarea lor obsesivă, prima de 10 or, în timp ce a doua doar de două ori, și care, vibrând obsesiv anunță și mai preganant „adâncirea și rătăcirea eului într-o lume a revelației interioare.” Topârceanu pare a oferi „viziuni dintr-o altă lume, lumea înțelesurilor primare și eterne” (Rusu 1969: 41): „Văziu atunci, aproape de intrare,/ Un pudel gras și plin de panglicuțe,/ Cu scabie canină pe spinare./ O lebădă și câteva maimuțe,/ înconjurau dihania neroadă,/ Ce se lăsase moale pe lăbuțe./ Cu gingiile neputând să roadă/ Un beefsteak crud și tare ca de piatră,/ El sta sugând din propia coadă.” Explcațiile oferite vin să sugereze ceea ce Rainer Maria Rilke numea, cu referire la nevoia de a scrie, de a dezvălui căutările din adâncul inimii poetului, nevoia de a-și plasa viața „sub semnul și mărturia acestei năzuințe” (41).

Versurile următoarei strofe redau „teribila înfiorare a eului,” marcat de adevăruri existențiale dureroase: “-Acest cățel ce toată ziua latră,/ Rosti Meatrul cu-a lui voce tristă/ A fost un biet erou lăsat la vatră./ -Cunosc! Am zis cu nasul în batistă./ Dă-mi voie să-i dedic, fiindcă-i place,/ Acestă rimă impresionantă.../ -Vezi colo între două vingalace,/ Un om cu alfabetul la spinare,/ Venind pe sub colină într-acoace?/ Acela este tipograful care,/ În primul

tău poem, din zăpăceală,/Ți-a mutilat trei strofe lapidare." Simbolismul sonor ca și grilă de decodificare a frământărilor eului poetic ne conduce spre revelarea modului în care sunetul potențează sensul. Prezența vocalelor închise contribuie la accentuarea tristeții și a ironiei. Astfel, vocala închisă ă este prezentă de 10 ori, în timp ce vocalele închise o, u, â, prima prezentă de 12 0ri, a doua de 11 ori, în timp ce, cea de-a treia, respctiv â este prezent doar o dată, în prepoziția „în," aparent într-un cuvânt fără funcție sintactică, care are totuși menirea de a funcționa ca un liant, legând în mod organic pe tipograful care, în primul poem, din zăpăceală, a mutilat poetului „trei strofe lapidare," făcându-l să devină „victima propriei sale imaginații" (Bachelard 2003: 143).

În continuare, avem impresia că „scrutarea vieții și a morții nu poate fi decât răscolirea unor tenebre adânci....iar comunicarea cu lumea sensurilor primare adesea face impresia unui păcat originar pedepsit de o justiție imanentă" (Rusu 1969: 44). În accepția lui Topârceanu, păcatul originar constă tocmai în promovarea formei fără fond.

Promovarea și descoperirea sensului în poezie echivalează cu găsirea „axei ordonatoare," adică cu găsirea formei „care va întrona echilibrul cuvenit în vâltoarea pornirilor lăutrice" (47), care se regăsește impecabil redată în următoarele versuri, însă cu sens contrar: „Atunci la borta cheii, cu sfială,/ Urmând ilustrei mele Călăuze,/ Văzui o mutră plină de cerneală:/ Un om trecea...Și cele nouă/ Muze Îl zgâriau, purtâmdu-l sub escortă/ Și obligându-l să le ceară scuze./ -Deageaba cauți, i-am strigat prin bortă,/ Să scapi de blamul negrei tale fapte!/ Sus, pe pământ, poetul te suportă,/ Dar jos te-așteaptă a lui Cain noapte,/ Precum a zis Franncesca da Rimini,/ Infernul, cântul V, 107,..../ El s-a oprit pe creștetul colinei,/ Înfricoșat de-această amenințare,/ Și, neclintită-n tremurul luminii,/ Statura lui s-a proiectat pe zare,/ Încovoiată, lungă, amărâtă,/ Ca un fantastic semn de întrebare.../ Văziu apoi o namilă urâtă,/ Un fel de baci cu sarica sub glugă,/ Ce sta deoparte sprijit în bâtă./ De propria lui umbră vrea să fugă,/ Dar se trezea că-n juru-i gravitează,/ Mânat de-o oarbă forță centrifugă./ O clipă se oprea și, cu emfază,/ Țintea pământul căutătura-i proastă,/ Apoi din nou pornea ca o sfârlează./ -Acest Zoil, cu proza lui nefastă,/ A pângărit de două ori pe lună/ A Venerei stea limpede și castă.."

Vâltoarea pornirilor lăutrice este admirabil surprinsă în următoarele versuri: „Atât Maestrul apucă să-mi spună./ În umbră se ivise-o albă pată,/ Un corp suav ca un reflex de lună.../ Îngenuncheat ca pentru rugăciune/ Și luminos și fin ca diamantul,/Părea-ncrustat în rocă de cărbune./-Cu glas pierdut își căută amantul.../ Ea are-n ochi misterul nopții clare,/ Pe buze-Amor și-n inimă Neantul..../ Iubirea ei crescuse ca o floare/ Sub zidurile de fățarnică Gomoră,/ O dulce –mpătimire arzătoare:/ În ceasuri caste, mângâieri de soră./ Sărutul ei- văpaie purpurie,/ Privirea – luminiș de aurora.../ Și-o clipă fu deajuns: pe veșnicie/ Se risipiră toate fără urmă,/ Într-un fior de neagră isterie." Topârceanu dă impresia „că vrea să trăiască întocmai ceea ce au trăit marii visători de imagini" (Bachelard 2003: 147). Acest aspect se desprinde din paleta vocalică valorificată exemplar de poet. Vocala decshisă a care susține „speranța înaripată și invincibilă" (148), legată fiind de o apariție feminnă, prin faptul că susține dialectica bine-rău, puritate-păcat, crează o adevărată isterie în sufletul poetului. Prezența ei în opoziția semantică „rugăciune," în versul „ca pentru rugăciune" versus „Amor, Neantul, Gomoră," toate ortografiate cu litere mari, sugerează două stări opuse ce-și nu-și Țrepecutează reveriileȚ (149). Rezonanțe aparte răzbat din prezența obsesivă a vocalelor închise u, ă, o, â. Vocala u este prezentă de 28 de ori, vocala ă de 21 de ori, vocala o de 15 ori, în timp ce vocala â este prezent de 7 ori. Această abundență are ca scop să cotracareze impresia de suavitate confruntând-o cu o realitate dureroasă.

Realitatea devoalată în finalul poemului ne confirmă faptul că opera lui Topârceanu „nu e ceva ce răsare din viața lui ca un reflex sau ca un surplus, ci este modalitatea de a-și trăi viața, este forma lui de viață" (47): „-Destul! Destul!... Simțeam cum mi se curmă/ Viața-n piept, cum vipere rebele/ Se zvârcolesc în inima-mi și scurmă.../ Și fără glas, cu capul gol sub

stele,/ Văzând cum iarăș piere-n fund, departe,/ Fantoma tristă a iubirii mele./ M-am prăbușit cu brațele-ntr-o parte,/ Împins în gol de-o tainică povară,/ Cum cade omul fulgerat de moarte./ Părea că peste sufletu-mi coboară/ O noapte liniștită și adâncă/ Și-n giulgii moi de umbre mă-nfășoară.../ Apoi, cu ochi plini de vise încă,/ M-am scuturat ca dup-o catastrofă/ Și m-am trezit din nou pe-aceeași stâncă-/ Pe care mă găseam în prima strofă." Asociind și valorizând alegoriile și simbolurile din această poezie asistăm la „învierea caracterului sintetizator al reveriilor puterilor materiei" (147). Materiliatatea stâncii îl trezește pe poet din reveriile sale, unde „fantoma tristă a iubirii" sale s-a evidențiat ca fiind „subiect sublim de contemparea pentru spirit" (148). Îmbinarea desăvârșită a sunetelor închise cu cele deschise ne ajută să intrăm „în domeniul superlativului," ajutându-ne „să părăsim realitatea în favoarea imaginarului" (118). Ce poate fi mai reușit și mai evident decăt modul în care Topârceanu armonizează sunetele pentu a reda o atmosferă sufletească înrădăcinată în „adâncimi întunecoase" (Rusu 1969: 168). Și totuși, tocmai paleta de sunete, perceptibile mai ales atunci când citim acest poem cu glas tare, este cea care ne arată cum poetul încearcă să nu se lase prins în capcana durerii. El ni se dezvăluie înaintând necontenit spre un liman, cel al creației poetice, dătătoare de năzuința că geniul este mai puternic decât trăirile conștiente și cele inconștiente si că spiritul său instruit îl va duce necontenit spre armonia cu sine, cu cosmosul, cu marile valori ale literaturi universale, unul din aceștia fiind chiar Dante, invocat și omagiat în versuri de o mare candoare și vigoare poetică.

Analizarea poeziei intitulate Balada călătorului va începe cu un citat ce aparține lui Jules Verne, care afirma: „Vom începe abordarea noastră cu un citat ce aparține lui Jules Verne, care afirma: „Spațiul m-a făcut întotdeauna tăcut" (citat în Bachelard 2003: 211). Aparent, în această meditație despre destinul de călător a lui Topârceanu, poetul este "azvârlit în lume" (212), „pe drumuri ninse," când de fapt el deschide lumea cu toate secretele ei, într-o încercare de depășire a lumii văzute, așa cum era ea înaite că poetul s-o imagineze. Conștient de natura sa sensibilă, și deci vulnerabilă, Topârceanu invocă imensitatea naturii, pe care o circumscrie imesității sale interioare, căci, așa cum afirmă Bachelard, „imensitatea este în noi," convins fiind, că ea se „(re)definește în singurătate"(212).

În loc de impresia neliniștitoare că se află într-o lume pustie, poetul este învăluit de bucuria și de starea de elevație când întâlnește o casă locuită, din al căriu horn se ridică fum: „O, e-atât de bine când pe drumuri ninse/ Întâlnești o casă cu lumini aprinse,/ Un ogeac din care se ridică fum,/ Când te prinde noaptea călător la drum!" Dar, pentru a ajunge la această impresie, la această trăire esențială care și-a găsit întruparea în imaginea casei luminate, pe care o vom numi în limbaj bachelardian, „un veritabil transcendent psihologic" (214), și pentru a active dimensiunea intima a acestei case, care este o „imensitate pe loc" (214), poetul se hotărăște să evoce valoarea ancestrală a spațiului poetic în care ea este circumscrisă. Astfel, pentru a junge la ea „Sania coboară clinul de pădure./ Fug în urma noastră luminișuri sure/ Și-n singurătataea care ne petrece,/ Peste vârf de arbori, asfințitul rece/ Străbătând podoaba crengilor subțiri/ Luminează-n aer bolti de trandafiri."

Axa spațială se intersectează cu cea temporală, după cum urmează: „Dar amurgul palid a-nceput să scadă./ Noaptea ca un abur, crește din zăpadă./ Se ivesc departe măguri de hotar, / Într-un loc se face drum pustiu de car,/ Și-o fântână strâmbă pe lumina zării/ Pare că sporește liniștea-nserării…" „Intensitatea de imagine" (214) este dată de amurgul ce scade treptat, făcând loc nopții, ce pare că crește din zăpadă, de măgurile de hotar, de drumul pustiu de car, de fântâna strâmbă, toate atestând dimensiunea de geograf a lui Topârceanu, care sesizează cele mai semnificative aspecte menite să-l apropie pe poet de casa luminată și încălzită ce-l așteaptă parcă pe călătorul solitar și obosit.

În următoarea strofă, invocarea construcției dicotomice zi/noapte, deși ea este expresia unei „dialectici brutale," prin strategii poetice remacabile, activează „fluxul de producere" (212) de imagini poetice inedite: „Când alaiul Nopții zboară pe câmpii,/ Când singurătatea

umbrele-și arată/ Și departe-n șesuri Ziua alungată/ Lângă reci fruntarii alergarea-și curmă,/ Cu ochi mari de spaimă să privească-n urmă,/ Să-și adune-nlocul unde-a-ncremenit/ Peste sâni de gheață părul despletit." Personificarea Nopții și a Zilei, ambele ortografiate cu litere mari, confera poeziei o dinamică aparte. Scopul acestui joc de imagini este de a semnala sentimental de însingurare sugerat de epitetele: „reci fruntarii," „ochi mari de spaimă," „sâni de gheață," „părul despletit." Toate aceste epitete intensifica imaginea naturii și schițează imensitatea naturii în tandem cu adâcimea ființei intime ce-și conplă singurătatea.

Meditația îmbracă forma unei geografii subiective a sufletului poetului, marcată de aspirații și neîmpliniri: „Ca-tr-o presimțire sufletul ți-e-nchis./ Unde ești? Îți pare că trăiești un vis…/ Treci lăsând în urmă, la răspântii mute,/ Umbre solitare și necunoscute,/ Treci ducând o parte din tristețea lor, / Un suspin, o rugă, un zadarnic dor./ Iar târziu când taina dimprejur te cheamă/ Și-ți strecoară-n suflet un fior de teamă,/ Singur cu povara sufletului tău/ Te cuprind deodată lungi păreri de rău/ După-o fericire care întârzie,/ După câte n-au fost, dar puteau să fie,/ După cele duse pentru totdeauna…"

„Spațiul m-a făcut întotdeauna tăcut" (Bachelard 2003: 211). Aparent, în această meditație despre destinul de călător a lui Topârceanu, poetul este „azvârlit în lume" (212), „pe drumuri ninse," când de fapt el deschide lumea cu toate secretele ei, într-o încercare de depășire a lumii văzute, așa cum era ea înaite că poetul s-o imagineze. Conștient de natura sa sensibilă, și deci vulnerabilă, Topârceanu invocă imensitatea naturii, pe care o circumscrie imesitășii sale interioare, căci, așa cum afirmă Bachelard, „imensitatea este în noi," convins fiind, că ea se „(re)definește în singurătate"(212).

În loc de impresia neliniștitoare că se află într-o lume pustie, poetul este învăluit de bucuria și de starea de elevație când întâlnește o casă locuită, din al căriu horn se ridică fum: „O, e-atât de bine când pe drumuri ninse/ Întâlnești o casă cu lumini aprinse,/ Un ogeac din care se ridică fum,/ Când te prinde noaptea călător la drum!" Dar, pentru a ajunge la această impresie, la această trăire esențială care și-a găsit întruparea în imaginea casei luminate, pe care o vom numi în limbaj bachelardian, „un veritabil transcendent psihologic" (214), și pentru a active dimensiunea intima a acestei case, care este o "imensitate pe loc" (214), poetul se hotărăște să evoce valoarea ancestrală a spațiului poetic în care ea este circumscrisă. Astfel pentru a junge la ea, „Sania coboară clinul de pădure./ Fug în urma noastră luminișuri sure/ Și-n singurătataea care ne petrece,/ Peste vârf de arbori, asfințitul rece/ Străbătând podoaba crengilor subțiri/ Luminează-n aer bolti de trandafiri."

Pentru a arăta că totul a ținut de domeniul reverie, demostrând că profunzimea vieții poate fi surprinsă în imagini ce țin de trecutul neîntinat ce vizează spațiul rural în care s-au format părnții și bunicii și care se regăsește în genele ce-i întregesc personalitatea, Topârceanu invocă imaginea lunii, care conferă valețe onirice spațiului descries: „Astfel, cu mirare, te trezești când luna/ Luminează somnul unei lumi de basme,/ Iar omătul umple noaptea de fantasme." Ne întrebăm retoric dacă casă de vis descrisă și inclusă ca leit motif în poezie nu este cumva casa sufletului său încărcat de sacralitaea vieții de la țară menită întotdeauna să-i aducă alinare, căci ea îl așteaptă mereu pe poetul călător să-i întregească ființa poetică, fiindcă intimitatea ei este „o dimensiune intimă" (221), atât de dragă poetului, fiind locul în care eul rațional ți sinele autentic, pasional se armonizează perfect: „O, e-atât de bine când pe drumuri ninse/ Întâlnești o casă cu lumini aprinse,/ Un ogeac din care se ridică fum,/ Când te prinde noaptea călător la drum!"

BIBLIOGRAPHY

1. Bachelard, Gaston. *Poetica spațiului*, Pitești: Editura Paralela 45, 2003.
2. Popa Savu. *O hermeneutică a incertitudinii*. București: Editura EIKON, 2022
3. Rusu, Liviu. *Estetica poeziei lirice*, București: Editura pentru literatură, 1969.
4. Topârceanu, George. O sută și una de poezii. București: Editura Academiei Române, 2019.

PAGES FROM THE HISTORY OF ROMANIAN-HUNGARIAN LITERARY TRANSLATIONS: MIHAIL SADOVEANU

Imola Nagy
Assoc. Prof. PhD, The Sapientia Hungarian University of Transylvania

Abstract: In the study we approach the issues of literary translation. We wish to make a synthesis of the translation of Sadoveanu-s works into Hungarian. While Mihail Sadoveanu, one of the most important Romanian writers of the 20th century made an early debut and turned out to be a very prolific writer, prior to the first World War and in the interbellum period Hungarian translators paid little attention to his work. The translation of his major creations started after the Second World War. We aim to make a presentation of the main tendencies in the translation of his works during the last century.

Keywords: Mihaila Sadoveanu, literary translation, Romanian, Hungarian, retranslation

În acest studiu ne propunem să trecem în revistă principalele date legate de traducerea operei lui Mihail Sadoveanu în limba maghiară. În ciuda debutului său timpuriu și a numărului mare de opere publicate în primele decenii ale secolului XX, înainte de cel de-al doilea război mondial Sadoveanu a fost doar sporadic tradus în limba maghiară. El va intra în atenția publicului maghiar în 1935, cu ocazia anchetei realizate de revista *Familia*.

Familia apare la Budapesta în 1865 sub conducerea lui Iosif Vulcan, cunoaşte mai multe serii. După ce în 1906 editarea revistei încetează, între 1926-1929 reapare la Oradea sub conducerea lui M. G. Samarineanu, apoi a treia serie apare între 1936-1940, a patra între 1941-1944 şi o a cincea serie va fi începută în 1965. Rolul primordial al revistei era unul cultural, colaboratorii ei fiind importanţi factori culturali. Revista *Familia* lansa, în septembrie 1935, o anchetă printr-un chestionar trimis elitei culturale româneşti şi maghiare. Răspunsurile au fost publicate în numerele sale din septembrie–decembrie 1935. Întrebările cuprinse în chestionar au fost: 1. Credeţi posibilă o colaborare culturală româno-maghiară? 2. Dacă da, cum vedeţi această colaborare? Ce eforturi trebuie făcute şi într-o parte şi în cealaltă? 3. Cultura ambelor popoare poate forma piedestal suficient pentru ridicarea marelui monument al întregirii? 4. Poate contracara scriitorul cu scrisul său acţiunea de dezbinare pe care, conştient sau inconştient, o desfăşoară politicienii? 5. Ce credeţi de curentul de apropiere pornit la Oradea de revista *Familia*? (Nagy, 2015).

Mihail Sadoveanu scrie în răspunsul său că „am luat la cunoştinţă cu deosebită bucurie de acţiunea d-v de înfrăţire. Cred că dragostea şi prietenia singure pot fi crez şi călăuză pentru viitorul popoarelor, o colaborare culturală între poporul român şi maghiar, deci o acţiune spirituală, e mijlocul cel mai eficace pentru a înlătura relele politicei de duşmănie”[1].

Traducerea prozei lui Sadoveanu începe la doar doi ani de la debutul său în literatură și traducătorii vor prefera să traducă proză scurtă până după ce de-al doilea război mondial. Iată cele mai vechi traduceri din opera lui Sadoveanu în limba maghiară:

Zîna lacului / A vizitündér. In: *Új Idők* 1906. Nr. 36. retradus ca *A nádas tündére* „Zâna stufărișului” în paginile publicației *Világ*, 1 sept. 1911. p. 3.

Sluga / A szolga. In: *Világ*. 4 aug. 1911. aug. 4. p. 3. p. reluat apoi ca *A szolgaság* „.Robia” Traducător: Jaklovszky Dénes. *Ellenzék* 1923. 203. respectiv *A szolga* „Sluga”. Traducător: Buna Anna. *Ellenzék* 1934. 170.

Boiarul /A bojár. Traducător: Szörnyű Béla. *Ellenzék* martie. 1922

[1] Familia, seria III, anul II, nr. 5-6, sept.-oct.,1935, p. 70.

Un turc, un olandez şi alţii / Egy török, egy holland és más halandók.In: *Ellenzék* 1924. 174.

Două vieţi / Két élet. Traducător: Péter János. A Hírnök 1924. 16.

Doi feciori / A két fiú. Traducător: Péter János. Brassói Lapok 1924. 264.

Străjerul / Sámson Gergely polgármester. Traducător: Keresztury Sándor. *Temesvári Hírlap* 1927. 141. sz.

Prisaca de altă dată / A régi méhes. Traducător: Péter János. In: *A Hírnök* 1925. Nr. 7. pp. 156—159, retradus apoi ca *A hajdani méhes*. „Prisaca de demult" Traducător: Nagy Borbála. (in: A felbujtó 1952, pp. 56—62.) și *A hajdani méheskert*. Traducător: . Lendvai Éva. In: *Méhészet* 1960. 1.

Pribegii/ A bujdosó lengyelek. Traducător: Keresztury Sándor. In: *Temesvári Hírlap* 1925. 293.

Cântecul amintirii /A múlt visszhangja. Traducător: Péter János. In: *Vasárnap* 1928. Nr. 18. Pp. 353—355.

Moş Simion / Simon apó. Traducător: Péter János. In: *Vasárnap* 1929. 6.

Caprele lui Sfântu-Antonie/ Szentéletű Antal őzei. Traducător: Jaklovszky Dénes. *A Hírnök* 1930.nr. 2. Pp. 33—44.

Cufundarul / A buvárréce. Traducător: Lovász Rózsa. Ellenzék 1932. 13.

Prietini / Két jó barát. Traducător: Marosi Jenő. In: *Brassói Lapok* 1937. 52.

Modoroş /Madaras. In *Csíki Lapok* 25 dec. 1938.

Morarul/ A molnár. Traducător: Szabédi László. In: *Független Újság* 1938. 18.

Un om năcăjit/ Egy elkeseredett ember. Traducător: Schenk Gyula. In: *Népújság* 27 iunie 1938. retradus de către Meszesi Vilmos. *Dolgozó Nő*. 1955. Nr. 11. P. 7.. și Ignácz Rózsa, *Örvény felett* 1956. 293—297.

Ţapul / Az őzbak. Traducător: Finta Gerő. In: *Pásztortűz* 1940. Nr. 1.

Veveriţa / Mókus. Traducător: Szabédi László. In: *Képes Újság* 1945. Nr. 4.

Totuși, trebuie notat faptul că opera lui Sadoveanu nu a trecut neobservată de exegeții maghiari, în perioada interbelică apărând următoarele publicații despre el:

Tamás Lajos: *Két román regényíró*. „Doi scriitori români" . Magyar Szemle 1931. 343— 350, unde sunt prezentați Liviu Rebreanu și Mihail Sadoveanu.

Gáldi László: *A mai román regény*. „Romanul românesc contemporan" . Magyar Szemle 1937. Nr. 2. 156— 163. În care sunt incluși Mihail Sadoveanu, Liviu Rebreanu, Victor Eftimiu, Hortensia Papadat-Bengescu.

Kántor Lajos: *Erdély a világháborút tükröző román irodalomban*. „Transilvania în literatura română reflectând războiul mondial " Erdélyi Múzeum 1934. 6—28. Aici Kántor scrie despre opera lui Octavian Goga, Ion Agârbiceanu, Liviu Rebreanu și Mihail Sadoveanu.

În ciuda faptului că traducerile vizau doar proza scurtă a romancierului, popularitatea sa era recunoscută și în rândul cititorilor maghiari, așa cum arată Finta (1940) în textul care precedă traducerea piesei *Ţapul* în paginile revistei *Pásztortűz*. El arată că Sadoveanu este una dintre cele mai mari figuri ale literaturii române, cele peste șaizeci de volume care apăruseră până în 1940, dintre putând fi măsurate după cele mai înalte standarde literare. Pentru el, scrisul este o reflectare a conștiinței, numai arta scrisului, putând transcende timpul și străpunge ceața secolelor viitoare. Finta (1940: 29) arată că pe Sadoveanu îl interesează ființa umană, trecutul și prezentul deopotrivă, natura cu toată frumusețea și misterul ei, frumoasa țară a Moldovei. Puterea minunată a imaginației sale de a descrie trecutul, emoția și atmosfera universului său și bogăția și frumusețea aparte a limbajului pot încânta vârste, oameni și peisaje cu o magie de neuitat. Singurul lucru care trădează faptul că marile romane sau cicluri nu fuseseră încă traduse sunt titlurile în limba maghiară, care nu corespund opțiunilor traductive de mai târziu: *Hanul Ancutei — Ancuta vendégfogadója* (mai târziu va apărea sub titlul *Ancuța fogadója*), *Baltagul — A fokos* (mai târziu va apărea sub titlul *A balta*), *Ţara de dincolo de negură — Ország a ködön túl*. Acest ultim volum nu a fost tradus în integralitate, unele capitole

fiind publicate răsfirat: textul *Maica mea era mare farmazoană* tradus ca *Nagy boszorka volt anya* și inclus în culegerea *Printre gene*, tradus de către Vigh Károly cu titlul *Lehunyt szemmel* (1956): 84—87 sau *Caprele lui Sfântu-Antonie/ Szentéletű Antal őzei* tradus de Jaklovszky Dénes și publicat în *A Hírnök* 1930.

În mai 1947, a avut loc la Budapesta Săptămâna Culturii Române, cu participarea președintelui consiliului de miniștri Petru Groza, ocazie cu care au fost publicate *Poezii alese* de Eminescu (*Eminescu válogatott versei*), *Lirica românească de azi* (*Mai román líra*) și antologia intitulată *Basme din Moldova* (*Moldvai mesék*). Au apărut la Budapesta, pe rând, romanele *A balta* (*Baltagul*) și *Moldvai szél* (*Venea o moară pe Siret*) de Mihail Sadoveanu, traduse de Nóra Aradi și László Szabédi. În 1949 Kelemen Béla publică în revista Utunk studiul *A mai román novella*. [*A Viaţa Românească novellái*.] *Nuvela românească contemporană [Nuvelele de la Viaţa Românească* (Utunk 1949. Nr. 26. P. 8.) în care scrie despre nuvelistica lui Mihai Sadoveanu, Alexandru Jar, Aurel Mihale, Petre Iosif, Ştefan Gheorghiu.

Relațiile literare româno-maghiare au devenit planificate prin încheierea înțelegerii de editare și traducere comune româno-maghiare după război. Naționalizarea editurilor românești în 1948, a făcut ca cu ideologia comunistă, politica culturală a statului socialist să devină dominante. Acordul editorial comun româno-maghiar încheiat în 1951 a produs, în cursul a aproape un deceniu și jumătate, rezultate importante în privința editării maghiare a operelor literare românești atât în România, cât și în Ungaria. Cu toate acestea, acordul a avut și aspecte negative, dintre care cenzura este doar o problemă (cf. Enyedi 1991). Un prim rezultat concret al acestui acord a fost publicarea volumului semnat de Sadoveanu *Nada florilor*, tradus sub titlul *Virágöböl* în 1952, volum care cuprinde *Nada florilor, Baltagul, Bulboana lui Vălinaş*. Traducerea publicată în colecţia *Milliók Könyve* a s-a vândut în peste 50.000 de exemplare. (Domokos, 1966: 58) .

Colaborarea dintre editurile din România și Ungaria a devenit și mai strânsă în domeniul editării în comun. Această colaborare nu se limitează la trimiterea manuscrisului finalizat, cele două edituri definesc împreună planul pe termen lung, conținutul, selecția și își dau reciproc avizul asupra traducerilor. În domeniul editării comune, cooperarea dintre Európa Kiadó de la Budapesta și Irodalmi Könyvkiadó de la București a fost deosebit de reușită (Domokos, 1966). Numărul traducerilor literare publicate în reviste și reviste literare s-a înmulțit față de trecut. Traducătorii literari maghiari au fost interesați de toți marii scriitori ai literaturii române, printre care și proza lui Mihail Sadoveanu.

Domokos (1966: 156) dă și câteva cifre privind editarea comună româno-maghiară și răspândirea literaturii române în Ungaria. Statisticile arată următoarele până la sfârșitul anului 1965: începând cu anul 1945, numărul total de exemplare de poezie populară și opere literare românești publicate pe piața de carte din Ungaria (ediții maghiare și importuri) a fost de 934 370 din care 43.077 în culegeri, 644.042 în ficțiune, 247.251 în literatura pentru tineret și copii. Ca număr de volume vândute, dintre poeți se remarcă Mihai Eminescu (14.000 exemplare), Tudor Arghezi (5.390 exemplare), Eugen Jebeleanu (3560 exemplare), respectiv Mihai Beniuc (2300 exemplare). În privința prozatorilor, Mihail Sadoveanu ocupă primul loc, cu 192.545 exemplare vândute, urmat apoi de Panait Istrati (67.200 exemplare), Alexandru Odobescu (50.000 exemplare) și Ion Creangă (43.760 exemplare).

Traduceri ale romanelor

Situația traducerii romanelor lui Sadoveanu în limba maghiară arată în felul următor:

- *Baltagul / A balta*. Traducător: Aradi Nóra. Budapest: Székesfőváros Irodalmi Intézete, 1948.
- *Baltagul / A balta*. Traducători: Jánosházi György și Sütő András. București: Állami Könyvkiadó, 1949.

- *Venea o moară pe Siret / Moldvai szél*. Traducerea primelor zece capitole a fost efectuată de Szabédi László, ultimele trei fiind traduse de Aradi Nóra . Budapest: Szikra Kiadás, 1949.
- *Mitrea Cocor / Mitrea Cocor útja*. Traducător: Réz Ádám. București: A.R.N.K. Irószövetségének Irodalmi és Művészeti Kiadó, 1950.
- *Mitrea Cocor / Mitrea Cocor útja*. Traducător: Réz Ádám. Budapest: Révai Könyvkiadó Nemzeti Vállalat, 1950.
- *Baltagul / A balta*. Ediția a doua. Traducători: Jánosházi György și Sütő András. București: Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, 1951.
- *Mitrea Cocor / Mitrea Cocor útja*. Traducător: Réz Ádám. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1951.
- *Nicoară Potcoavă/ Nikora Potkova*. Történeti elbeszélés. Traducător: Szabédi László. București: Ifjúsági Könyvkiadó, 1954.
- *Mitrea Cocor / Mitrea Cocor útja*. Ediția a patra. Traducător: Réz Ádám. București: Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, 1955.
- *Nicoară Potcoavă / Nikora Potkova*. *Történeti elbeszélés*. Traducător: Szabédi László. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó. 1955.
- *Fraţii Jderi./ A nyestfiak*. Traducător: Lörinczi László. București: Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, 1956.
- *Venea o moară pe Siret / Jött egy malom a Szereten*. Traducător: Szabédi László. Budapest: Új Magyar Kiadó, 1956.
- *Baltagul. A balta*.. Ediție bilingvă. Traducător: Lörinczi László. București: Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, 1960.
- *Baltagul. A balta*. Kisregény. Traducător: Lőrinczi László. Copertă și desene de Vincze Lajos. Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1960.
- *Mitrea Cocor / Mitrea Cocor útja*. Ediția a cincea. Traducător: Réz Ádám. București: Irodalmi Könyvkiadó, 1961.
- *Baltagul / A balta*. Ediția a treia. Traducător: Lőrinczi László. București: Irodalmi Könyvkiadó, 1962. Cuprinde și Bulboana lui Vălinaș — Örvény felett, traducător: Ignácz Rózsa.
- *Locul unde nu s-a întâmplat nimic / Kisvárosi csendélet*. Traducător: Domokos János. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1962.
- *Venea o moară pe Siret. Jött egy malom a Szereten*. Ediția a doua. Traducător: Szabédi László. Postfață semnată de Kakassy Endre. București: Irodalmi Könyvkiadó, 1963.
- *Baltagul. Locul unde nu s-a întâmplat nimic / A balta. Kisvárosi csend*. Traducători: László és Domokos Janos. București: Irodalmi Könyvkiadó, 1967.
- *Neamul Şoimăreştilor / A paraszt kapitány.* Traducător: Lőrinczi László. București: Albatrosz Könyvkiadó, 1969.
- *Baltagul. Venea o moară pe Siret / A balta. Jött egy malom a Szereten*. Traducători: Lörinczi László și Szabédi László. Budapest: Europa, 1972.
- *Neamul Şoimăreştilor / A paraszkapitány*. Ediția a doua. Traducător: Lörinczi László.. Bukarest: Albatrosz, 1972.
- *Fraţii Jderi / A Nyestfiak*. I-III. Traducător: Lörinczi László. București: Kriterion, 1974
- *Venea o moară pe Siret./ Jött egy malom a Szereten*. Traducător: Szabédi László. Cluj: Kolozsvar: Dacia, 1974.
- *Fraţii Jderi / A nyestfiak*. Traducător: Lőrinczi László. Budapest, Europa Könyvkiadó, 1978.
- *Divanul persian / Perzsa diván. Keleti történet*. Traducător: V. András János.. București: Kriterion, 1980.

- *Locul unde nu s-a intimplat nimic/ Kisvárosi csend.* Culegere făcută de Szappanos Balázs, Traducători: Domokos János, Ignácz Rózsa, Kacsír Mária, Budapest: Európa Kiadó. 1980.
- *Duduia Margareta. Haia Sanis/ Margareta kisasszony, Haia Sanis.* Traducător: Csiki László, Budapest: Európa Kiadó., 1980.
- *Duduia Margareta. Haia Sanis/ Margareta kisasszony, Haia Sanis*. Traducător: Csiki László. Cluj-Napoca: Editura Dacia, 1980.
- *Anii de ucenicie / Inasévek.* Traducător: Lőrinczi László.: București: Kriterion, 1981.
- *Divanul persian / Perzsa divan. Keleti történet.* Traducător: V. András János. București: Kriterion Könyvkiadó; Budapest: EurópaKiadó. 1984.
- *Baltagul/ A balta.* Traducător: Lőrinczi László. Cluj-Napoca: Dacia. 1987.
- *Divanul persian / Perzsa divan. Keleti történet*. Traducător: V. András János. București: Kriterion Könyvkiadó; Budapest: Európa Kiadó. 1987.
- *Venea o moară pe Siret/ Jött egy malom a Szereten*. Traducător: Szabédi László. București: Kriterion, 1990.

De reținut că romanele care au fost publicate și în fragmente răsfirate prin reviste au fost romanele istorice *Nicoară Potcoavă, Fraţii Jderi şi Mitrea Cocor*. Astfel, fragmente din *Fraţii Jderi* au fost publicate sub titlul *Amikor megrendült a föld/ Când pământul s-a cutremurat.* Traducător: Lőrinczi László. *Előre* 1956. Nr. 2657; *Az utolsó csepp/ Ultima picătură.* Traducător: Lőrinczi László. *Utunk* 1956. Nr. 22. p. 3.; A *nép köszönti fejedelmét/ Poporul îşi întâmpină voievodul*. Traducător: Lőrinczi László. *Művelődés* 1957. Nr. 7. P. 9.

Fragmente din romanul controversat, dar extrem de promovat de autorități, *Mitrea Cocor* au fost publicate după în publicațiile *României Magyar Szó* decembrie 1950. Nr. 17. ; *Vörös Lobogó* 1958. Nr. 4188.; *Fáklya* august 1958 nr. 22.; *Vörös Zászló* martie 1960.nr. . 6. ; *Vörös Lobogó* martie 1960. Nr. 6. ; *Szabad Szó* martie 1960. Nr. 5.; *Fáklya* noiembrie 1960. Nr. 3.

Traduceri ale prozei scurte în volume

În ceea ce privește nuvelele și povestirile, situația traducerilor în limba maghiară arată în felul următor**:**

- *Clonţ-de-fier / Vascsörü*. Traducător: Kiss Jenő. București: Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, 1951.
- *Dumbrava minunată / A csodálatos erdö*. Traducător: Nagy Borbála. București: Ifjúsági Könyvkiadó, 1952.
- *A felbujtó. Povestiri.* Traducător: Nagy Borbála. București: Állami Irodalmi Könyvkiadó; Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1952.
- *Nada Florilor/ Virágögöböl*. Traducător: Réz Ádám. București: Ifjúsági Könyvkiadó, 1952.
- *Făt- Frumos Măzărean şi alte poveşti./ Borsószem királyfi és más mesék*. Traducător: Miklós Gyula. București: Ifjúsági Könyvkiadó, 1953.
- *Povestiri din război / Háborús történetek*. Traducător: Sz. Nagy György. Budapest: Ifjúsági Kiadó, 1953.
- *Az erdő*. Traducători: Nagy Borbala, Fodor Sandor. București: Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, 1955.
- *Dumbrava minunată /A csodálatos erdő*. Traducător: Derzsi Sándor. Budapest: Ifjúsági Kiadó, 1956.
- *Printre gene / Lehunyt szemmel*. .Povești și povestiri pentru copii. Traducător: Vígh Károly. București: Ifjúsági Könyvkiadó, 1956.
- *Bulboana lui Vălinaş / Örvény felett*. Volum de povestiri. Traducător: Ignácz Rózsa. Budapest: Ifjúsági Kiadó; București: Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, 1956.

- *Povestiri vechi şi nouă / Régi történetek*. Traducător: Vígh Károly. București: Ifjúsági Könyvkiadó, 1956.
- *Cuibul invaziilor./ Viharok fészke*. Fasc. 1-2. Traducător: Fáskerthy György. București: A „Ştiinţă şi Tehnică“ Folyóirat Kiadása. 1956.
- *Ochi de urs./ Medveszem*. Cinci povestiri. Traducător: Domokos János. Budapest: Magyar Helikon, 1960.
- *Hanul Ancuţei / Ancuţa fogadója*. Traducător: Kacsir Mária. București: Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó, 1961.
- *Dumbrava minunată / A bűvös erdő*. Cu desenele lui Roni Noel. București: Ifjúsági Könyvkiadó, 1963.
- *Făt - Frumos Măzăran / Borsószem Királyfi*. Traducători: Vígh Karoly și Fodor Sándor București: Ifjúsági könyvkiadó, 1963.
- *Nada Florilor. Ochi de urs. Baltagul / Virágöböl*. Traducători: Domokos János; Lőrinczi László; Réz Ádám. Budapest: Európa Könyvkiadó, 1963.
- *Judeţ al sărmanilor/ Nehéz idő*. Traducător: Vígh Károly. București: Ifjúsági Könyvkiadó, 1967.
- *Hanul Ancuţei / Ancuţa fogadója*. Traducător: Kacsir Maria. București: Kriterion, 1971.
- *Printre gene / Lehunyt szemmel*. Traducător: Vígh Károly. București: Ion Creangă, 1982.
- *Printre gene / Lehunyt szemmel.* Traducător. Károly Vígh. Budapest: Móra Kiadó, 1983.
- Volumul de povestiri *Minden napra egy mese / O poveste pentru fiecare zi*. Budapest: Móra Ferenc Könyvkiadó, (autorii incluși în acest volum dedicat copiilor fiind Bianki, Aesopus, Grimm,, La Fontaine, Móra Ferenc, Porazinska, Móricz Zsigmond, Daudet, Gazdag Erzsi, Andersen, Tyihonov, Sadoveanu, Lessing, Tolstoi etc.). 2000.

Traduceri ale prozei scurte în reviste și publicații

Lista prozelor scurte semnate de Sadoveanu și publicate în paginile publicațiilor culturale sau literare este foarte lungă, aici oferim doar o sumară selecție:

- *Manole şi cucul /A kakukk*. Traducător: Asztalos István. *Utunk* 1947. Nr. 16.
- *Mutul / A néma*. Traducător: Szabó Lajos. *Utunk.* 1947. Nr. 2.
- *Duşmanii /Ellenfelek*. Traducător: Veégh Sándor. *Utunk* 1947. Nr. 8.
- *Botezul / A keresztelő*. Traducător: Domokos Sámuel. *Diárium* 1948. 5—6. 144— 147.
- *Clonţ-de-fier / A vascsőrű*. Traducător: Domokos Sámuel. *Új Hang* 1953. 6. 79—83.
- *Martie/ Március*. Traducător: Gáll Erzsébet. *Igaz Szó*. 1957. 12. 962—966.
- *Măria sa puiul pădurii / Menekülés*. Traducător: Lőrinczi László. *Ifjúmunkás* 1959. 46.
- *Minunea / A csoda*. Traducător: Klumák István. *Magyar Nemzet.* 1960. 263.
- *Om singuratic / Magányos ember*. Traducător: Veégh Sándor. *Utunk.* 1947. 6
- *Păcat boieresc/ Bojár-vétek*. Traducător: Nagy Borbála. *Igaz Szó*. 1955. 11. 12—28.
- *Păţania unui cumătru / Megjárta a koma*. Traducător: Veégh Sándor. *Utunk.* 1947. 24.
- *Vama de la Eyub / A temető vándora*. Traducător: Culcer Sándor. *Utunk*. 1957. 53. 3
- *Povestea cu privighetoarea / A pacsirta igazi dala*, Traducător: Ignácz Rózsa. *Dolgozó Nő.* 1971. 10. 26
- *Ziua biruinţii / A győzelem napja*, Traducător: B. Delnei József. *Munkáséle.t* 1975. 19. 4.

Volume colectivele în care opera lui Sadoveanu a fost inclusă sunt următoarele:

- *Mai román elbeszélők [Nuveliști români de azi].* (Coord. Domokos János.). Budapesta: Editura Szikra 1953.

- *A régi iskola. [Şcoala veche].* București: Ifjúsági Kiadó.1956.
- *Világirodalmi antológia VI/2. A XX. század irodalma [Antologia literaturii universale din sec. XX]*. Budapesta: Tankönyvkiadó Vállalat. 1962.
- *A román irodalom kis tükre IV/1 Első rész: A két világháború közötti irodalom [O mică oglindă a literaturii române IV/1 Prima parte: Literatura între cele două războaie mondiale]*. București: Irodalmi Könyvkiadó .1964.
- *Romániai elbeszélők [Povestitori români]*, volum coordonat de Erwin Wittstock, editat la Európa Könyvkiadó, Budapesta, 1965, volum care include două texte semnate de Sadoveanu: *Păcat boieresc/ A bojár bűne* (traducător: Igáncz Rózsa), *Hoțul/ A tolvaj* (traducător: Domokos János).

Cele trei volume de *Opere alese* au apărut în 1966 în ediție geamănă la București (Irodalmi Könyvkiadó) și la Budapesta Európa Könyvkiadó.

La Budapesta Sadoveanu a fost inclus în culegerea *Kiegészítő irodalmi szöveggyűjtemény IV. Gimnázium/Szakközépiskola/A dolgozók gimnáziuma és szakközépiskolája IV. osztálya számára/ Texte de literatură suplimentară pentru clasa a IV-a din gimnaziu/școala secundară pentru muncitori calificați/școala gimnazială și școala secundară vocațională pentru învățământ vocațional*, coordonată de Mész Lászlóné, apărută la Editura Tankönyvkiadó: aici regăsim un text tradus de Ignácz Rózsa: *Egy kalap története* (1988: 68). În același an Európa Könyvkiadó de la Budapesta scoate volumul colectiv *A világirodalom legszebb elbeszélései I-II. Az ókortól a XX. Századig* / *Cele mai frumoase povestiri din literatura universală I-II. Din Antichitate până în secolul XX* în care apare textul lui Mihail Sadoveanu: *Szent Iván napja* (traducător: Domokos János) (Domokos 1966: 175).

Kakassy Endre va fi exegetul care va scrie o monografie serioasă dedicată lui Sadoveanu, volumul *Mihail Sadoveanu - Egy nagy élet és egy nagy életmű története / Mihail Sadoveanu - Povestea unei mari vieți și a unei mari opere* va apărea la Irodalmi Könyvkiadó, din București în 1964, la scurt timp după moartea exegetului. *Világirodalmi lexikon Enciclopedia literaturii mondiale* editată în 18 volume la Budapesta (1970-1996), cuprinde 500 de autori români, printre care se înscrie și Mihail Sadoveanu.

Dacă înainte de primul război mondial și în perioada interbelică opțiunea traducătorilor se îndreaptă către proza scurtă, după încheierea acordului de publicare și traducere înseamnă în nou capitol. Traducerile se înmulțesc, fiind traduse și publicate și romanele lui Sadoveanu. Anul 1955 pare un punct de cotitură în privința traducerilor lui Sadoveanu în limba maghiară, în acest an apărând cinci titluri în limba maghiară. Aspectul ideologic și intenția reducerii însemnătății operei la lupta dintre clase sunt însă prezente, în același an apare articolul lui Kapoli, intitulat *Cum să recomandăm operele lui Sadoveanu cititorilor*. Aici intenția de promovare prin prismă proletcultistă e evidentă. Se creionează o imagine a unui Sadoveanu luptător fervent împotriva exploatării burghezo-moșierești, un om la care și personajele minore au un acut simț al luptei de clasă. Pentru Kapoli (1955) Mihail Sadoveanu este cel mai mare scriitor român în viață, cu o carieră literară care se întinde pe o jumătate de secol și peste o sută de romane și proze scurte. Operele sale sunt ca o istorie vie, atât de cuprinzătoare și de bogat portretizată a societății românești din secolul al XX-lea, cu lumea țărănească, o lume fărâmițată, putredă din interior peste care domină clasa birocratică care parazitează poporul. Și în opera sa istorică, el povestește întregul trecut al poporului român, ororile invaziei tătare, luptele crâncene cu boierii, luptele glorioasele bătălii ale principilor care au condus neamul. Opera lui Sadoveanu, după Kapoli (1955) , emană atmosfera poeziei populare românești, a poveștilor, cântecelor și baladelor și a folosit cele mai bune tradiții ale literaturii române în selectarea idealurilor sale literare și în elaborarea mijloacelor sale artistice. Dintre traducerile în limba maghiară Kapoli evidențiază romanul *Nada florilor, Virágöböl*, prezentat ca un roman pentru tineret, în care personajul central învață se fie empatic pe fundalul antitezei dintre lumea

țăranilor și lumea micii burghezii. După Kapoli (1955: 128) Baltagul e apreciat pentru că are o temă similară cu nuvela *Barbárok / Barbarii* a lui Zsigmond Móricz (Kapoli 1955: 128).
În aceeași cheie de lectură *Venea o moară pe Siret*, romanul tradus în 1948 sub titlul *Moldvai szél* este romanul lumii boierești muribunde. Povestea de dragoste despre frumoasa Anița, pândarul Vasile Brebu și Alexandru Filoti, boierul moșiei Buciumeni e percepută, din nou, ca o poveste despre lupta proletariatului împotriva asupritorilor. Foamea de iubire fără noimă a boierilor este de fapt o evadare din prezentul alarmant, aceștia vrând să uite că vechile averi și moșiile s-au dus. (Kaponi, 1955: 131).

Nu ne miră că la mijlocul obsedantului deceniu aprecierea maximă o va primi romanul *Mitrea Cocor*. Romanul istoric *Nicoară Potcoavă* este lăudat din același motiv, pentru că e considerat un roman al celor mulți și asupriți.

Traducerile din Sadoveanu și retraducerile se multiplică până la mijlocul anilor 1980. Peisajul traducerilor operelor lui Sadoveanu ne arată că interesul traducătorilor pentru proza de largă respirație a crescut după război, scriitorul moldovean devenind unul din *best-seller*-urile literaturii române în ceea ce privește vânzările din Ungaria. Retraducerile periodice vizează nu doar nuvelele și povestirile, ci și romanele, printre traducători regăsind-se profesori și autori de manuale precum Buna Anna, până la traducători reputați precum Lőrinczi László, Ignácz Rózsa și alții. Dintre scrierile netraduse sau traduse doar parțial în limba maghiară menționăm: *Vremuri de bejenie, Bordeienii, Cocostârcul albastru, Oamenii din lună* dar și *Țara de dincolo de negură, Soarele în baltă, Creanga de aur, Poveștile de la Bradu-Strâmb*.

Din 1990 până în prezent, traducerea literară româno-maghiară și maghiaro-română a intrat într-o nouă fază, deoarece literatura de traducere nu mai este guvernată de convenții culturale interstatale, ci de antreprenori, edituri private și, nu în ultimul rând, de sponsori. Ideologia a fost înlocuită de criteriul financiar, arată Farkas (2010) Însă, privind înapoi, cel mai surprinzător aspect este că începând de la mijlocul anilor 1980 ritmul traducerilor începe să scadă vizibil, ultimul volum integral Sadoveanu apărând în 1990 (*Venea o moară pe Siret/ Jött egy malom a Szereten*. (Traducător: Szabédi László. București: Kriterion), iar ultimul volum colectiv fiind un volum de povești și povestiri pentru copii a apărut în anul 2000 (*Minden napra egy mese / O poveste pentru fiecare zi*. Budapest: Móra Ferenc Könyvkiadó).

De atunci, traducerea lui Sadoveanu a încetat de tot. Observația lui Vincze (2008: 139) privind lipsa concepției în privința politicilor de traduceri literare maghiaro-române se aplică și domeniul româno-maghiar: există câteva ateliere, câteva edituri, câteva proiecte dedicate traducerilor literare (Conflux, Magyar Fordítóház, Editura Koinónia sau Editura Institutul European) la care adăugăm Editura Curtea Veche, Tracus Arte. Însă azi traducerile vizează în special scriitorii contemporani, deși o retraducere a clasicilor ar ajuta probabil și recepția unor opere de manual și ar împrospăta imaginea unor scriitori de genul lui Sadoveanu, opera căruia poate fi citită în limba maghiară în ediții vechi, ponosite. Poate ar trebui să ne gândim la retraduceri ale operelor lui Sadoveanu, nu doar din cauza faptului că, așa cum arată Van Poucke (2017) fiecare generație merită propria sa traducere a operelor literare canonice, dar retraducerea se impune din când în când și din cauza *îmbătrânirii* traducerilor.

BIBLIOGRAPHY

1. Berki Tímea.2017. *A román irodalom magyar bibliográfiája: 1970–1980. Bibliografia maghiară a literaturii române: 1970–1980.* Cluj-Napoca: Erdélyi Múzeum-Egyesület.
2. Costache, Geta – Podgoreanu, Anca. 2014. *Scriitori români în limbi străine. Ghid bibliografic de literatură română.* Bucureşti: Biblioteca Centrală Universitară „Carol I".
3. Domokos Sámuel. 1966. *Bibliografia maghiară a literaturii române 1831—1960 (1961—1965).* Bucureşti: Editura pentru literatură.
4. Enyedi Sándor. 1991. A României magyar könyvkiadás (1944—1989). Editarea de cărți în limba maghiară în România (1944-1989). *Magyar Könyvszemle*. 107. évf.. 1991. Nr. 1-2. 88-108.
5. Farkas Jenő. 2010. A román irodalom magyar szemmel, Literatura română prin ochii maghiarilor. *Bárka*, 2010. Nr. 3 http://www.barkaonline.hu/kritika/1539-roman-irodalom-magyar-szemmel Accesat 13 februarie 2025.
6. Finta Gerő. 1940. Ţapul / Az őzbak. *Pásztortűz.* 1940. Nr. 1. 29-31. https://adt.arcanum.com/hu/view/Pasztortuz_1940/?pg=0&layout=s . Accesat 13 februarie 2025.
7. Kapoli Károly. 1955. Hogyan ajánljuk Sadoyeanu műveit. Cum să recomandăm operele lui Sadoveanu. *Könyvtáros*. 5. évf. 3. sz. (1955. március) https://epa.oszk.hu/04100/04162/00003/pdf/EPA04162_konyv_1955_03_129-131.pdf. Accesat 13 februarie 2025.
8. Nagy Imola Katalin. 2015. *Interferenţe culturale româno-maghiare*. Cluj-Napoca: Editura Scientia
9. Piet Van Poucke. 2017, Aging as a motive for literary retranslation: A survey of case studies on retranslation. *Translation and Interpreting Studies*. 91-115.
10. Szenti Tibor. (2010). Két szomszédos nép életmódjának részleges vizsgálata az író szemével. O examinare parțială a stilului de viață a două popoare învecinate prin ochii scriitorului. Szenti Tibor – Holler László (coord.) *Két világ között. Irodalmi olvasmányaim (értelmezési kísérletek). Între două lumi. Lecturile mele literare (încercări hermeneutice).* Hódmezővásárhely. 111-113. https://www.szenti.com/sadoveanu.shtml. https://mek.oszk.hu/08600/08629/08629.pdf. Accesat 13 februarie 2025.
11. Vincze, Ferenc. 2008. A magyar irodalom román fordítása és recepciója. Traducerea în limba română și receptarea literaturii maghiare In: Jeney Éva - Józan Ildikó (coord.): *Túl minden határon. A magyar irodalom külföldön - Pont fordítva (5). Dincolo de granițe. Literatura maghiară în străinătate. În sens invers (5*). Budapest: Balassi Kiadó. 134-156.
12. https://kriterion.ro/glossary/roman-magyar-irodalmi-kapcsolatok/ Accesat 13 februarie 2025.

THE USE AND FORMS OF END-OF-SENTENCE PUNCTUATION IN HUNGARIAN ONLINE NEWS TEXTS IN ROMANIA

Reka Suba
Assoc. Prof. PhD, The Sapientia Hungarian University of Transylvania

Abstract: In 2021, a research group composed of researchers from Sapientia EMTE University and Babeș-Bolyai University initiated a series of studies analysing the language use in the Hungarian-language online press in Romania. The research aims to explore linguistic patterns and characteristics on the online platforms of nine Hungarian-language media outlets in Romania. The selected media outlets include Radio Bucharest, Erdély Online, Főtér.ro, Radio Cluj-Napoca, Krónika Online, Radio Tîrgu-Mureș, Maszol, Székelyhon, and Transtelex. The study also examines orthographic phenomena, given the high prestige associated with Hungarian orthography. Compliance with orthographic norms is a fundamental expectation in written discourse, and deviations from these standards are frequently subject to stigmatization. This is due to the fact that the linguistic community regards adherence to prescriptive spelling conventions as a key indicator of linguistic competence and general education. The present study analyzes data from the research conducted between 2021 and 2023, focusing on the usage of end-of-sentence punctuation marks.

Keywords: orthography, spelling, punctuation, language use in online press

Pentru a construi enunțuri, este indispensabilă competența fonologică-prozodică a creatorului textului, atât la nivelul realizării, cât și al percepției, deoarece, în cazul vorbirii spontane, este esențial să se ia în considerare dimensiunea sonoră. În sistemul secundar de semne reprezentat de scriere, utilizarea adecvată a semnelor de punctuație care reflectă intonația este crucială pentru redarea caracteristicilor sonore (Kugler 1999).
Pe baza structurii sintactice și intonaționale, a lexicului și a structurii morfematice tipice a verbelor, fiecare propoziție poate fi clasificată într-unul dintre tipurile gramaticalizate ale actelor de vorbire, adică acțiuni realizate prin enunțarea unei declarații, precum și manifestarea atitudinii vorbitorului. Acestea constituie tipologiile propoziționale (Kugler 1999, Keszler 2000). Reprezentanții grafici ai structurilor intonaționale închise ale tipurilor propoziționale sunt semnele de punctuație de final de propoziție.

„Semnele de punctuație care marchează sfârșitul propozițiilor au o funcție esențială, deoarece indică tipul propoziției și, implicit, intonația acesteia. Dincolo de marcarea tipului propozițional, semnele de punctuație joacă un rol semnificativ în ansamblul sonorității textului, contribuind la compunerea dimensiunii acustice și melodice, în special în textele destinate prezentării orale”[1] (Keszler 2003: 25).

Utilizarea semnelor de punctuație, regulile de aplicare a acestora, tipologia și funcțiile lor prezintă similitudini considerabile în cadrul sistemelor de punctuație europene. Există reguli obligatorii, cum ar fi cele referitoare la organizarea structurală a enunțului (de exemplu, regula conform căreia orice propoziție trebuie să fie încheiată printr-un semn de punctuație final și, parțial, regulile privind tipologia acestora). În același timp, există și reguli care oferă posibilitatea alegerii între diferite semne de punctuație cu funcții distincte (Keszler 2003: 29).

În limba maghiară, se disting cinci tipuri de propoziții: enunțiative, optative, interogative, imperativ-exclamative și exclamative. Conform regulii generale, propozițiile enunțiative alcătuite dintr-o singură structură predicativă se încheie cu punct, propozițiile interogative cu semnul întrebării, iar propozițiile exclamative, imperativ-exclamative și

[1] Traducere proprie

optative cu semnul exclamării. În cazul frazei însă, utilizarea semnelor de punctuație la finalul enunțului depinde de tipul relației sintactice, fie subordonată, fie coordonată. În cazul frazei alcătuite din propoziții coordonate, semnul de punctuație final este determinat de ultima propoziție, în timp ce la propozițiile subordonate acesta este determinat de propoziția principală.

Desigur, la sfârșitul enunțurilor pot apărea mai multe semne de punctuație simultan: punctele de suspensie sugerează, de regulă, incertitudine sau neîncheiere, iar acumularea semnelor de întrebare și de exclamare, respectiv utilizarea consecutivă a acestora, indică expresivitate intensificată, atitudine afectivă sau o anumită poziționare a vorbitorului.

Normele ortografice maghiare (AkH.12)[2] tratează foarte clar tipurile de semne de punctuație, simboluri și alte marcaje, precum și rolul spațiului dintre cuvinte. Cu toate acestea, atât în practica didactică, cât și în uzul presei scrise, se observă frecvent erori care derivă din utilizarea necorespunzătoare a semnelor de punctuație și a spațierii.

În ceea ce privește caracteristicile grafice ale semnelor de punctuație de final de propoziție, utilizarea acestora este reglementată de următoarele norme tipografice și editoriale (Keszler 2009):

Punctul de la sfârșitul propozițiilor enunțiative este poziționat la bază și se lipește întotdeauna de ultima literă a cuvântului precedent sau de alt semn de punctuație fără spațiu, însă este separat printr-un spațiu de prima literă a cuvântului următor.

Semnul format din trei puncte, adică punctele de suspensie, care indică omisiunea, fragmentaritatea, întreruperea sau neterminarea unui gând, se atașează fără spațiu de cuvântul anterior, dar este urmat de un spațiu, cu excepția cazului în care este urmat de un alt semn de punctuație care nu necesită spațiere, cum ar fi semnul întrebării, semnul exclamării sau ghilimelele. Dacă o propoziție interogativă, imperativă, exclamativă sau optativă este întreruptă, semnul întrebării sau exclamării urmează imediat după cele trei puncte, fără spațiu intermediar.

Semnul întrebării nu este precedat de spațiu, ci se atașează direct de ultima literă a cuvântului anterior sau de un alt semn de punctuație. Totuși, după semnul întrebării se lasă întotdeauna un spațiu, cu excepția situației în care acesta este urmat de un alt semn care nu necesită spațiere, de exemplu, atunci când propoziția interogativă este plasată între paranteze.

Semnul exclamării, la fel ca semnul întrebării, se atașează direct, fără spațiu, de ultima literă a cuvântului precedent sau de un alt semn de punctuație. După semnul exclamării se lasă întotdeauna un spațiu, cu excepția cazului în care este urmat de un alt semn care nu necesită spațiere, cum ar fi paranteza.

În cazul punctului, acumularea de semne de punctuație nu este posibilă; două puncte nu pot apărea niciodată unul lângă altul, nici măcar atunci când propoziția enunțiativă se încheie cu o abreviere terminată cu punct. În această situație, punctul final al propoziției nu se mai adaugă. Totuși, dacă după abrevierea terminată cu punct propoziția enunțiativă se încheie cu puncte de suspensie, acestea sunt separate printr-un spațiu de punctul abrevierii.

Spre deosebire de punct, semnele întrebării și exclamării pot fi adesea utilizate în serie, fie prin multiplicarea aceluiași semn de punctuație, fie prin utilizarea unei forme combinate: „Semnele de punctuație acumulate constituie un mijloc de reprezentare condensată a stărilor sufletești. Ele pot exprima o varietate de atitudini: uimire, curiozitate surprinsă, indignare, mișcări de zbucium, etc. În astfel de cazuri, desigur, doar după ultimul semn de punctuație se lasă spațiu: *Sigur???* O situație similară apare în cazul propozițiilor exclamative cu formă interogativă, unde se întâlnește utilizarea combinată a semnului întrebării și a semnului exclamării: *Sunt eu de vină?!; Cine ar fi crezut?!; Ai putea, în sfârşit, să taci?!"* (Keszler 2009).

[2] AkH.[12] = *A magyar helyesírás szabályai* (Ortografia limbii maghiare), ediția 12., Editura Academică, Budapesta

În rapoartele de cercetare privind utilizarea limbii în textele de știri din presa online de limbă maghiară din România, nu există niciun exemplu de acumulare a semnelor de punctuație la sfârșitul enunțurilor. Mai mult, nici în textele de știri ale site-urilor selectate aleatoriu din totalul materialelor colectate în cei trei ani de monitorizare nu s-a identificat niciun astfel de fenomen.

Absența punctului, ca semn de punctuație la sfârșitul propozițiilor enunțiative, a fost semnalată de 12 ori în cadrul raportului de monitorizare a presei din anul 2021, dintr-un total de 2645 de erori înregistrate:

„...közölte a COVID-19 elleni oltáskampányt koordináló országos bizottság" - conform comitetului național care coordonează campania de vaccinare COVID-19 (Radio București, 25 martie 2021)

„...ezeket nem foglalták bele a rendelkezésekbe" - acestea nu sunt incluse în dispoziții (Radio București, 26 martie 2021)

„Mint az orvos ezredes elmondta, a háziorvosi rendelőkben történő oltáshoz nem az online platformon kell időpontot kérni, hanem a háziorvosok intézik" - După cum a explicat colonelul medic, vaccinările în cabinetele medicilor de familie nu sunt rezervate prin intermediul platformei online, ci sunt rezolvate de medicii de familie (Krónika Online, 22 martie 2021)

„...viszont nemrég jelent meg az új, második világháborús novelláskötete (Kötter Tamás: Férfiak fegyverben)" - dar a publicat recent o nouă colecție de nuvele despre cel de-al Doilea Război Mondial (Tamás Kötter: Bărbați în bătălie) (Erdély Online, 22 martie 2021).

„*A Horn-kormány alatt gazdagodott meg nagyon*" - Sub guvernul Horn, s-a îmbogățit foarte mult (Erdély Online, 22 martie 2021)

„*A Momentum a különutassággal azt akarja demonstrálni, hogy más, mint a szocik meg Gyurcsány, de ezzel már elkésett*" - Momentum vrea să demonstreze prin separarea sa că este diferit de socialiști și de Gyurcsány, dar deja e prea târziu (Erdély Online, 22 martie 2021)

„*Előfordulhat, hogy kudarcba fullad az egész előválasztási folyamat*" - Este posibil ca întregul proces de preselectie să eșueze (Erdély Online, 22 martie 2021)

„*A rendőrség emberölés vádjával nyomoz az ügyben*" - Poliția investighează cazul pentru acuzația de omor (Főtér.ro, 24 martie 2021)

„*Az legalább nem balesetveszélyes*" - Cel puțin nu reprezintă un pericol de accident (Főtér.ro, 24 martie 2021)

„*...de tény, hogy szükség van a törvény egyértelműsítésére*" - dar este un fapt împlinit că este nevoie de clarificarea legii (Transindex, 25 martie 2021)

„*Az antiszemitizmus elleni központ szerint Romániában számos ilyen esetre van példa, de a hatóságok figyelmen kívül hagyják őket*" - Conform Centrului pentru combaterea antisemitismului, în România există numeroase astfel de cazuri, dar autoritățile le ignoră (Transindex, 28 martie 2021)

„*Országszerte 219 büntetést rótt ki eddig a csendőrség az éjszakai tüntetések szervezőire és résztvevőire*" - Până acum, jandarmeria a aplicat 219 amenzi organizatorilor și participanților la protestele de noapte din întreaga țară (Transindex, 29 martie 2021)

Într-un singur caz, semnul întrebării lipsește de la sfârșitul primei propoziții: „*Melyek a legjobb idei úticélok – már ha lehet majd utazni*" - Care sunt cele mai bune destinații de vacanță din acest an – dacă va fi posibil să călătorim (Radio Cluj-Napoca, 22 martie 2021). Raportul din 2022 (1224 de erori în total) conține în total 5 cazuri de lipsă a semnelor de punctuație sau semne de punctuație utilizate incorect la sfârșitul propozițiilor, după cum urmează:

în trei cazuri lipsește semnul de punctuație la sfârșitul propoziției afirmative:

"*...akik felvételt nyernek a román oktatási rendszerbe*" - care vor fi admiși în sistemul educațional românesc (Főtér.ro, 27 martie 2022)

"…*mint 2010-ben*" - ca în 2010 (Főtér.ro, 28 martie 2022)

"*Nem lesz annyi új beruházó, annyi új gazdasági tevékenység, amely létre tudná hozni a reálbér-emelkedéseket, az is nagyon valószínű, hogy a reálbérek csökkenni fognak*" - Nu vor fi atât de mulți noi investitori, nici atât de multe noi activități economice care să genereze creșteri ale salariilor reale, este foarte probabil ca salariile reale să scadă (Krónika, 22 martie 2022) – în acest caz, segmentarea frazei este, de asemenea, problematică: ar fi mai corect să fie împărțită în două propoziții separate sau să fie folosită o conexiune prin conjuncție între propozițiile subordonate (de exemplu, formularea unui enunț cu o relație aditivă).

Într-un caz, punctul încheie unitatea enunțului, dar un punct și virgulă ar fi mai potrivit, deoarece fragmentul respectiv face parte dintr-o enumerare:

"*...alatt töltöttek be*." - au ocupat (Főtér.ro, 25 martie 2022)

Într-un caz, semnul întrebării încheie o frază complexă formată din patru propoziții, deși regula impune punctuația în funcție de tipul propoziției principale:

„*Az más kérdés, hogy az elfoglalt területekkel, ahol nem oroszhű lakosság élt, mit fog tudni kezdeni, és hogyan fogja ezeket újjáépíteni?*" - Este o altă întrebare ce va putea face cu regiunile ocupate, unde nu trăiau locuitori pro-ruși, și cum le va reconstrui? (Maszol.ro, 22 martie 2022) – deoarece cele două propoziții subordonate care se leagă de propoziția principală se află într-o relație directă, ar fi corect să se aplice regula generală de punctuație.

În raportul din 2023, din cele 1599 de erori semnalate, 5 se referă la utilizarea semnelor de punctuație la sfârșitul propoziției:

Într-un caz lipsește semnul de punctuație la sfârșitul propoziției:

„*...összegezték az 1848–1849-es magyar forradalom és szabadságharc kitörésének 175. évfordulóján szervezett eseményeket*" - au rezumat evenimentele organizate cu ocazia aniversării a 175 de ani de la izbucnirea revoluției și războiului de independență maghiar din 1848–1849 (Maszol.ro, 21 martie 2023)

În trei exemple, semnul întrebării se află la sfârșitul propoziției complexe, deși, conform regulii de utilizare a semnelor de punctuație pentru propozițiile subordonate, semnul corect ar fi punctul, în concordanță cu propoziția principală:

„*...arra a kérdésre keresi a választ, hogy hogyan tudná ellensúlyozni a művészet a világban általánosan terjedő brutalitást, bűnözést, erőszakot?*" - căuta răspunsul la întrebarea cum ar putea arta să contracareze brutalitatea, criminalitatea și violența care se răspândesc la nivel global? (Maszol.ro, 22 martie 2023)

„*Ami soha nincs meg, azok a felelősök a sok globális hazudozásért, illetve hogy mikor felelnek érte?*" - Ceea ce nu se găsește niciodată sunt responsabilitățile pentru atâtea minciuni globale, și când vor răspunde pentru ele? (Maszol.ro, 23 martie 2023)

„*...arról kérdezte, hogyan alakult mostanában a slammel való viszonyuk, van-e átjárás az általuk írott költészet és a slam poetry között?*" - a întrebat cum s-a schimbat relația lor cu slam poetry în ultima vreme, dacă există o legătură între poezia pe care o scriu și slam poetry? (Maszol.ro, 21 martie 2023).

În cazul ultimelor două exemple, conform regulii generale, fraza ar trebui să se încheie cu punct, nu cu semnul întrebării. Totuși, în ultima perioadă, în ceea ce privește semnalizarea punctuației la propozițiile interogative indirecte, exclamațiile indirecte, imperativele indirecte și optativele indirecte, regula utilizării semnului de punctuație conform tipului propoziției principale a început să devină tot mai mult o regulă alternativă. Astfel, devine o alegere alternativă dacă semnul de punctuație corespunzător propoziției principale sau propoziției subordonate este plasat la sfârșitul frazei, atunci când propoziția subordonată reprezintă un citat direct cu subordonare, adică un citat indirect care începe cu o conjuncție (sau în cazul absenței acesteia, poate fi considerată asociată cu conjuncția), dar continuă ca un citat direct și conținutul propoziției subordonate devine cel important în enunț (Keszler 2003: 30). Regulamentul

ortografic (AkH.12 243.) permite ajustarea semnului de punctuație conform propoziției subordonate, așa cum se poate observa în exemplul dat:

„*...arról kérdezte, hogyan alakult mostanában a slammel való viszonyuk, van-e átjárás az általuk írott költészet és a slam poetry között?*” - a întrebat despre cum s-a schimbat relația lor cu slam-ul în ultima vreme, dacă există o legătură între poezia pe care o scriu și slam poetry? (Maszol.ro, 21 martie 2023).

În penultimul exemplu, pare că două structuri de propoziție s-au suprapus, fiind prezente o propoziție principală și o propoziție subordonată care se află într-o relație directă cu aceasta, precum și o propoziție subordonată ce completează propoziția principală, devenind dominantă din punct de vedere al conținutului. Din acest motiv, nu este clar care ar fi abordarea corectă în ceea ce privește punctuația, respectiv dacă semnul de punctuație ar trebui să urmeze tipul propoziției principale sau al propoziției subordonate:

„*Ami soha nincs meg, azok a felelősök a sok globális hazudozásért, illetve hogy mikor felelnek érte?*” - Ceea ce nu se găsește niciodată sunt cei responsabili pentru multe dintre minciunile globale și, de asemenea, când vor răspunde pentru ele? (Maszol.ro, 23 martie 2023).

Într-un caz, apare un citat direct în textul de știri, dar citatul se încheie cu punct, nu textul citat:

„*...hogy egy „olyan világ készül ránk köszönni, ahol törvényt készülnek elfogadni arról, hogy lehet gyermeket csinálni asszony nélkül*.” - că se pregătește pentru noi o „lume în care se va adopta o lege prin care se va putea face copii fără femeie (Transtelex, 22 martie 2023) – ordinea corectă a semnelor de punctuație în acest caz: *nélkül*.” - femeie”.

Așa cum arată exemplele de mai sus, în materialele informative adunate pe parcursul celor trei ani de monitorizare a presei online, în ceea ce privește utilizarea semnelor de punctuație la finalul propozițiilor, cea mai frecventă problemă este omisiunea semnelor de punctuație din neatenție, și doar ocazional se întâlnesc soluții care contravin regulilor din îndreptarul ortografic, ceea ce poate fi considerat un fapt îmbucurător, mai ales față de multe alte aspecte ale limbajului folosit în presă, care contravin în mod clar regulilor ortografice.

BIBLIOGRAPHY

1. AkH.12 = A magyar helyesírás szabályai, ediția 12., Akadémiai Kiadó, Budapest.
2. Deme, László–Fábián, Pál–Tóth, Etelka (eds.) 1999 Magyar helyesírási nagyszótár. Akadémiai Kiadó, Budapest.
3. Bakonyiné Kovács, Bea 2008 Központozás az iskolában. Anyanyelv-pedagógia. I. évf. 2008. 3-4. sz. https://www.anyanyelv-pedagogia.hu/cikkek.php?id=104 (2024.02.10.)
4. Benczik, Vilmos A szövegformák stilisztikája. Előadásvázlat. https://slideplayer.hu/slide/1957911 (2024.02.10.)
5. Csontos, Nóra 2016 Az idézés mint újrakonstruálás. In: Jelentés és Nyelvhasználat 3. évfolyam pp. 1-19. (2016.) https://epa.oszk.hu/02600/02693/00003/pdf/EPA02693_jelentes_es_nyelvhasznalat_2016_01-19.pdf (2024.02.10.)
6. Fercsik, Erzsébet 2000 Helyesírási kalauz. Krónika Nova Kiadó, Budapest.
7. [GLR2008] = Gramatica limbii române. Editura Academiei Române, București.
8. Jakó, Zsigmond–Radu, Manolescu 1987 A latin írás története. Európa Könyvkiadó, Budapest https://mek.oszk.hu/03200/03226 (2024.02.10.)
9. Keszler, Borbála (ed.) 2000 Magyar grammatika. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.

10. Keszler, Borbála 2003A magyar írásjelhasználat és Európa. Magyar Nyelvőr, 127. évfolyam 1. szám, 2003. január–március http://nyelvor.c3.hu/period/1271/127104.pdf (2024.02.10.)
11. Keszler, Borbála 2004 Írásjeltan - Az írásjelhasználat szabályai, problémái és története. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.
12. Keszler, Borbála 2009 Az írásjelek, a szimbólumok és az egyéb jelek, valamint formai sajátosságaik. Anyanyelv-pedagógia, II. évf. 2009. 2. Szám https://www.anyanyelv-pedagogia.hu/cikkek.php?id=159 (2024.02.10.)
13. Kniezsa, István 1952 Helyesírásunk története a könyvnyomtatás koráig. Nyelvészet Tanulmányok 2. Akadémiai Kiadó, Budapest.
14. Kniezsa, István 1959 A magyar helyesírás története. Tankönyvkiadó, Budapest.
15. Laczkó, Krisztina–Mártonfi, Attila (eds.) 2005 Helyesírás. Osiris Kiadó, Budapest.
16. Lengyel, Zsolt 1999 Az írás. Kezdet – folyamat – végpont. Az írástanulás pszicholingvisztikai alapjai. Corvina Kiadó, Budapest.
17. Narratológiai Lexikon (ed. Rákai, Orsolya), http://narratologia.btk.mta.hu/encyclopedia/ (2024.02.10.)
18. Rácz, Endre–Takács, Etel 1987 Kis magyar nyelvtan. Gondolat, Budapest.
19. Szolláth, Dávid 2023 Szabad függő beszéd. In: NarrativITI – Narratológiai Kislexikon. BTK Irodalomtudományi Intézet, Budapest. https://real.mtak.hu/176590/1/NarrativITI_Szabadfuggo_Szollath_beta.pdf (2024.02.10.)
20. Tompa, József 1976 Anyanyelvi olvasókönyv. Gondolat Kiadó, Budapest.
21. Tóth, László–Forró, Orsolya 2020 Magyar nyelv 9. Tankönyv a 9. osztály számára. https://www.nkp.hu/tankonyv/magyar_nyelv_9_nat2020/ (2024.02.10.)
22. Tóth, Szergej–Basch, Éva–Erdei, Tamás–Gaál, Zsuzsanna–Herbszt, Mária–Juhász, Valéria–Klippel, Rita–Sulyok, Hedvig–Molnár, Emma–Tóth, Eszter–Vass, László
23. 2013 Jegyzetek a nyelvről. Szegedi Tudományegyetem, Mentor(h)áló 2.0 Program, TÁMOP-4.1.2.B.2-13/1-2013-0008 projekt, 2013. http://www.jgypk.hu/mentorhalo/tananyag/Jegyzetek_a_nyelvrol/index.html (2024.02.10.)

THE ROLE AND TYPES OF PUNCTUATION MARKS

Reka Suba
Assoc. Prof. PhD, The Sapientia Hungarian University of Transylvania

Abstract: Orthography, spelling and punctuation play a crucial role in written expression, as they have a direct impact on the clarity of the message. Correctly written words, well-structured, and clearly delimited sentences facilitate the efficient transmission of information and reduce the risk of misunderstandings. Thus, orthography is not just a matter of the formal quality of the text, but also contributes to improving communication, respecting cultural norms, and supporting the process of learning and language acquisition.

Keywords: orthography, spelling, punctuation, typology, classification of the punctuation marks

1. Introducere

Cunoașterea limbii materne, corectitudinea gramaticală și respectarea regulilor ortografice sunt esențiale pentru comunicarea scrisă, deoarece contribuie la claritatea formulării ideilor și, în același timp, la eficacitatea recepției mesajului. Corectitudinea gramaticală se referă la respectarea regulilor de gramatică, ortografie și stil și sporește credibilitatea și fiabilitatea textului scris. Respectarea normelor gramaticale și ortografice implică întotdeauna respectarea normelor culturale și sociale ale limbii respective, ceea ce, la rândul său, contribuie la dezvoltarea unei baze comune pentru comunicare și înțelegere reciprocă. Numai o comunicare clară și precisă poate evita neînțelegerile care ar putea apărea din cauza utilizării incorecte sau imprecise a limbii.

Ortografia este un element-cheie al comunicării scrise, deoarece are un impact direct asupra clarității. Cuvintele corect ortografiate, propozițiile precis construite și bine articulate contribuie la transmiterea eficientă a mesajului și la prevenirea neînțelegerilor și interpretărilor greșite. Prin urmare, ortografia nu se referă doar la calitatea formală a textului, ci contribuie și la eficiența comunicării într-un sens mai larg, la respectarea normelor culturale și, prin aceasta, la învățare în general, precum și la învățarea limbilor străine.

Autorii curriculumului de formare online *Notes on Language* (2013)[1] subliniază că educația lingvistică și cea în limba maternă nu ar trebui să se limiteze la lecțiile de limbă și literatură, ci ar trebui să fie prezentă în întregul proces educațional și să implice toți profesorii și educatorii. Ar trebui să adăugăm că acest lucru ar fi cu atât mai urgent în cazul minorităților naționale, unde dobândirea și transmiterea alfabetizării în limba maternă pot fi împiedicate dacă profesorii care lucrează în sistemul de învățământ nu au primit un nivel ridicat de formare în limba maternă în propria lor limbă sau și-au dobândit cunoștințele de specialitate într-o altă limbă.

Așadar, în mod ideal, pentru a dezvolta competența în limba maternă a persoanelor care cresc într-o situație minoritară, este necesar ca profesorii acestora să cunoască nu numai condițiile utilizării expresive a limbii în cazul exprimării orale, ci și formele scrise de comunicare și cunoștințele strâns legate de corectitudinea gramaticală și de ortografie.

În ritmul alert al vieții cotidiene de astăzi, întâlnim adesea și texte jurnalistice în care formularea mesajului sau structura elementelor textuale pot duce la pierderea sensului, sau pot

1 Tóth Szergej, Basch Éva, Erdei Tamás, Gaál Zsuzsanna, Herbszt Mária, Juhász Valéria, Klippel Rita, Sulyok Hedvig, Molnár Emma, Tóth Eszter, Vass László: Jegyzetek a nyelvről. Szegedi Tudományegyetem, Mentor(h)áló 2.0 Program, TÁMOP-4.1.2.B.2-13/1-2013-0008 projekt, 2013.
http://www.jgypk.hu/mentorhalo/tananyag/Jegyzetek_a_nyelvrol/index.html

apărea chiar și greșeli de ortografie în texte, însă imaginea scrisă a textelor poate fi reținută în memorie și ne poate afecta competențele ortografice.

„Ortografia este un set de reguli de scriere a unei limbi, bazat pe un acord comun și reglementat în interes public, un sistem de reguli care reflectă și fixează procedurile”[2] (Laczkó-Mártonfi 2004: 19). Ortografia este, așadar, un sistem normativ care nu doar pentru individ este important, ci și pentru colectivitate, oferind o uniformitate culturală și asigurînd o lectură unitară a textului dat pe întregul areal lingvistic.

În ceea ce privește limba maghiară, studiul semnelor de punctuație face parte din ortografie. Borbála Keszler însă (2003) atrage atenția asupra faptului că acest lucru nu este valabil pentru toate limbile, și aduce exemple din alte limbi: „În limba rusă, de exemplu, *punktuacija* este o disciplină separată, conform tradiției ruse, și există numeroase monografii dedicate acestui subiect. De asemenea, au fost publicate lucrări de specialitate privind problemele utilizării semnelor de punctuație în spaniolă, germană, franceză etc. Faptul că apartenența punctuației la ortografie nu este pe deplin clară este demonstrat și de existența unor capitole despre punctuație în mai multe gramatici germane, engleze, ruse și franceze. Mai mult, Ulrich Engel afirmă în gramatica sa modernă, cu o puternică orientare textuală (1989: 819), că problema semnelor de punctuație aparține gramaticii la fel de mult ca și cea a cuvintelor și propozițiilor”[3] (2003: 24).

Această tradiție, predominant vest-europeană, este urmată și de gramatica limbii române: gramaticile academice includ capitole dedicate utilizării semnelor de punctuație în diferitele lor ediții (cea mai recentă fiind *GLR 2008*). De asemenea, diversele manuale de gramatică abordează problemele legate de punctuație, dar în acest domeniu au fost publicate și ample lucrări de specialitate[4].

Spre deosebire de aceste tradiții, diferitele gramatici ale limbii maghiare au abordat punctuația doar foarte sporadic. Totuși, Borbála Keszler consideră extrem de important faptul că „semnele de punctuație și studiul semnelor de punctuație au la fel de mult de-a face cu gramatica, fonetica propoziției, analiza textuală, stilistica, semiotica, chiar și cu paleografia, pe cât au cu ortografia”[5] (2003: 24). De asemenea, ea adaugă că punctuația nu doar că se intersectează cu multe domenii ale științei limbii, dar este și parte integrantă a istoriei culturale. Studiul semnelor de punctuație este atât de important pentru că facilitează descifrarea corectă a textelor scrise, datarea lor în timp și spațiu, căutarea surselor lor, chiar și determinarea identității autorului sau a copistului, întrucât semnele folosite în texte sunt caracteristice pentru perioada respectivă și pentru aria geografică în care au fost utilizate (Keszler 2003, Jakó–Manolescu 1987).

În ceea ce privește literatura de specialitate în limba maghiară, anul 2004 a marcat o schimbare semnificativă: în acest an a fost publicată lucrarea de sinteză a lui Borbála Keszler, construită pe baze gramaticale, intitulată *Írásjeltan – Az írásjelhasználat szabályai, problémái és története* (Punctuația – Regulile, problemele și istoria utilizării semnelor de punctuație), precum și manualul lui Krisztina Laczkó și Attila Mártonfi *Helyesírás* (Ortografie), publicat

[2] Traducere proprie
[3] Traducere proprie
[4] Gramatica limbii române – Editura Academiei Române, București, 1954, 1966, 2006, 2008.
Dicționar ortografic, ortoepic și morfologic, Editura Academiei Române, București, 1981, 2005
H. Tiktin – Gramatica română – Editura Tempo, București, 1945
Îndreptar ortografic, ortoepic și de punctuație – Editura Univers Enciclopedic, București, 1960, 1966, 1972, 1987, 1995
A. Bidu-Vrânceanu et al. – Dicționar de științe ale limbii, ediția a II-a – Editura Nemira, București, 2005
Mic dicționar ortografic – Editura Academiei R.P.R, București, 1955
Al. Graur – Mic tratat de ortografie – Editura Științifică, București, 1974
Mioara Avram – Gramatica pentru toți – Editura Academiei R.S.R, București, 1986
Mioara Avram – Ortografie pentru toți, ediția a II-a – Editura Litera Internațional, București – Chișinău, 2002
G. Beldescu – Punctuația în limba română, ediția a II-a, Editura 100+1 Gramar – București 1997
[5] Traducere proprie

de Editura Osiris (2004), care alocă o secțiune mult mai amplă problemelor legate de utilizarea semnelor de punctuație decât manualele ortografice anterioare. Lucrările publicate ulterior pe această temă exemplifică în mod clar faptul că utilizarea semnelor de punctuație, ca problemă de ortografie, este strâns legată atât de gramatică – devenind chiar o ramură distinctă a acesteia – cât și de tipografie, ca urmare a răspândirii rapide a computerelor și după ce competențele de editare au devenit o cerință fundamentală în comunicarea scrisă (B. Kovács 2008).

2. Apariția semnelor de punctuație

Primele texte în limba latină au fost scrise continuu, fără spații și semne de punctuație, ceea ce îngreuna semnificativ citirea lor și, uneori, chiar împiedica descifrarea completă a textului – afirmă autorii Zsigmond Jakó și Radu Manolescu în manualul lor de istorie a scrisului *A latin írás története* (Istoria scrierii latine) (1987). Cu timpul, a apărut necesitatea segmentării textului, însă inițial nu erau folosite blanc-uri sau spații între cuvinte, ci, conform inscripțiilor și papirusurilor, între elementele lexicale apăreau puncte. Această metodă a fost elaborată de gramaticianul alexandrin Aristofan din Bizanț (257-180 î.Hr.) într-un sistem care a devenit punctul de plecare al metodelor de punctuație din perioada medievală timpurie. Sistemul lui Aristofan din Bizanț folosea doar punctul dintre semnele de punctuație, și punctelor le atribuia diferite semnificații în funcție de poziția și locul în care erau plasate. Punctul plasat deasupra rândului corespundea punctului de final al propoziției enunțiative din zilele noastre și era numit *periodus*, punctul plasat în mijlocul rândului corespundea punctului și virgulei și era numit *colonna*, iar punctul plasat jos corespundea virgulei și era numit *comma* (Jakó–Manolescu 1987: 177).

În acest sens, reforma scrierii carolingiene a adus o nouă etapă dezvoltare: atunci a început segmentarea propoziției, separarea cuvintelor și delimitarea clară a părților de propoziție. Diferite sisteme de punctuație s-au dezvoltat prin combinarea punctului și virgulei, iar acestea s-au răspândit mai întâi în codexuri și apoi în documentele oficiale. Semnele de punctuație cunoscute astăzi au început să se formeze în secolul al XIV-lea. Semnul egalității (=) a fost folosit de atunci pentru a separa cuvintele la sfârșitul rândului, iar semnul exclamării a fost o inovație a perioadei umaniste. Paranteza a apărut în secolul al XV-lea, într-o formă similară cu cea de astăzi, iar semnul paragrafului (§) a fost introdus tot în acea perioadă pentru a evidenția părțile principale ale textului și împărțirea acestuia (Jakó–Manolescu 1987: 177).

3. Rolul semnelor de punctuație

Semnele de punctuație joacă un rol dublu în comunicarea scrisă: pe de o parte, ele indică structura textului, iar pe de altă parte, marchează segmentarea semantică și, strâns legat de aceasta, segmentarea intonațională, contribuind astfel la citirea și înțelegerea rapidă și eficientă a textului. În anumite cazuri, utilizarea lor este obligatorie în limba maghiară, cum ar fi semnele de punctuație la sfârșitul propoziției, între propozițiile subordonate sau semnele de punctuație folosite în cazul enumerărilor în cadrul unei propoziții. Există însă și reguli arbitrare de utilizare a semnelor de punctuație, care nu au funcție de segmentare sau nu aduc contribuții la înțelegerea textului. De exemplu, unele conjuncții din sintagmele coordonate sunt precedate întotdeauna de virgulă (de exemplu: *valamint, illetve* - precum și, respectiv), iar altele nu (de exemplu: *és, s, meg* - și, iar). Cunoașterea și respectarea acestor reguli reprezintă în principal o problemă de ortografie.

Interdisciplinaritatea dintre gramatică și ortografie în ceea ce privește punctuația este demonstrată de faptul că utilizarea semnelor de punctuație poate fi și opțională, iar în acest caz, preferința pentru un anumit semn de punctuație sau chiar omisiunea acestuia depinde de intenția vorbitorului. De exemplu, în poezia modernă, lipsa semnelor de punctuație este destul de frecventă, dar și în comunicarea scrisă informală (SMS, chat, e-mail etc.) se acordă relativ puțină atenție punctuației. Totuși, aici lipsa segmentării nu creează dificultăți, deoarece texte

mai lungi și mai complicate sunt rare. În schimb, în textele scrise din comunicarea formală – cum ar fi lucrările științifice, textele tehnice, scrisorile oficiale etc. – sunt frecvente propozițiile mai greu de înțeles și cu o structură mai stratificată, iar punctuația joacă un rol important în înțelegerea și procesarea acestora. Utilizarea sau omisiunea semnelor de punctuație corespunzătoare poate, în multe cazuri, să schimbe sau chiar să inverseze sensul propoziției.
Semnele de punctuație sunt, așadar, din punctul de vedere al naturii lor „foneme suprasegmentale" (Gelb 1982, citat de Keszler 2003: 25) sau, altfel spus, „semne grafice convenționale" (Gallmann 1996, citat de Keszler 2003: 25), al căror rol în comunicarea scrisă este de a realiza segmentarea intonațională, semantică și gramaticală. Aceste perspective sunt strâns legate între ele: semnele de punctuație arată cum sunt structurate ideile și cum se interconectează unitățile de gândire și părțile structurale, adică, pe de-o parte, le delimitează între ele, iar pe de altă parte, le leagă între ele, conectând unități de gândire și de exprimare, precum și elemente gramaticale și părți de propoziție.

După cum integrează toate aceste aspecte Borbála Keszler, semnele de punctuație pot marca relații gramaticale, pot înlocui părți de propoziție sau conjuncții, pot evidenția secvențe sintactice sau pot conferi o însemnătate secundară unor părți de propoziție, pot semnala opțiuni, etc. (Keszler 2003). În plus, rolul semnelor de punctuație de la sfârșitul propoziției este de a marca tipul propoziției și, prin urmare, intonația, precum și de a crea întreaga atmosferă sonoră a textului: „Pe lângă semnalarea tipului de propoziție, semnele de punctuație joacă un rol important în construirea sonorității textului (mai ales în cazul exprimării orale), în crearea laturii acustice și melodice a textului. Ele dirijează tonul, volumul, pronunția, înălțimea vocii, inflexiunea, sunetul, pauzele (de exemplu, înainte de explicații, înainte de adăugiri ulterioare, la limitele propozițiilor etc.), precum și ritmul sau schimbarea ritmului (de exemplu, în cazul intercalațiilor)"[6] (Keszler 2003: 25).

Punctuația, segmentarea ideilor și formarea acustică a textului sunt, așadar, factori de obicei interdependenți, dar utilizarea semnelor de punctuație – pe lângă faptul că este în mare parte determinată de gramatică – este strâns legată și de modul de comunicare (de exemplu: completări ulterioare, accentuare, evidențiere, condensare etc.), de valoarea informațională a mesajului (de exemplu: pregătirea și semnalarea unor răsturnări de situație neașteptate sau surprinzătoare, dezvoltarea și detalierea unui cuvânt-cheie etc.), precum și de nuanțele semantice și de atitudine legate de expunerea punctului de vedere al emițătorului (de exemplu, pot exprima dacă considerăm ceva absolut sigur sau punem ceva sub semnul întrebării, dacă răspundem ironic sau sarcastic, sau dacă avem îndoieli etc.) (Keszler 2003).

4. Tipurile de semne de punctuație în limba maghiară

Deși utilizarea semnelor de punctuație în limbile europene urmează un sistem destul de uniform, iar punctuația este la fel de strâns legată de structura gramaticală a comunicării, de modul de comunicare și de valoarea informațională a mesajului, așa cum este și în limba maghiară (Keszler 2003: 25-26), există totuși mici diferențe între limbi în ceea ce privește tipurile de semne de punctuație și formele lor grafice de prezentare.

Conform celei de-a 12-a ediții a Regulilor de Ortografie ale Limbii Maghiare (2015)[7], semnele de punctuație se grupează în următoarele patru domenii principale:
– semne de punctuație la sfârșitul propozițiilor (punct, puncte de suspensie, semn de întrebare, semn de exclamare)
– semne de punctuație între propoziții (virgulă, punct și virgulă, două puncte)
– semne de punctuație între părțile propoziției (virgulă, punct și virgulă, două puncte)
– semne de punctuație care indică inserarea în text (virgulă, linie de pauză, paranteză, ghilimele).

[6] Traducere proprie
[7] În continuare: Îndreptarul ortografic al limbii maghiare - AkH.12

În afara celor patru grupuri menționate, mai sunt incluse încă trei grupuri suplimentare: grupul semnelor de punctuație între elementele lexico-gramaticale și părți de cuvinte (virgulă, cratimă, linie de pauză), semnul de punctuație folosit pentru legarea sufixelor (cratimă), precum și alte reguli de utilizare a semnelor de punctuație (pentru semnele de adunare, scădere, semnul egalității, semnul oblic al fracției și al opțiunii, semnele care indică întreruperi de linie și de vers, semnul procentului, semnul de temperatură, semnul de lipsă sau apostroful, semnul de paragraf și semnul pentru nota de subsol).

Spre deosebire de tipurile de semne de punctuație din primele patru domenii, regulile din ultimele trei grupuri nu se referă la relațiile sintactice sau textuale, ci la relațiile aflate la nivelurile inferioare ale ierarhiei semnelor lingvistice (B. Kovács 2008).

Îndreptarul ortografic al limbii maghiare consideră că cele mai importante semne de punctuație dintre numeroasele semne folosite în practică sunt următoarele: punctul, punctele de suspensie, semnul întrebării, semnul exclamării, virgula, două puncte, cratima, punctul și virgula, paranteza, ghilimelele, linia de dialog și linia de pauză. Printre celelalte semne, cele mai frecvente sunt prezentate într-o sinteză în regulament.

Rolul cel mai important în structurarea textului este atribuit spațiului dintre cuvinte, blanc-ului. Acest lucru este cu atât mai important, deoarece astăzi scriem cel mai adesea pe calculator, devenind astfel propriii noștri editori. În ceea ce privește blanc-ul, spațiile dintre cuvinte, îndreptarul ortografic conține următoarele reglementări tipografice:

„Lăsăm spațiu între cuvinte, precum și între propozițiile și frazele încheiate cu semne de punctuație, înainte și după unitățile de comunicare incluse în paranteze și ghilimele, înainte și după linia de dialog etc. Totuși, nu se lasă spațiu înaintea punctului, semnului întrebării, semnului exclamării, virgulei, două puncte, punctului și virgulei, și de asemenea (în general) între cratimă și linia de pauză; paranteza de deschidere și ghilimelele de început se lipesc de cuvântul următor, iar paranteza de închidere și ghilimelele de final se lipesc de cuvântul anterior etc.” (AkH.12 240.).

Regulile privind utilizarea semnelor de punctuație se aliniază, de obicei, relațiilor gramaticale. Conform reglementărilor îndreptarului ortografic, în cadrul relațiilor gramaticale „pentru aceeași situație, de multe ori există mai multe soluții corecte. În astfel de cazuri – pentru a asigura o formulare clară – este recomandat să alegem semnul de punctuație care ne permite să exprimăm cel mai complet ceea ce vrem să transmitem” (AkH.12 239.).

Utilizarea corectă, expresivă și variată a semnelor de punctuație este un instrument important în modul de comunicare cu nuanțe intelectuale și emoționale. Rolul punctuației nu se limitează doar la realizarea unei segmentări clare și precise, ci semnele de punctuație pot stabili relații logice, pot sublinia părțile importante și esențiale ale mesajului, pot evidenția lipsa de importanță a informațiilor secundare, pot atrage atenția, pot semnala accentuarea sau tăcerea asupra unor contrasturi și sunt capabile să exprime trăsături ale limbajului vorbit, efecte sonore și limbajul corpului, atunci când sunt aplicate corect (Keszler 2003: 29). Valorificând posibilitățile oferite de punctuația aplicată corect din punct de vedere gramatical, crește și valoarea comunicativă a exprimării (B. Kovács 2008). Totuși, acest lucru necesită învățarea explicită a regulilor de bază, precum și capacitatea de-a interpreta și de-a utiliza corect aceste instrumente importante de comunicare, iar această sarcină revine sistemului de învățământ de dintotdeauna.

BIBLIOGRAPHY

1. AkH.12 = *A magyar helyesírás szabályai*, ediția 12., Akadémiai Kiadó, Budapest.
2. Deme, László–Fábián, Pál–Tóth, Etelka (eds.) 1999 *Magyar helyesírási nagyszótár*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
3. Bakonyiné Kovács, Bea 2008 Központozás az iskolában. *Anyanyelv-pedagógia*. I. évf. 2008. 3-4. sz. *https://www.anyanyelv-pedagogia.hu/cikkek.php?id=104* (2024.02.10.)
4. Benczik,Vilmos *A szövegformák stilisztikája*. Előadásvázlat. https://slideplayer.hu/slide/1957911 (2024.02.10.)
5. Csontos, Nóra 2016 Az idézés mint újrakonstruálás. In: *Jelentés és Nyelvhasználat* 3. évfolyam pp. 1-19. (2016.) https://epa.oszk.hu/02600/02693/00003/pdf/EPA02693_jelentes_es_nyelvhasznalat_2016_01-19.pdf (2024.02.10.)
6. Fercsik, Erzsébet 2000 *Helyesírási kalauz*. Krónika Nova Kiadó, Budapest.
7. [GLR2008] = *Gramatica limbii române*. Editura Academiei Române, București.
8. Jakó, Zsigmond–Radu, Manolescu 1987 *A latin írás története*. Európa Könyvkiadó, Budapest. *https://mek.oszk.hu/03200/03226* (2024.02.10.)
9. Keszler, Borbála (ed.) 2000 Magyar grammatika. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.
10. Keszler, Borbála 2003 A magyar írásjelhasználat és Európa. *Magyar Nyelvőr*, 127. évfolyam 1. szám, 2003. január–március. *http://nyelvor.c3.hu/period/1271/127104.pdf* (2024.02.10.)
11. Keszler, Borbála 2004 *Írásjeltan - Az írásjelhasználat szabályai*, problémái és története. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.
12. Keszler, Borbála 2009 Az írásjelek, a szimbólumok és az egyéb jelek, valamint formai sajátosságaik. *Anyanyelv-pedagógia, II.* évf. 2009. 2. Szám *https://www.anyanyelv-pedagogia.hu/cikkek.php?id=159* (2024.02.10.)
13. Kniezsa, István 1952 Helyesírásunk története a könyvnyomtatás koráig. *Nyelvészet Tanulmányok 2*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
14. Kniezsa, István 1959 *A magyar helyesírás története*. Tankönyvkiadó, Budapest.
15. Laczkó, Krisztina–Mártonfi, Attila (eds.) 2005 *Helyesírás*. Osiris Kiadó, Budapest.
16. Lengyel, Zsolt 1999 *Az írás. Kezdet – folyamat – végpont*. Az írástanulás pszicholingvisztikai alapjai. Corvina Kiadó, Budapest. *Narratológiai Lexikon (ed. Rákai, Orsolya), http://narratologia.btk.mta.hu/encyclopedia/* (2024.02.10.)
17. Rácz, Endre–Takács, Etel 1987 *Kis magyar nyelvtan*. Gondolat, Budapest.
18. Szolláth, Dávid 2023 Szabad függő beszéd. In: *NarrativITI – Narratológiai Kislexikon*. BTK Irodalomtudományi Intézet, Budapest. *https://real.mtak.hu/176590/1/NarrativITI_Szabadfuggo_Szollath_beta.pdf* (2024.02.10.)
19. Tompa, József 1976 *Anyanyelvi olvasókönyv*. Gondolat Kiadó, Budapest.
20. Tóth, László–Forró, Orsolya 2020 *Magyar nyelv 9.* Tankönyv a 9. osztály számára. *https://www.nkp.hu/tankonyv/magyar_nyelv_9_nat2020/ (*2024.02.10.)
21. Tóth, Szergej–Basch, Éva–Erdei, Tamás–Gaál, Zsuzsanna–Herbszt, Mária–Juhász, Valéria–Klippel, Rita–Sulyok, Hedvig–Molnár, Emma–Tóth, Eszter–Vass, László 2013 *Jegyzetek a nyelvről*. Szegedi Tudományegyetem, Mentor(h)áló 2.0 Program, TÁMOP-4.1.2.B.2-13/1-2013-0008 projekt, 2013. *http://www.jgypk.hu/mentorhalo/tananyag/Jegyzetek_a_nyelvrol/index.html* (2024.02.10.)

HUMAN AND NATURE CONNECTION IN ANAYA'S CHICANO REALM: ULTIMA – THE EMBODIMENT OF NATURE'S SPIRIT

Oana-Andreea Ghiță-Pîrnuță
Senior Lecturer, PhD, "Transilvania" University of Brașov

Abstract: The present study aims at analyzing the importance of human and nature connection in Rudolfo Anaya's novel entitled "Bless me, Ultima" highlighting multifarious aspects that place Ultima, the main female character, and nature in connection to one another in the Chicano realm. The focus is laid upon Ultima and her gift, that of healing by using herbs, roots and medicines provided by nature and picked up by her. The study also presents Ultima's connection to her owl turning her into the embodiment of nature's spirit.

Keywords: Ultima, nature, herbs, spiritual world, healing, miracle, owl, death.

Chicano or Mexican American historians and writers have shared multifarious aspects with scholars working in Native American, Asian American or African American history. "These historians too have emphasized the importance of cultural persistence, primarily by examining how minority groups face conflict within the host culture" (Sanchez, 1995:7).
The history of the Chicanos or Mexican Americans is a "tale of a frontier people whose land was taken by conquest, whose culture was pushed aside by Anglo conquerors, and who were overwhelmed in this land by Mexican kin who followed in their footsteps" (Meier & Ribera, 1994:4).

The godfather of Chicano literature is considered to be Rudolfo Anaya who is a prolific writer creating not only novels, but also short stories, poems, plays and essays. Anaya's "territory is largely New Mexico, and he exquisitely captures the spirit of place – as well as the dilemmas of living between cultures" (García, 2006:XXI). According to Anaya, the Chicanos are represented by a "border people" being half in love with Mexico and half in love with the United States.

In Rudolfo Anaya's novel entitled *Bless me, Ultima*, Ultima is the perfect representation of the importance of human and nature connection. Her character is very well shaped, having a well defined spirit and personality. She is often compared to a *curandera* but, in reality, she is much more than that. She becomes a motif of balance between humans and nature, moreover she is a bridge between the real world and the spiritual world. Her abilities come from the great way in which she shaped herself. Her strong will and passion as well as her love for certain people made her able to be more than just a human being.

The Mexican Americans can be considered "descendants of Native people whose ancestors lived in the Southwest (...) Every day they walk on Native ground. Occasionally they step on ancient trails. Sometimes the wind uncovers footsteps buried underneath the sand for thousands of years. All they have to do is look for the ghost tracks" (Romo, 2024:16).

Ultima's bond with nature influences Antonio teaching him about the environment and the connection between all living things. Through her, the novel explores the themes of nature and spirituality.

Chicano religions are unique religious expressions shaped by the Mexican American experience. They "have played and continue to play critical, defining roles in the Mexican American community (...). It is precisely the Mexican American blending, reexamination, and rearticulation of Mexican and American traditions, customs, practices, symbols, and beliefs

that we call Chicano/a religious expressions or Chicano/ Chicana religions" (Espinosa & García, 2008:4).

In the very beginning of the book, Ultima is almost instantly a representative of nature: "Ultima was a curandera, a woman who knew the herbs and remedies of the ancients, a miracle-worker who could heal the sick. And I had heard that Ultima could lift the curses laid by brujas, that she could exorcise the evil the witches planted in people to make them sick. And because a curandera had this power she was misunderstood and often suspected of practicing witchcraft herself" (Anaya, 1994:4). This is stated from Antonio's perspective. He is the protagonist and we see everything through his eyes, but considering the words of a young boy, it is easy to assume that he heard about Ultima's powers from other people. This means that Ultima is not only presented like this by Antonio, but also by a great amount of people that might even accuse her of being a bruja. Nonetheless the description made by Antonio is a great first impression of Ultima.

"Traditional Mexican American medicine is *un rico mundo*, a rich stew, with a long list of ingredients: sixteenth-century Arab and European herbal medicines, ideas that date back to Hippocrates, twentieth-century patent medicines, plant medicines from Africa, herbal wisdom from North American native tribes. But the key ingredient is Mesoamerica – the living legacy of the Aztecs, remnants of a vast treasury of herbal knowledge that has neatly vanished" (Davidow, 1999:20).

Ultima's connection with nature is pictured as being pure and positive, one filled with goodness and willingness to help other people. At least this is what we get from Antonio. Now here is also the beginning of the debate of "what is Ultima". Could she be a healer? A curandera? Or be an actual evil person with powers – a bruja, a witch. By all needs, what we know is that Ultima is a miracle worker, a woman who relies on her herbs and remedies to heal sick people.

Priscilla Solis Ybarra wrote in the *Preface* to her study entitled *Writing the Goodlife: Mexican American Literature and the Environment* that "literay works offer little-heard insights about a daily and intimate relationship with the natural environment" and we can say that Anaya's *Bless Me, Ultima* is a great illustration of such a literary work highlighting multifarious aspects regarding nature.

Ultima's relationship with the natural world has its roots in her healing practices. She does not rely on modern medicine but instead turns nature, to the earth for help. Her use of herbs, roots and plants shows a deep understanding of their properties and much respect for their power.

We witness the great power that Ultima has, meaning that we finally understand why Antonio called her a miracle worker: "There was a bitter taste in my mouth. I remembered the remedy Ultima had given me after my frightful flight from the river. I looked at my arms and I felt my face. I had received cuts from tree branches before and I knew that the next day the cuts were red with dry blood and that the welts were sore. But last night's cuts were only thin pink lines on my flesh, and there was no pain. There was a strange power in Ultima's medicine" (Anaya, 1994:27).

In a moment of necessity, Ultima does not shy away from helping Antonio. She offers him a remedy, created by her with the "tools" offered by nature, herbs. The quote illustrates Ultima's gift and the healing powers associated with her remedies, highlighting her connection to nature and spirituality. When Antonio notices that the cuts on his arms have already begun to heal, leaving only faint marks without pain, it underlines the "strange power" in her medicine. This ability that Ultima has is not only the power of healing, but it also portrays her nature. She is a woman dedicated to her abilities, making sure to use this for a greater good. Her character is the reason for why she got this gift. It was not just medicine, but it was Ultima's wish and will to help Antonio that actually got his cuts to heal.

To Ultima, nature is not just a resource but something sacred that requires balance, respect and the ability to connect with it in order to understand it. Her ability to heal is not just a skill, but a reflection of her spiritual stance with the earth.”The cry of hungry coyotes sounded outside. Their laughter-cry sounded directly outside the small window of the room. I shivered. (...) I looked anxiously at Ultima, but she held her hand up in a sign for me to listen. We waited, listening to the howling wind (...). Then I heard it. It was the call of Ultima’s owl” (Anaya, 1994:99).

Ultima’s character is easy to adore and she has become a sort of maternal figure, she can be perceived as the spirit of mother nature. In the Native American context, ”the Sioux refer to the Earth *Ina Maka* in the same way that we sometimes refer to it in English: Mother Earth. She is the one who gave birth to all creatures, and it is through her that we learn what the Great Spirit or Creator intended for us” (McGaa, 2005:5).

Ultima’s connection with Antonio makes her become his second mother as she offers him more comfort and compassion. She is the embodiment of nature’s spirit. She is not a perfect human being, but she has good intentions. That is why she can be connected to the idea of mother nature. When mother nature is unforgiving, she is also the greatest power with purity and positive energy in it.

Nature also plays a symbolic role in the novel, mirroring the internal conflicts that Antonio faces alone. As Antonio starts to question his life, beginning to wonder about his faith and identity, Ultima’s connection to the natural world offers him a different perspective. She teaches him that life is more than living, more than black and white. Ultima uses nature elements to teach Antonio, and in that moment he starts to wonder about his path in life, if he is meant to be a Luna like his mother wants rather than him being what his soul desires.

We are also introduced to Ultima’s owl: ”As Ultima walked past me I smelled for the first time a trace of the sweet fragrance of herbs that always lingered in her wake. Many years later, long after Ultima was gone and I had grown to be a man, I would awaken sometimes at night and think I caught a scent of her fragrance in the cool-night breeze. And with Ultima came the owl. I heard it that night for the first time in the juniper tree outside of Ultima’s window. I knew it was her owl because the other owls of the llano did not come that near the house. (...) In many cuentos I had heard the owl was one of the disguises a bruja took, and so it struck a chord of fear in the heart to hear them hooting at night. But not Ultima’s owl. Its soft hooting was like a song, and as it grew rhythmic it calmed the moonlit hills and lulled us to sleep. Its song seemed to say that it had come to watch over us” (Anaya, 1994:13).

When reading this quote, one could get really curious about Ultima’s nature. In just a few pages, she became one of the most interesting characters in a book. She became almost cryptic in a way. What is curious is also Antonio’s way of describing this event, ”And with Ultima came the owl” and reading this sentence strikes one with curiosity. The owl is a symbol, the spirit of Ultima, but also the protector. The owl is even more significant to Ultima’s connection with nature than the herbs and roots she uses to heal people. This time the owl is a living being, and what makes it even more interesting is the nature of this bird. An owl is seen as a very intelligent creature, an observer and an old soul, and these three descriptions are also suitable for Ultima. Thus, the owl is not just a companion of hers, but rather a reflection of her soul in nature.

In certain cultures, it is considered that having an animal or a bird of companion makes the animal become familiar, which spiritually means that animal has a role of guidance and protection, becoming a comfort being in that person’s life. Seeing Ultima be so connected to her owl, it provokes a feeling of admiration and curiosity. The owl is Ultima’s soul, her bond with nature, the key to connecting with the natural and the spiritual world: ”At that moment I heard Ultima’s owl hoot a danger cry outside. There was someone out there. I looked at Ultima and saw her smile vanish. She held her head high, as if sniffing the wind, and the strength I had

seen when she dealt with Tenorio at the bar filled her face. She, too, had heard the owl" (Anaya, 1994:127).

Another key element regarding Ultima's owl is the way it also connects with Antonio. When Ultima is not around, her owl takes care to watch over Antonio. Even at night when it sings to him, this creature provides Antonio with safety and comfort from Ultima.

By the end of the novel, Antonio fully equates Ultima with her owl, and when the owl dies, the feeling is the one of burying his spiritual mother, Ultima: "It was when he said that the owl was the spirit of Ultima that everything I had ever known about Ultima and her bird seemed to make sense. The owl was the protective spirit of Ultima, the spirit of the night and the moon, the spirit of the llano! The owl was her soul!" (Anaya, 1994:255). This part of the book touches the reader's soul. In time, Ultima's owl was not just a creature – but rather it was another way of seeing Ultima. We, as readers, feel attached to it, even if the creature could not speak, it had a great personality, more soul than a lot of characters present in the book.

When reading about the owl's death, we feel a great disappointment but it was not unexpected. Ultima dying afterwards symbolizes the strong connection the two of them have and even more than that it affirms Antonio's perception over what the owl is for Ultima: "I entered Ultima's room softly. Only a candle burned in the room, and by its light I saw Ultima lying on the bed. I placed the owl by her side and knelt at the side of the bed. 'The owl is dead –' was all I could say. I wanted to tell her that I had tried to come in time, but I could not speak. 'Not dead', she smiled weakly,'but winging its way to a new place, a new time – just as I am ready to fly –' " (Anaya, 1994:260).

This dialogue is heartbreaking, but in a way it offers some sort of peace. By reading this, we could finally understand completely the connection between Ultima and the owl as well as between the natural world and the spirirtual one.

But probably one of the most significant moments of the book regarding the topic under analysis is the moment Antonio buries the owl: "I gathered up the owl and slipped out of the room without looking back. I rushed past my worried mother who cried after me then ran to tend Ultima. I ran into the darkness of the quiet hills. I walked for a long time in the moonlight, and when I found a forked juniper tree I dropped to my knees and with my hands I carved out a hole big enough to hold the owl. I placed the owl in the grave and I put a large stone over it so the coyotes would not dig it out, then I covered the hole with the earth of the llano. When I stood up I felt warm tears on my cheeks" (Anaya, 1994:261). In this exact moment, both Ultima and the owl become a part of nature. Their soul is returned back to the spiritual world while the body of it becomes one with the earth of llano. It is a beautiful moment, intense and emotional.

The so-called *voces* of the Chicanos are heard in the "interstices of culture and identity, and along their many lively borders" (García, 2006:XXVII). Ultima is a very important voice in Anaya's novel entitled *Bless Me, Ultima*. Ultima is a strong and smart woman, loving and caring, dedicated to help the good and use good to fight against the evil. The ending of the novel has significance to the whole story and it is suitable for the entire work.

The Chicanos or Mexican Americans have "a bedrock of cultural identity. They are united by the Spanish language, a religion which is intimately a part of their daily life and culture, and a concept of individual worth" (Meier & Ribera, 1994:6) and this so-called individual worth is based on trust, respect and honesty.

Devon D. Peña considers in *Tierra y Vida* that "humans must respect the land because it is the source of life". Both the land and nature must be respected and even protected. Thus, people turn into caretakers of the earth. And according to a *popular dicho*, that is, a folk saying, used by the Chicanos, *la tierra es vida*, namely, the land is life, and, of course, nature is life and it is also worshiped by the Chicanos.

BIBLIOGRAPHY

1. Anaya, Rudolfo (1994) *Bless Me, Ultima.* New York: Warner Books
2. Davidow, Joie (1999) *Infusions of Healing: A Treasury of Mexican-American Herbal Remedies.* Fireside
3. Espinosa, Gastón & García, Mario T. (eds) (2008) *Mexican American Religions: Spirituality, Activism, and Culture.* Duke University Press
4. García, Cristina (2006) *Bordering Fires: The Vintage Book of Contemporary Mexican and Chicana and Chicano Literature*. Vintage
5. McGaa, Ed (2005) *Nature's Way: Native Wisdom for Living in Balance with the Earth.* Harper Collins
6. Meier, Matt S. & Ribera, Feliciano (1994) *Mexican Americans/ American Mexicans: From Conquistadors to Chicanos.* Hill & Wang
7. Peňa, Devon G. (2022) *Mexican Americans and the Environment: Tierra y Vida. (The Mexican American Experience).* University of Arizona Press
8. Romo, David Dorado (2024) *Borderlands and the Mexican American Story (Race to the Truth).* Crown Books
9. Sanchez, George J. (1995) *Becoming Mexican American: Ethnicity, Culture, and Identity in Chicano Los Angeles, 1900-1945.* Oxford University Press
10. Ybarra, Priscilla Solis (2016) *Writing the Goodlife: Mexican American Literature and the Environment.* University of Arizona Press

THE MAN IN THE HIGH CASTLE BY PHILIP K. DICK: REACTIONS TO CONTACT WITH OTHER CULTURES

Irina-Ana Drobot
Lecturer, PhD, Technical University of Civil Engineering Bucharest

Abstract: The purpose of the paper is to analyze the novel The Man in the High Castle by Philip K. Dick based on a reader-response approach, which shows how present-day concerns are echoed in this work of fiction. Contact with other cultures and our relationship with them as individuals are based on the political context prompting our interaction with certain other cultures. At the same time, personality is the result of our contact with other cultures as well, not just with our own, as much as it is the result of our psychological tendencies. The soft power of Japanese and Asian cultures in general is presented in this novel. We also see America as being under the influence of Japanese culture, a situation which poses conflicts for some of the characters, such as Childan. The way individuals interact with society is related to the various conflicts they may experience.

Keywords: Identity, reader-response criticism, I Ching, soft power, Taoism.

The relationship between the individual and various cultures is a frequent aspect in today's world. We build our identity based on the contact we have with our own culture, as well as with others. Cultures and relationships with the others are means of us building our identities and personalities, since, first of all, they the interactions prompts us to ask ourselves who we are and what is the meaning of life.

Who we are is a combination of the influences of our own psychology and the various mindsets we resonate with from our own culture, as well as from other cultures we get to know along the way (Baciu, 2012, 18). Our personality is, therefore, a mixture of our own psychological makeup, or tendencies, meaning that we have a certain type of personality which can even be hereditary, as we can be introverted or extroverted, and the different cultures we interact with in various phases of our lives. At the same time, we realize if we resonate with our own culture, or at least with aspects from it, or with other cultures, regarding their life philosophies, lifestyles, mindsets, values, and principles. We start building our personality through education and through understanding the norms and conventions of the society and culture we live in, together with its traditions, rituals, practices, values and symbols, which are part of the culture identity manifestations grid devised by Baciu (2012, 32).

This is how we can explain the widely found preferences of Western culture members for Eastern cultures' philosophies and religions, such as Zen Buddhism in Japan, Taoism and Confucianism in Chinese culture. Most of these life philosophies are converted into the theory and practice we are familiar with today as mindfulness. Mindfulness originates from Zen Buddhism (Dawson, 2021) and it has adapted the idea of the focus on the present moment, whether we are talking about observing our surroundings, or paying attention to what we do and to the way we connect with the other people we have various relationships with, from professional to romantic, to our own culture and times. It is well-known that, in time, societies tend to change, due to the technological development and scientific discoveries, which lead to radical changes in the lifestyle and mindset of the people living during those times and in those societies. These changes can lead members of certain cultures to look, for instance, to spirituality in the religious systems of other cultures. In addition. we cannot help getting into contact with many other cultures, in today's globalized and interconnected world. We are told that we are living in a multicultural world and that we should respect diversity and consider that individual differences are part of our human rights.

Going back to the idea of searching for spirituality, or other values and principles, and, after all, for a meaning in life in the systems of other cultures, Hieromonk Damascene (2012) has noticed the attraction of Western culture members to Eastern religions. According to Damascene (2012, p. 22), searching for a spiritual experience, which is not "a dry, word-based religion, a legalistic system, a set of ideas and behaviours, and a political institution that operates on the same principles as the institutions of this world," many Christians from the Western world, who are "spiritual seekers," start being attracted to Eastern religions, and thus "Many are turning to the profound and enigmatic world of pre-Christian China, the *Tao Teh Ching*."

We can rely on the following definition of culture, which is relevant for the perspective given on it by the novel *The Man in the High Castle* by Philip K. Dick: "Culture is always a collective phenomenon, a collective programming of the intellect, which distinguishes the members belonging to a certain group or category from those of another." (Hofstede, 1994, qtd in Baciu, 2012, 9). We have, in the novel *The Man in the High Castle* by Philip K. Dick, several cultures mentioned which have their influence on America, the Japanese and the German. However, this is not something surprising, even if the history presented in this novel during the present time when the action takes place is an alternative, fictional one. We are familiar with the idea of America being a place where all cultures are present, and this has been so right from its very beginnings, when members of other countries and cultures could come to America and have a fresh start in life. The focus on the equal chances of the individual, and all the possibilities offered for the individual to be free to become whatever he or she wanted through hard work and chance made this land attractive for members of all cultures. The self-made man became a well-known myth associated with America. It allowed room for individualism, a mindset which is around today and which is spreading worldwide (Santos et al, 2017). In the past, being rich was a matter of birth, on the European continent, and movement from one class to another was hardly possible and if anyone managed to become rich from starting off as poor was not well-regarded by society, since it was believed that this could be achieved only through dishonest means.

We see an American society in Philip K Dick's novel where Japanese and originally Chinese cultural products are present, such as the I Ching Oracle, haiku and waka poems. Based on a reader-response criticism approach (Mart, 2019), which claims that we react based on our emotions, as well as on our background knowledge, to any text, we realize that these cultural products are familiar nowadays, based on the soft power (Nye, 2017) that Japanese, Chinese, and Korean, briefly, Asian cultures are appealing to Western culture members. Soft power refers to the appeal of the cultural products of a culture to members of other cultures, which it uses to its advantage, and which appeal is related to the international relations among countries being favourable and considered to be based on mutual interests.

The ancient Chinese I Ching Oracle is quite popular nowadays among members of the Western culture. We can find, as proof, online communities where users are preoccupied by using the Oracle in their everyday lives, asking the Oracle questions and trying to decipher the answers, and in the meantime asking for advice from more experienced community members. As we browse through online communities, we can also find haiku societies, magazines, and various sites which encourage the writing of Japanese poems such as haiku, waka, tanka, Cherita, haibun, tanrenga, renku, and others. Western culture members prove to be very open to thinking in different ways than they have been taught by their own, native cultures. This could be related to a search for spirituality, as Hieromonk Damascene (2012) has noticed, as well as to looking for practices they can use to compensate with the highly technologized world we live in today, and which is understood to have negative psychological effects on us.

Advanced technology presents a conflict between its expected purpose - constructive, creative, and linked to progress - and the consequences of its use, which can be destructive and harmful.

We can identify the "Frankenstein myth," according to which "technological progress is on the verge of surpassing humanity, and machines could become its executioners" (Jung, 2023).

We can encounter the issues of the individual and his or her relation to the historical and social context, with the conflict between cultures and political, as well as spiritual systems, in the novel *The Man in the High Castle* by Philip K. Dick.

Several cultures being part of the life of the individual can come from the fact that they are part of the political context of the country in which he lives. In the meantime, these cultures can be either adopted by the individual, as he or she resonates with them, or they can pose conflicts to his or her psychological makeup. We see the conflict between the individual, society, and ideology through the reactions to the political context in Philip K. Dick's novel *The Man in the High Castle*.

To begin with, rhe novel's context is shaped by an alternative, fictional history. In this world, it is the year 1962, fifteen years after the Imperial Japan and Nazi Germany won World War II. At the same time, one of the characters in the novel, Hawthorne Abendsen, is writing his own book, titled *The Grasshopper Lies Heavy*, which is a novel that presents another alternative history, a story within the story. Absenden's novel is considered subversive by the society of his time. Abendsen writes the novel as a challenge to the totalitarian, oppressive regimes that control the world and society in the fictional universe of Dick's novel. Thus, Abendsen expresses his conflict with the values and political system of the society in which he lives.

The fact that Abendsen turns to the I Ching, the Book of Changes, an ancient Chinese oracle, to guide his narrative through the questions he asks, shows that he is trying to adapt to the external context and conditions. This is the philosophy of the I Ching, which underpins Taoism (Baynes & Jung, 2001). There are two complementary forces, *yin* and *yang*, that should be in balance to create harmony. The very philosophy of I Ching tries to prompt the individual to find harmony within him or herself, by not fighting against the external context, but by adapting to it. Accepting the current conditions is needed in order to achieve wisdom and balance. We need to realize that many circumstances do not depend on us and that we cannot intervene in any way. According to Taoism, we must adapt to external conditions, and the questions posed to the oracle are a way to seek guidance regarding these conditions, to see if they are favorable or not. If they are favorable, we act. Taoism proposes a philosophy of non-action, which is completely opposite to the mentality of the fictional universe, which is tied to violence, war, acts of rebellion, such as the one of Abendsen, writing the controversial novel about an alternative history, and, in general, various conflicts. Like any philosophy belonging to Asian culture, Taoism is considered therapeutic for our modern Western society, offering an alternative form of spiritual practice. The world in the fictional universe of *The Man in the High Castle* has lost its spirituality, and with it, its sense of purpose, or of organized meaning of life. Abendsen suggests, to readers familiar with the practice of I Ching and Taoist philosophy, the existence and search for such meaning. In turn, Abendsen himself seems conflicted between his act of rebelliousness, as he may hope to change the mindset of his society, and his consulting of the I Ching, which should lead him to achieve inner balance and not start a conflict with the society of his time through making his book public. The very act of his creating an alternative history shows readers that he would like to use his will to change the world, which comes in contradiction with the spirit of the I Ching and Taoism.

The I Ching can be consulted by asking questions related to the consequences of an action, whether it is the right time to take action, or what one should do and where they are going. These questions can receive either one or two hexagrams as answers. A hexagram that has one or more changing lines leads to the creation of a second hexagram. The oracle not only predicts the future but also offers advice. If there is only one hexagram, it means the situation is static, or that the future cannot be changed. The I Ching becomes a tool for determining when

action is meaningful and when it is not, but also a tool for becoming wiser, for spiritual development, by accepting reality and the context's conditions.

The I Ching accompanies the existential dilemmas and decisions of other characters besides Abendsen. Nobuku Ragomi and Frank Frink also consult the I Ching and analyze the hexagrams they receive, with Taoist philosophy intertwining with their existential dilemmas. Julianna Frink, Frank Frink's ex-wife, always carries the I Ching with her and consults it, under the influence of her former husband.

One example of one hexagram and static situation is given when Frink consults the Oracle with respect to his relationship with Wyndam-Matson, with whom he is involved in business:

> Aloud he said, 'How should I approach Wyndam-Matson in order to come to decent terms with him?' He wrote the question down on the tablet, then began whipping the yarrow stalks from hand to hand until he had the first line, the beginning. An eight. Half the sixty-four hexagrams eliminated already. He divided the stalks and obtained the second line. Soon, being so expert, he had all six lines; the hexagram lay before him, and he did not need to identify it by the chart. He could recognize it as Hexagram Fifteen. Ch'ien. Modesty. Ah. The low will be raised up, the high brought down, powerful families humbled; he did not have to refer to the text — he knew it by heart. A good omen. The oracle was giving him favorable council.
>
> And yet he was a bit disappointed. There was something fatuous about Hexagram Fifteen. Too goody-goody. Naturally he should be modest. Perhaps there was an idea in it, however. After all, he had no power over old W-M. He could not compel him to take him back. All he could do was adopt the point of view of Hexagram Fifteen; this was that sort of moment, when one had to petition, to hope, to await with faith. Heaven in its time would raise him up to his old job or perhaps even to something better.
>
> He had no lines to read, no nines or sixes; it was static. So he was through. It did not move into a second hexagram. (Dick, 2006, 10)

Readers find here an example of consulting the Oracle using yarrow stalks. Other possibilities are to use coins or even a website which generates hexagrams, based on the same aleatory principle. Readers also notice how the character interprets and reflects on the meaning of the hexagram.

As Frink wonders if he should stop his old business with Americana forgeries and open a jewelry business, he consults I Ching again, this time by throwing coins, asking the following question: "Should I attempt to go into the creative private business outlined to me just now?" (Dick, 2006, 28). He receives Hexagram 11, Peace, as the first hexagram, which is favourable. He reflects as follows: "So I ought to do as Ed McCarthy says. Open my little business" (Dick, 2006, 29). He continues to his second hexagram as follows:

> Now the six at the top, my one moving line. He turned the page. What was the text? He could not recall; probably favorable because the hexagram itself was so favorable. Union of heaven and earth — but the first and last lines were outside the hexagram always, so possibly the six at the top . . .
>
> His eyes picked out the line, read it in a flash.
>
> The wall falls back into the moat.
>
> Use no army now.
>
> Make your commands known within your own town.
>
> Perseverance brings humiliation.
>
> My busted back! he exclaimed, horrified. And the commentary.
>
> The change alluded to in the middle of the hexagram has begun to take place. The wall of the town sinks back into the moat from which it was dug. The hour of doom is at hand. . .
>
> It was, beyond doubt, one of the most dismal lines in the entire book, of more than three thousand lines. And yet the judgment of the hexagram was good.
>
> Which was he supposed to follow? (Dick, 2006, 29)

As Frink received two apparently contradictory hexagrams, one showing favourable and the other showing unfavourable conditions, he reflects further, trying to understand what

is could be about. He realizes that the unfavourable conditions are due to external circumstances, beyond his control, namely related to the war:

> The jewelry business will bring good fortune; the judgment refers to that. But the line, the goddam line; it refers to something deeper, some future catastrophe probably not even connected with the jewelry business. Some evil fate that's in store for me anyhow. . .
> War! he thought. Third World War! All frigging two billion of us killed, our civilization wiped out. Hydrogen bombs falling like hail. (Dick, 2006, 29)

Readers notice here that the lives of human beings are strongly related to the political contexts, which can hinder their intent to do business. Our actions are never without connection with the external circumstances, and I Ching philosophy teaches us to accept these states of affairs.

While characters consult the I Ching, and readers consider this action as part of their wishing to adapt to the conditions, adapting to the present conditions proposed by Taoist philosophy can be in conflict with individual expectations and values. Between the individual and society, in the world of *The Man in the High Castle*, there is a strong conflict of values, and the individual becomes isolated, both literally and figuratively, as illustrated by Hawthorne Abendsen, who lives in a highly guarded residence.

Taoist philosophy becomes a difficult ideal to attain, but also a way to attempt to halt conflicts and compensate for the societal conditions in the real world. The conflict between Western and Eastern cultures is tied to the way of acting and perceiving our relationship to external events. In Western culture, we feel the need for control and conflict.

Japanese culture is part of American society due to the outcome of the war and political power. However, the American Robert Childan is at odds with this situation, and feels a conflict between his values, as he is siding with his native American culture, and his having to live in an American culture where the Japanese and other cultures' influence can be found everywhere:

> Face facts. I'm trying to pretend that these Japanese and I are alike. But observe: even when I burst out as to my gratification that they won the war, that my nation lost — there's still no common ground. What words mean to me is sharp contrast vis-à-vis them. Their brains are different. Souls likewise. Witness them drinking from English bone china cups, eating with U.S. silver, listening to Negro style of music. It's all on the surface. Advantage of wealth and power makes this available to them, but it's ersatz as the day is long. (Dick, 2006, 61)

Childan starts by confessing his efforts to accept the Japanese and to adapt to the situation of having to live together with these members of another culture side by side. However, what happens is that he believes that they are different, based on the very way in which they relate to other cultures. The Japanese seem, according to his version, eager not only to accept the influence of other cultures, but also to willingly and enthusiastically take over cultural products from the other cultures. They adopt them with no interior conflict, or so it seems to Childan. Childan proves to have a resistance to what is foreign, and mostly to what is imposed on him belonging to a foreign culture. Readers understand that Childan is not open to let go of his genuine, native cultural background, and that he strongly supports the purity of his own and of other cultures. To him, mixing cultural products from one or more cultures to another or to others is not something worth of respect. Readers understand, intuitively, that cultures in this way start losing their specificity, and they begin to think about the dangers of globalization which are discussed everywhere around in our society, and in various media, starting from the online social media to real life discussions. We can witness, for example, in the streets as we go by our everyday lives how some persons criticize the way in which various shops and products, as well as words, are taken over from one culture and language to their

own. We can mention, with respect to Romanian culture, the influence of American culture, which can be found from cafes and fast-food places such as Starbucks and MacDonalds, respectively, to holidays such as Valentine's Day and Halloween. From this point of view, American culture has influenced other countries, based on its soft power, as well. This makes readers consider that in this novel by Philip K. Dick, the situation is reversed, and that we are dealing with an alternative world, where America itself has become the victim of the influences of other cultures, in this case of the Japanese culture.

Childan continues his reflections, with respect to the I Ching itself, which is part of so many characters's lives already:

> Even the I Ching, which they've forced down our throats; it's Chinese. Borrowed from way back when. Whom are they fooling? Themselves? Pilfer customs right and left, wear, eat, talk, walk, as for instance consuming with gusto baked potato served with sour cream and chives, old-fashioned American dish added to their haul. But nobody fooled, I can tell you; me least of all. (Dick, 2006, 61)

While the Japanese are willing to take over cultural products from his own, American culture, Childan is still not willing to trust them, or to tolerate the way in which they force their cultural products on the American society. However, as he is well aware of, even the I Ching is the result of cultural contact. Although the I Ching is part of Chinese culture, readers themselves are aware of the influence this culture has had on Japan, and the ongoing conflict between the two countries, related to the supremacy of each country's culture, continues in the present of the readers. For the character Robert Childan, the I Ching is a subject of conflict, as he rejects the influence of any other cultures on American culture. He focuses in these quoted above fragments on the Japanese culture's influence since it is present to a high extent in the American society in which he lives.

All these reflections belonging to Childan are prompted by a discussion about Abendsen's book and especially by the reaction of another character, Betty, who expresses the following opinion: "Personally, I do not believe any hysterical talk of 'world inundation' by any people, Slavic or Chinese or Japanese" (Dick, 2006, 61).

Childan is strongly attached to his culture, as well as to his race, and believes that his race is the superior one:

> Only the white races endowed with creativity, he reflected. And yet I, blood member of same, must bump head to floor for these two. Think how it would have been had we won! Would have crushed them out of existence. No Japan today, and the U.S.A. gleaming great sole power in entire wide world. He thought: I must read that Grasshopper book. Patriotic duty, from the sound of it. (Dick, 2006, 61)

He shows regret for the present political situation and this is why he expresses his conflictual position with respect to the political influence of Japan and of the current world situation. He resonates with the approach of Abendsen presented in his novel, since they share the same views. They are both opposed to the current political system and state of affairs. Readers understand how the political context can bring a direct influence on the culture, society, as well as on the way of life. All the behaviours, interests, mindsets and values of the characters seem, ultimately, influenced by the political power Japan has over America. The issue is, in this novel, however, presented as a reversal of reality, as many readers in turn feel overwhelmed by the influence of American cultural products, However, they are also familiar with the popularity of Asian cultural products. The novel makes them reflect on their own situation, and prompts them to consider that, in the future, there is the possibility that they may feel overwhelmed by various cultures' soft power on their culture and way of life. Are the influences of other cultures beneficial or not? To what extent is it beneficial for us to adopt cultural products from other countries? These are questions which are the beginning of the

reflections of readers, and these questions make us realize the extent to which literary works are connected to our social realities. Literary works serve as comments on social reality concerns, and they also make us realize the issues we are confronted with from other perspectives. Alternative histories and the views of various characters are sources of creating these fresh perspectives.

Philip K. Dick's novel is a dystopia, presenting the fears related to today's world for us, the readers. In this case, we can recognize the conflicts related to upcoming wars and the way in which they can hinder our lives. In addition, politics and its direct influence on our lives and culture is another ever-present concern.

We too often find ourselves in conflict with society, with political elites, and with various ideas and values. Conflicts are always present, and from this perspective, the science fiction novels analyzed express general and real opinions about the world today. Science fiction literature does not serve as a refuge from conflicts; rather, it presents them to us so that we can confront them and reflect on their significance.

BIBLIOGRAPHY

1. Baciu, S. (2012). *Culture: An Awareness-Raising Approach*. Cavallioti Publishing House, Bucharest.
2. Baynes, C. F., & Jung, C. G. (2001). *I Ching: Book of changes*. Grange Books.
3. Damascene, H. (2012). *Christ the Eternal Tao*. Valaam Books.
4. Dawson, G. (2021). Zen and the mindfulness industry. *The Humanistic Psychologist*, *49*(1), 133.
5. Dick, P. K.. (2006). *Omul din castelul înalt*. Nemira. Traducere: Ştefancu, M. L.
6. Lenoir, F. (2023). Jung. *O călătorie către sine*. Humanitas, București.
7. Mart, C. (2019). Reader-response theory and literature discussions: A Springboard for exploring literary texts. *The New Educational Review*, *56*(2), 78-87.
8. Nye, J. (2017). Soft power: the origins and political progress of a concept. *Palgrave communications*, *3*(1), 1-3.
9. Santos, H. C., Varnum, M. E., & Grossmann, I. (2017). Global increases in individualism. *Psychological science*, *28*(9), 1228-1239.

CULTURAL, PHILOSOPHICAL AND PSYCHOLOGICAL ISSUES IN THE NOVEL A YOUNG MAN IN SEARCH OF LOVE BY ISAAC BASHEVIS SINGER

Irina-Ana Drobot
Lecturer, PhD, Technical University of Civil Engineering Bucharest

Abstract: The purpose of the paper is to analyse the novel A Young Man in Search of Love by Isaac Bashevis Singer. This novel combines the psychological, philosophical, and sociological dilemmas of a young person with the realities of his own culture and his historical time period. We realize how his Jewish and Yiddish traditional cultural heritage can interact with the frame of the modern times he lives in, and also with the way that he feels about himself. The meaning of life and the way he can deal with his individual freedom and with his relationships in order to reach a deeper understanding of himself are topics present throughout the novel. Reader-response criticism is used in order to better understand the relationship between the fictional character and the writer.

Keywords: Yiddish, reader-response criticism, free associations, culture, identity.

The novel *A Young Man in Search of Love* by Isaac Bashevis Singer is strongly connected, based on a reader-response perspective, to the writer's life and personal opinions regarding his cultural heritage, and his lifetime relationship with it. A reader-response approach (Mart, 2019) focuses on the readers' emotional reactions to the text, yet, at the same time, it also relies on the way in which the readers use their background knowledge in order to interpret and to understand the text. Both emotional resonance and background knowledge are activated when we read Singer's novel *A Young Man in Search of Love*. This novel includes universal philosophical and psychological questions and dilemmas of a young man, and, for that matter, for a young person in general, as well as specifically cultural concerns, which can also be considered universal, as our personal identity is often considered in relation to the culture we belong to and how we feel about it. We are both individual persons, with our own wishes, needs, concerns, and anxieties, and individuals that consider themselves part of their culture. The culture we belong to does not need to be necessarily just one. We can be, ethnically, members of a certain culture and live in another one, as ethnic minorities, the way Isaac Bashevis Singer and the main character in *A Young Man in Search of Love* do. Both of them share their Jewish and Yiddish cultural heritage and live in Poland, a first detail which can easily be noticed by the readers, once they are familiar with Singer's biography and start reading this novel. Another immediately striking similarity, right from the beginning of the novel, is the fact that the main character works as a proofreader for a literary magazine, which allows him to be in contact with writers and intellectuals.

Due to these similarities, we can consider a biographical approach to this novel, combined with a psychoanalytical one, since fiction clearly can allow liberties with respect to the aspect of reality for a writer. It is a usual practice for writers to start from what they know, from what they are familiar with, while at the same time also to engage emotionally and personally with the combination of fiction and reality. In fact, our usual, common, everyday lives include, to some extent, a combination of our being grounded in reality and our taking refuge in fantasies. Our fantasies allow us room for self-analysis, self-understanding, compensation for certain aspects of reality, as well as, in general, reflection in privacy. Fiction becomes, for Isaac Bashevis Singer, a means to further explore himself, with his dreams, his wishes, his needs, his joys, his fears, and his anxieties. He explores himself, together with the main character, who echoes his concerns, in relation to the environment he finds himself in, to his present-day culture, to his romantic relationships, to his relationships with the others,

including his contact with the army as a Jew among non-Jews, his being unwilling next to being found unsuitable for joining the army, as well as his relationship with himself, as an individual, and as a writer, using the Yiddish language. Environmental psychology (Moser & Uzzell, 2003) suggests that everything around us has a psychological influence over our mental state. This means that the setting, the relationship with the others, and everything that composes our landscape has its contribution over the way that we feel about everything going on around us.

Fiction allows Singer to feel that he has much more freedom to explore his various fantasies and dilemmas, as well as those wishes and emotions he has not yet dared to express in front of the others. Through the use of the first person narrator, Singer can express himself freely, as well as in a very authentic, honest manner, giving way to his fantasies, daydreams, concerns with the outside world and with his interior world. Readers get this perception about him, since they are familiar with the usual way in which they and we all daydream (Freud, 1983)and build up fantasies about our lives, about our future, related to our lifestyle, job, or romantic relationship. However, as Singer is a writer, he manages to transform the raw material of daydreaming into a valuable, as well as publicly acceptable, work of fiction, which is the work of the artist. Through his main character, Singer is free to write, as if using free associations (Schachter, 2018), like in psychoanalysis, leaving his mind wander about freely. From the external events, his mind starts wandering off and moving on to his own dilemmas, feelings and reflections. The novel is a reflective one, in spite of the presence of specific elements related to the specific historical and cultural context. We can see the weight of the cultural heritage, since the references and allusions to Jewish and Yiddish culture elements are present in the notes placed at the end of the translated novel *A Young Man's Search for Love by Singer* (2019). These references are placed for the non-Jewish readers. However, they may become curious and genuinely interested in these traditions, once they come into contact with the novel and fictional universe of its main character and narrator, and who can be perceived as an alter-ego of Singer himself.

The resemblance between Singer and his main character is not without intention. It is not an aspect that can simply be put down to change, and to the way in which we may say that sometimes readers' imagination takes them to far, and makes them wish to know more about the writer's life, about what details have been made officially known and what details have not been made officially known. At the same time, we may be aware of the fact that writers can make extensive use of their imagination in such a way as to create worlds which can look more real than the real world itself. Once the fictional universe of a writer captivates readers well enough, they are going to be inclined to reflect further on the thoughts, feelings and incidents a character whom they may have noticed similarities with the writer goes through. Readers are inclined to identify common elements in a novel and in the real life of the writer, once they read some biographical information about him, and to fill in the blanks using their own imagination, assimilating the story of a character with the real life of the writer. This can also explain why readers tend to relate to the work of a certain writer, as they see in him their own life experience and reactions to various places and various incidents, as well as towards various relationships. In drawing resemblances and parallels between the life story of a writer and the stories he writes, readers tend to connect on a deeper level with his work, and they also tend to consider reflecting on their own issues, which they find that they have in common with the writer and with the characters in his works.

Why are the similarities between Singer and his main character in the novel analysed in this paper not put down simply to chance? Why would we claim that they are, at least to some extent, intentional? As we find out from the research by Grossman (1984, 30), the novel analysed in this paper is part of a series, beginning with *A Little Boy in Search of God*, with *A Young Man in Search of Love* being the second novel, and the final novel being *Lost in America*. However, each and every novel can be read as independent stories. Neither of the

three novels, readers understand, from what Grossman (1984, 30) writes about *Lost in America*, "is an ordinary memoir," and each of them have as tendencies and features "to conceal and distort about Singer's life as for what it tells." Grossman (1984, 30) underlines how these three novels are not related only to the real life of Singer, as he quoted Singer's "introductory note" to the novel *Lost in America,* where he mentions aspects which apply to all of them: they do not "pretend to be completely autobiographical." Grossman (1984, 30) quotes Singer's introduction where he mentions that he does not "believe that the story of any human life can be written," since "It is beyond the power of literature." Singer has, according to Grossman (1984, 30) changed some details since some persons were still alive and wished to hide those much too revealing details, and due to these dates, places, and facts were changed in order not to hurt them. Otherwise, Singer, quoted in Grossman (1984, 30) mentions that his works is considered by him to be "no more than fiction set against a background of truth."

Exploring Singer's biography can, in his case, bring further insight into the writer's novel *A Young Man in Search of Love*. It can help readers further understand the main character's struggle as an individual, as a writer, and as a Jew, living in another culture, namely Polish culture. This phenomenon, of being an ethnic minority in another country, is very frequent nowadays. It poses a problematic relationship for the identity of the individual, based on the way he or she may feel out of place, or different from the majority. He or she may look for a community where other members of his or her ethnic minority may live. As we notice from the novel, the main character maintains connections with his ethnic minorities' community, based on his place of work and his romantic relationships. The Jewish culture and its historical past is a strong part of the background in both the novel analysed in this paper and in Singer's biography.

Isaac Bashevis Singer (1904–1991) is a Jewish-American writer, born in Poland. He has also written short stories, memoirs, essays, and he has also works as a translator. He is an important writer, known for both bringing to the public's attention his Yiddish cultural heritage, and for having received the Nobel Prize for Literature (1978). His popularity is beyond dispute, as Singer is also one of the most read writers belonging to the twentieth century.

We notice, as a distinctive trait, this writer's strong connection with his Yiddish and Jewish culture. If we look in his biography, we realize that Singer was well-rooted in his culture's traditions, due to the fact of, first of all, his being "born to strictly observant parents in the village of Leoncin, near Warsaw" (Sherman, 2025). In addition, he was the "son and grandson of rabbis on both sides of his family" (Sherman, 2025). According to Sherman (2025), during World War I, he lived with his parents in the village where his mother's "rabbi father ruled with iron discipline," which was called Biłgoraj, and which was "a place untouched by modernity." It was in this village that Isaac Bashevis Singer "was educated in traditional religious schools, acquired the profound knowledge of religious observances, folk customs, and rich range of Yiddish idioms that shaped his fiction" (Sherman, 2025). His relationship with the Yiddish language is worth mentioning and worth the attention, especially since we can find it in the novel *A Young Man in Search of Love,* analyzed in this paper. Singer started off writing and publishing his works in the Yiddish language. For this matter, he was one of the most important leading personalities of the Yiddish literary movement. After writing in Yiddish, later on, helped by his editors and by his collaborators, he translated his literary works into the English language.

While strongly aware of and strongly attached to his cultural heritage, Isaac Bashevis Singer was also familiar with the "secular European literature and philosophy" (Sherman, 2025). Singer's connection and contact with other cultures continues as he emigrates, in 1935, to the United States, yet he maintains his connection with his Yiddish cultural heritage, as he works as a proofreader and afterwards as a columnist for the Forverts, which is "New York's leading Yiddish diary" (Sherman, 2025). His concern with Yiddish culture continued with his

essays *Problems of Yiddish Prose in America*, and *Regarding Yiddish Literature in Poland* (Sherman, 2025). Singer drew attention to issues such as "the themes chosen by Yiddish writers in Poland, and the inadequacy of the Yiddish language to create convincing "modern" characters and narratives, arguing instead for a return to the "hidden treasures" of age-old Jewish folk culture in their natural vernacular" (Sherman, 2025). Another issue discussed was that "since the Yiddish language in America had become obsolete, it could no longer realistically depict contemporary American life, but should instead renounce the present in favor of the past by recording and preserving the destroyed world of Eastern Europe" (Sherman, 2025). What happened with the Yiddish language was that it no longer had speakers and persons knowledgeable about it, meaning that it was no longer relevant to many. Singer had noticed this, which made him begin to write in the English language or to translate his works into English. According to Kirsch (2022), by the year 1950, when Singer's originally Yiddish and translated into English works began to be popular in their English version, there was no hope for the future of the Yiddish language. This was because "Its homeland in Eastern Europe had been destroyed in the Holocaust," which in turn led to "the largest remaining Jewish populations" to be, during Singer's time, "raised to speak different languages: English in the United States, Russian in the Soviet Union, and Hebrew in Israel" (Kirsch, 2022).

The young man, an aspiring writer in the novel *A Young Man in Search of Love,* can be considered a version of Singer himself, as he also deals with the issues he finds related Yiddish literature. From the beginning chapter, the main character exposes his impressions related to the way in which the topics of the other Yiddish writers and their writing style to be too superficial, sentimental, and sketchy (Singer, 2019). He expresses, on this occasion, based on the readers' intuition, dilemmas related to the conflict between the mindset, values and lifestyle of the past compared to the life of the present, of the modern, contemporary life. In the fictional world created by the Yiddish writers, just as in the real world of the culture of his own community and of other cultures worldwide and their respective literary works, for that matter, the perception and fantasies related to the romantic relationships has gone through changes. Here readers may draw parallels with other authors and literary works, who have gone themselves through and witness the changes brought by the advent of Modernism and of modern life in general. Readers belonging to non-Jewish cultures may draw on their background knowledge about other works of fiction from their own cultures, which reflect the changing wishes, perceptions and experiences, as well as expectations of, and, in addition, questions about, romantic relationships.

The mood of questioning had entered the mind of everyone during this time, during the emerging Modernist trend in literature and the arts. We can see an equivalent of this questioning in the works of Virginia Woolf, who is one on the main personalities of Modernist literature in Great Britain, as well as worldwide. With Modernism, as Woolf realizes, based on what she witnesses around her, everything changes. In order to echo all the changes in society, literary works will also change. For Woolf, the way the story is told goes through a major change, to the point where she wishes to create a completely new, and dfferent, type of novel. He idea is that the story should not have to go according to the pattern of beginning, middle, and end, since life itself does not go, in all cases, according to this expected pattern. Vianu (2012) calls this "the fairy-tale tradition," and the way it goes is that of "Boy meets girl, boy courts girl, wins girl, marries girl – in simple or complicated arrangements" (Vianu, 2006). Woolf (1993) believes that she should free herself as a writer from the old conventions of writing, meaning that her new type of novel should reveal "life as we know it," based on "a new mode of perception." What is more, Woolf (1992, 150-158) presents this definition of the way in which the new novel should present life in comparison to a "luminous halo", a "semi-transparent envelope surrounding us from the beginning of consciousness to the end." For Freedman (1963, 190), this is the very definition Woolf had in mind for the stream-of-consciousness, her

distinctive writing technique. This is what makes Woolf's novels be so reflective and focused on psychological and philosophical issues, just like Singer's (2019) novel analysed in this paper. His character is extremely reflective, and he admits himself that he has considered philosophy, yet this discipline has in the end disappointed him, psychology, which also lost his trust, and sociology, in which he barely believed by the end of the novel (Singer, 2019, 196). Indeed, we are all prone, like the main character in Singer's (2019) novel, to try to make our life experience fit into certain patterns which can be explained by various theories such as the ones already mentioned. This is because, throughout our lives, we try to find a meaning to our living. 'What is the meaning of life?' is one of the most frequently asked questions throughout various stages of our lifetimes. The young writer confesses that he believes that many truths could be found in folklore, as well as in dreams and fantasies (Singer, 2019, 196), meaning that these could allow an individual to identify what he wants and needs.

As readers notice while they are going through the story of the main character in the novel *A Young Man in Search of Love*, the main character is preoccupied with both literature and his own life. As an example, he wonders in the beginning how the usual pattern in Yiddish literature about a rich young girl forced to marry a man she does not love, but who instead loves a young man who is poor, could have readers enjoy a story about his own life together with loving an older woman, as he is in a relationship with Gina (Singer, 2019, 11-12). Gina is a woman whom the narrator is aware that could be, based on her age, his mother, yet he wishes to continue this love story with her. At some point in the story, however, he comes into contact with other, younger, women, who are also part, just like Gina, of the Jewish community in Poland. Readers notice how characters begin to express themselves in respect to their relationships and to evolve in time. As an example, Gina starts wishing that the narrator would marry her, as she becomes more and more jealous. However, the narrator is aware that Gina has had many relationships before she was with him, which makes him not wish to assume any responsibility towards her (Singer, 2019, 42-43). Yet, the narrator does not want a wife (Singer, 2019, 43), or at least he is not yet ready for one, as he seems willing to have his individual freedom, as readers infer, based on the mention that the narrator starts to look for another place where he can live. As the main character tries to find a place to live in rent, he meets women asking him about his profession and whether of not Yiddish literature truly exists and some of them showing sarcastic attitudes (Singer, 2019, 44-45). He manages to find, however, a place to move in away from Gina. She is furious. At the same time, the narrator continues to meditate on the topic of marriage, since his brother proposes to him that, in order to leave Poland for Palestine as an immigrant, he needs to get married, even in a fictive way. Yet even a fictitious marriage scared the main character, as he knows that husbands are subjects of being made fun of by young ladies (Singer, 62-63). This is how he meets, however, Stefa, a young lady who is very much in love with her fiancé, who was not able to bring her along with him to Palestine. This is what causes a common interest for them both: to be able to go to Palestine. Stefa asks the narrator, at some point, if he has all the required documents. The narrator lives in Warsaw, which he calls the city of his dreams in the beginning of the novel (Singer, 2019, 7). Here readers notice the interests that may draw members of the Jewish community in Poland together, with a complete lack of actual emotional involvement. The members of the ethnic minority decide to help each other based on their own personal interests. Otherwise, no deeper connections seem to be at stake.

At the same time, the relationship with Stefa, which is in fact one based on pure interest, leads the narrator to further consider his profession of being a writer. The same could be said when it came to his relationship with Gina, and when he wondered if Yiddish literature could allow him to present his relationship with Gina in his works, or simply traditional types of relationships, such as the usual plot related to the rich young girl being forced by her family to get married to a man she did not love, while instead she was in love with a young man of poor

background. Indeed, this type of plot could be challenged by present-day sensibilities and typical love stories, such as those between the narrator and Gina. Individuals may not be considered to resonate with old, traditional customs, once they live in modern times. Indeed, the main character can be considered not to feel that he is actually fitting in the traditional mindset, once he is part of the new generation.

In addition, we notice that the narrator's relationship with Stefa, which is based on pure interest, meaning that they can both arrive in Palestine, is also intertwined with dilemmas about his writing. Stefa calls Yiddish a type of jargon (Singer, 2019, 69), which makes the writer feel ill at ease, yet it makes him also consider that other languages have also been despised in the beginning, such as French, Italian, and English, when Latin was also used. The main character admits that he cannot speak fluently in Hebrew, while he can, however, write in Hebrew, during a discussion with Stefa (Singer, 2019, 70).

At the same time, during a discussion with Stefa, the main character admits that there is such thing as Yiddish literature, and that it can be, 99%, bad literature, and 1% good literature (Singer, 2019, 83).

We notice how Poland and America are present as places where both the main character and the author have lived, Poland in *A Young Man in Search of Love* and America in the third novel of the trilogy, *Lost in America*. The story of the main character's struggle echoes, therefore, the dilemmas of Singer himself as a writer, especially in relation to his Jewish, Yiddish and traditional cultural heritage, and the way in which these can express the dilemmas of the modern, contemporary life and psychological concerns of the characters.

Further on, the young writer confesses that he feels trap in a web formed by his promise to marry Stefa, even as a simple, formal promise. He has accepted the deal to play the role of her husband and of a father for her child, so that she can reach Palestine. However, the young writer is very much aware that this is all just a show. Yet, he was himself scared of being recruited by the army.

Further on, the narrator continues to see Gina, yet he also understands that she us going to talk to him about the subject of death (Singer, 2019, 105-106).

At the same time, the young narrator confesses that he also feels attracted to other women, not only to Gina. We also witness, as readers, how he finds out that Stefa realizes her fiancé has run away with someone else, from England, and likely they have eloped to India, and that she has been left alone. Yet, Stefa is pregnant, and she wonders how the young writer could still help her with respect to her parents, their beliefs, and their chances to leave for Palestine. As the young writer tries to find solutions as to how he could help Stefa, whom he fears might commit suicide, based on his ability to have all documents ready, and to marry her simply for formalities' sake, he finds out that she has got married to someone one else.

Based on the experiences of Gina and later on of his father, the young writer in the novel *A Young Man in Search of Love* starts reflecting on God and on death. He later on finds out that Gina is sick, suffering from both tuberculosis and anemia. As she is sick, the young writer realizes that he wonders about Warsaw feeling not at all cared for, and wandering about thinking about philosophical topics such as truth. He is also concerned about his literary activity.

He mentions that he starts being preoccupied by the works of Freud, Jung, and Adler (Singer, 2019, 181), about whom readers are familiar with as being psychoanalysts, preoccupied by the nature of human life and death, as well as other phases related to the meaning of life. Further on, we are told that the main character is preoccupied by the truths about the deep conflicts in the human soul (Singer 2019, 182), and which are clearly present in their works.

Later on, the young writer mentions that he has chosen to worship just two idols, namely literature and death (Singer, 2019, 183), thus indicating his two main values and directions in life, and which also relate to his understanding of the meaning of life.

Further on, readers find out that the young writer has got into contact with another young woman, called Sabina, who is also part of a Jewish family, and who tells him he could move to lie with her and her family. However, he mentions that, unlike Gina and Stefa, the other two women in his life, she was not speaking about Romantic love. She would not believe in the Romantic aspect of marriage. Instead, she just mentioned to him that, if he moved with her, her mother would cook lunch for him, for a very low price, showing that she was a young woman preoccupied by realistic and practical aspects. He also mentions that Sabina has read is short stories, and that she believe din him as a writer, yet she mentioned he still had to find his right direction (Singer, 2019, 187).

The young writer's romantic relationships, therefore, are intertwined with his questions as an author. Readers are also the witnesses of his dilemmas and wishes of having a room of his own, meaning having his own, personal, or private space, as a young writer and as a person, over his staying with Gina, his older loved lady. Here readers identify intertextual references with Virginia Woolf's (2014) work titled *A Room of One's Own*, and they realize that having someone's personal space as a writer is not restricted to a certain gender, and especially that of women. Instead, it is related to our own need as human beings, and also to our need of creative individuals, or writers, just as the main character of the novel *A Young Man in Search of Love* is. The main character in Singer's novel is clearly in search of himself, engaged in a search for understanding who he is and what the meaning of his own life is, meaning, after all, what matters for him the most. We need our own space for our personal development, and for taking time to reflect about the issues which preoccupy us.

A writer should, after all, be expected to express his creative, as we are clearly moving on towards an individualist society, all over the world (Santos et al 2017), which expects of individuals to be creative. Moreover, we realize how being creative, and using the skill of self-expression, can help the young writer in this novel not just better understand who he is, but also to express himself and to state his own place in society. Freedom of expression leads, as it seems in this novel to its readers, to further exploration of existential dilemmas, related to personal freedom, the meaning of life, and to who we are, combining psychological and philosophical types of questions about ourselves, which occur naturally during various phases of aging.

The ending of the novel is an open one, as one of the young women in the writer's life, Stefa, calls him on the phone, telling him her mother and fiancé or husband are gone, likely her child as well, but that she has not forgotten him. Readers do not know what to make of this ending, believing that there may still be, probably, a small chance of them to be together as a couple in the future, yet a very unlikely one. The emotional connection, however, remains, which had been started at some point for the two of them, as they were both wandering about the meaning of life.

The open ending shows that, no matter how confused and independent we may be, we can still form emotional attachments to another person.

BIBLIOGRAPHY

1. Freedman, R. (1963). *The Lyrical Novel: Studies in Hermann Hesse, Andre Gide, and Virginia Woolf*. New Jersey: Princeton University Press.
2. Freud, S. (1983). I. Creative Writers and Daydreaming. In *Literature and psychoanalysis* (pp. 19-28). Columbia University Press
3. Grossman, A. S. (1984). The Hidden Isaac Bashevis Singer: Lost in America and the Problem of Veracity. *Twentieth Century Literature*, *30*(1), 30–45. https://doi.org/10.2307/441188
4. Kirsch, A. (2022). The Language of Everyday Life. In *The Nation*. https://www.thenation.com/article/culture/isaac-bashevis-singer-old-truth-journalism/
5. Mart, C. (2019). Reader-response theory and literature discussions: A Springboard for exploring literary texts. *The New Educational Review*, *56*(2), 78-87.
6. Moser, G., & Uzzell, D. (2003). Environmental psychology. *Comprehensive handbook of psychology*, *5*, 419-445.
7. Santos, H. C., Varnum, M. E., & Grossmann, I. (2017). Global increases in individualism. *Psychological science*, *28*(9), 1228-1239.
8. Schachter, J. (2018). Free association: From Freud to current use—the effects of training analysis on the use of free association. *Psychoanalytic Inquiry*, *38*(6), 457-467.
9. Sherman, J. (2025). Singer, Isaac Bashevis. In The YIVO Encylopedia of Jews in Eastern Europe. https://encyclopedia.yivo.org/article/1048
10. Singer, I.B. (2019). *Un tânăr în căutarea dragostei* (*A Young Man in Search of Love*). Hasefer Publishing House, Romania.
11. Vianu, L. (2006). "Desperado Literature: A Rewriting of Fear As Terror, As Illustrated by Ian Mc Ewan's Saturday (2005)". *FORUM: University of Edinburgh Postgraduate Journal of Culture & The Arts*, no. 02 (June). https://doi.org/10.2218/forum.02.550.
12. Vianu, L. (2012). The AfterMode. Present Day English Fiction. Contemporary Literature Press, Bucuresti. http:editura.mttlc.ro.
13. Woolf, V. (1993). "Modern Fiction", The Crowded Dance of Modern Life. Penguin Books.
14. Woolf, V. (2014). A room of one's own:(1929). In *The people, place, and space reader* (pp. 304-308). Routledge.

IDENTITY MARKS IN THE PROSE OF CĂTĂLIN DORIAN FLORESCU AND JAN CORNELIUS

Loredana Nicoleta Ilie
Lecturer, PhD, "Adam Mickiewicz" University of Poznań, "Petroleum-Gas" University of Ploiești

Abstract: Among the Romanian German-speaking writers, Cătălin Dorian Florescu, settled in Zurich, Switzerland, and Jan Cornelius, who emigrated to Germany, in Dusseldorf, can be analyzed in tandem due to some remarkable similarities: their origin in the Romanian Banat, their exile during the dictatorial communism which lead. in both cases, to multilingualism and multiculturalism, their successful affirmation as prose writers in the German-speaking area, the fact that they are both famous due to their autobiographical prose in which they frequently problematize the opposition between East and West, and, most surprisingly, the irony and humour in their treatment of the theme of identity. In the present work we have identified those important marks of identity present in their literary works, which justify their double literary belonging, both to German-language literature and to Romanian literature.

Keywords: exile, identity, irony, humour, Romanian literature

Dintre scriitoarele și scriitorii originari din România afirmați în spațiul lingvistic german, cel mai cunoscut nume rămâne, fără îndoială, cel al Hertei Müller, care s-a bucurat de recunoașterea internațională ce a culminat cu acordarea Premiului Nobel pentru Literatură în anul 2009, pentru „densitatea poeziei și sinceritatea prozei cu care a descris plastic universul "dezrădăcinaților". În lucrarea de față ne propunem să identificăm în proza altor doi scriitori de expresie germană proveniți din aceeași regiune marcată de plurilingvism și multiculturalitate, Banatul românesc, acele amprente identitare care ne îndreptățesc să considerăm că operele lor îmbogățesc patrimoniul literar românesc prin contribuții care au stârnit de câteva decenii interesul cititorilor și al criticilor din străinătate, în ciuda sau tocmai datorită faptului că nu au fost scrise în limba română[1]. Demersul comparativ îi va avea ca repere pe Cătălin Dorian Florescu și Jan Cornelius, autori a căror operă este marcată de experiența formativă a exilului.

Coincidențe în destin – exilul ca experiență formativă

Deși sunt diferențe de vârstă și de expresie artistică între cei doi scriitori, surprinzătoare sunt câteva coincidențe în destinul acestora. Așa cum spuneam, amândoi s-au născut și au

[1] Problema apartenenței la literatura română a scriitorilor care au publicat în limbi de circulație internațională este încă în dezbaterea criticilor literari, mulți dintre ei contestând relevanța și exclusivitatea criteriului lingvistic în conturarea domeniului literaturii române. Reținem poziția lui Dumitru Tiutiuca: „Universul tematic şi mai ales abordarea acestuia a fost un argument des invocat în discuţia privind identitatea acestor scriitori români de limbă străină. N-am vrea să aducem prea multe ilustrări aici, ele fiind foarte cunoscute. Dintre acestea, totuşi, îl citãm pe Perpessicius care spunea cã Panait Istrati ‹‹e autentic român prin conţinutul povestirilor sale›› şi ca el, şi alţii. De observat cã mulţi dintre aceşti scriitori chiar se străduiesc să confirme această realitate." (Tiutiuca, Dumitru, *Indici ai identităţii scriitorilor români de alte limbi în Români majoritari/români minoritari: interferenţe şi coabitări lingvistice, literare şi etnologice*, Editura Alfa, Iaşi, 2007, p. 619) La rândul nostru, în articolul *Self-Translation in Matei Vişniec and Jan Cornelius – The Passport of (Re)entry in the Romanian Literature (Autotraducerea în limba română – paşaportul de (re)intrare în literatura română),* am adus argumente pentru (re)integrarea în literatura noastră a autorilor români care fac efortul autotraducerilor în limba română a scrierilor publicate inițial în alte limbi în articolul (Loredana-Nicoleta Ilie, *Self-Translation in Matei Vişniec and Jan Cornelius – The Passport of (Re)entry in the Romanian Literature (Autotraducerea în limba română – paşaportul de (re)intrare în literatura română,* în volumul Conferinței internaționale „Globalization, Intercultural Dialogue and National Identity 9": "Culture in globalization: identities and nations connected" / ed.: Iulian Boldea - Tîrgu-Mureș : Arhipelag XXI Press, 2022, pp. 156-164).

copilărit în Banat, în timpul comunismului, iar aceste elemente spațiale și temporale au configurat decisiv harta reprezentărilor cu profil autobiografic în cazul amândurora. Cătălin Dorian Florescu s-a născut în 1967 la Timișoara, într-o familie care a înțeles că nu se poate opune regimului dictatorial al lui Ceaușescu și că se impune evadarea cu orice preț. În numeroase interviuri și întâlniri cu cititorii, precum și în primul său roman publicat în 2001, *Wunderzeit (Vremea minunilor)*, Cătălin Dorian Florescu rememorează tentativele de emigrare din 1976, în Italia și Statele Unite, unde însă tatăl său nu s-a putut adapta și a preferat să se întoarcă în țară. Capitole din următoarele romane, de pildă *Der kurze Weg nach Hause* (*Scurtul drum spre casă*, 2002) *Der blinde Masseur* (*Maseurul orb*, 2006), precum și din volumul de nuvele *Der Nabel der Welt* (*În buricul pământului*, 2019), relatează prin filtrul ficțiunii cum scriitorul reușește să părăsească România în 1982 împreună cu ambii părinți, stabilindu-se în Elveția. Studiile de psihologie și psihoterapie la Universitatea din Zürich i-au influențat perspectiva asupra identității și a emigrării și au conferit o profunzime psihologică cu o tentă melancolică personajelor sale învestite cu funcția de *alterego*. În schimb, Jan Cornelius, născut în 1950 la Reșița, fuge din România în 1977 și se stabilește în Düsseldorf. Interesante episoade din copilăria, adolescența și anii marcați de depresia cauzată de atmosfera sufocantă a comunismului dictatorial din care a izbutit să evadeze datorită unei circumstanțe neașteptate, sunt evocate cu un umor fin nuanțat în volumul autobiografic publicat direct în limba română în anul 2016, *Eu, Dracula și John Lennon*. Așadar, ambii autori împărtășesc experiența exilului, care devine, inevitabil, alături de problematizarea opoziției dintre cultura răsăriteană și cea occidentală, o temă centrală în opera lor literară, puternic amprentată de elemente autobiografice, însă la Jan Cornelius dramatismul acestei problematici este edulcorat de un ton umoristic, în timp ce Cătălin Dorian Florescu își construiește adesea narațiunile printr-o introspecție profundă, determinată de nevoia de regăsire a sinelui, prin raportarea la trecut și la mărci identitare solide, cu atât mai relevante, cu cât s-a certificat dubla sau multipla identitate lingvistică și culturală.

În legătură cu acest aspect, ar trebui notat că că preferința pentru scrierile autobiografice în cazul scriitorilor din exil a fost remarcată în studiile recente. Eliberarea de constrângerile și interdicțiile de expresie s-a cumulat cu nevoia de conservare a identității printr-un discurs raportat la tradiție, implicit la memoria de orice tip (istorică, socială, autobiografică). În teza de doctorat *Problematica identității în comunicarea interculturală*, Gabriela Ioana Mocan explica forța terapeutică a scrisului în cazul autorilor dezrădăcinați:

Puternicele dubii identitare în care secolul XX îl plasează pe individ devin o explicaţie evidentă şi incontestabilă a exploziei de scrieri autobiografice. Şi nu ne referim aici doar la producţiile ce aspiră la statutul de literatură, ci la tentativa de elucidare identitară prin scriitură practicat *in extenso*. Acest fenomen, remarcat şi analizat de toate ştiinţele umaniste, confirmă confuzia identitară drept o trăsătură definitorie a acestui secol, iar toţi cei care îşi aştern povestea vieţii pe hârtie sunt hăituiţi de nelinişti, confuzii sau frustrări pe care speră să le îmblânzească prin scris. Zbuciumul lor se va linişti prin găsirea, graţie scriiturii, a unui răspuns satisfăcător la o întrebare care, în forma ei simplificată, este întotdeauna reductibilă la trei cuvinte : „Cine sunt eu ?”[2]

Identitatea ca obsesie și prejudecată

Preocuparea pentru decantarea elementelor care compun identitatea primară, în raport cu cea dobândită prin asimilarea limbii și a culturii din țara de adopție, se manifestă în cazul ambilor scriitori români prin frecvența temei identității. Abordarea însă este uneori complet diferită. În timp ce Cătălin Dorian Florescu prioritizează această temă încercând să descopere răspunsul la obsedanta întrebare „Cine sunt eu ?”, Jan Cornelius notează cu o crescândă iritare

[2] Gabriela Ioana Mocan, *Problematica identității în comunicarea interculturală*, Cluj-Napoca, 2013, p. 6.

obsesia celorlalți de a-i ghici identitatea, de multe ori simțindu-se privit de curioșii interlocutori ca un animal exotic, greu de plasat geografic din cauza unor minimale diferențe de accent („un fel ciudat de-a rostogoli r-ul“[3]) sau a unor trăsături fizice și vestimentare. În *Preambulul* cărții *Eu, Dracula și John Lennon,* scena în care dialogul dintre naratorul-autor și comeseanul dintr-o cafenea din Kőln se transformă într-un joc menit să-i descopere originea, pune în evidență această exasperare a celui scrutat pe motiv că este diferit:

Ne jucam, practic „Vrei să fii milionar“, varianta de cafenea. Întrebarea numărul unu: Cine sunt eu și din ce țară vin? Jucam rolul examinatorului și eram, totodată, subiectul întrebării. Posedam o mare dexteritate la acest joc, căci nu-l jucam nicidecum pentru prima oară. Fusesem invitat să-l practic de multe ori, și de fiecare dată regulile erau aceleași: întrebare, răspuns, întrebare, până ieșea la iveală numele țării mele de origine.[4]

Insistența semenilor, nevoia lor aproape maladivă de identificare exactă a originii și a trăsăturilor definitorii care marchează apartenența individului la o etnie sau alta stârnește din partea naratorului din volumul autobiografic menționat reacții diverse. Răspunsurile ironice sau acid sarcastice penalizează ignoranța mascată de apelul automat la stereotipuri, simple „extrapolări de la detalii la generalizări, prin transformarea unui singur atribut în esența unei națiuni“[5]. În aceeași măsură prejudecățile ofensează și prejudiciază extrem de injust imaginea celui care se vede încadrat în tipare de comportament, asociate automat cu anumite grupuri sociale. Pentru Jan Cornelius soluția la astfel de afronturi generalizate pare a fi răspunsul cu aceeași monedă. Merită citat dialogul naratorului cu o pereche de australieni, contrariați că pretinde că este german, în ciuda faptului că nu este blond. Aflând că, de fapt, naratorul s-a născut în România, „atotcunoscătorii“ interlocutori concluzionează că, în acest caz, trebuie să fie rom, deoarece au văzut ei la TV că acolo, „în România trăiesc romii“, care „cerșesc, fură și nu vor să muncească“[6]. Replica dură punctează absurdul proferării acestor echivalări:

-Dumneavoastră sunteți din Australia, nu?
-Așa este.
- Atunci cum se face că nu sunteți canguri?
-*Sir*, vă rugăm! Noi am fost politicoși cu dumneavoastră, a spus femeia, după care cei doi mi-au întors ofensați cozile și au țopăit în treaba lor.[7]

Instinctul la replică se manifestă uneori mai puțin benign și atinge punctul culminant în finalul cărții, când personajul narator pare că-și divulgă descendența din însuși clișeizatul epitom al românismului, contele Dracula, descendență demascată prin impulsul ucigaș, declanșat la auzul iritantei întrebări legate de identitate:

Dat fiind că m-am născut în România, nemții mă întreabă adesea dacă nu cumva îl cunosc personal pe contele Dracula sau chiar dacă nu-s rudă de sânge cu dânsul. Unii concetățeni din Vest își închipuie că sunt un fel de expert în domeniul vampirilor și nu încetează să mă asalteze cu întrebările cele mai prostești. […] Deci, încă o dată, pentru toți cei care mă întreabă de Dracula în Vest, în est sau aiurea: nu există un conte Dracula și nu există vampiri. Să tot aduci vorba de asta e absurd. Când aud așa ceva, simt imboldul irepresibil de a sări la gâtul interlocutorului și de a-mi înfige dinții ascuțiți în beregata lui.[8]

---

[3] Jan Cornelius, *Eu, Dracula și John Lennon*, Humanitas, București, 2006, p. 10.
[4] *Idem.*, p. 10.
[5] The stereotype contains minimal information with maximum meaning (Stanzel 1997:12). It extrapolates from details into generalizations, by turning a single attribute into the essence of an entire nation (Pageaux 1981:172-174; 1989:139-141), apud. Manfred Beller, *Perception, Image, Imagology,* în *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representations of National Characters*, *A Critical Survey,* edited by Manfred Beller, Joep Leerssen, Rodopi, Amsterdam- New York, 2007, p. 6.
[6] Jan Cornelius, *op. cit*., p. 180.
[7] *Ibidem.*
[8] Jan Cornelius, *op. cit*., p. 209.

Deloc întâmplător, această etichetă identitară impusă de celebritatea personajului legendar creat de Bram Stocker, este invocată ironic și de Cătălin Dorian Florescu pentru a plasa povara pribegiei într-o lungă tradiție strămoșească: „Dracula a fost primul emigrant din țara mea. În 1982 am urmat noi, tata, mama și cu mine, dar nicio teamă, nu suntem urmașii lui direcți.“[9]

Mărci ale identității în romanul *Maseurul orb*

La Cătălin Dorian Florescu tema identității este recurentă chiar și în romanele în care primează ficțiunea, în detrimentul autobiograficului. Un bun exemplu este romanul *Maseurul orb,* care dezvoltă pe canavaua poveștii lui Teodor Moldovean un evantai de teme și motive ingenios întrețesute: dragostea neîmplinită, dorul ca magnet spre tărâmul natal, întoarcerea acasă, nostalgia dezrădăcinării, căutarea, recuperarea, pierderea și schimbarea identității, nevoia de reconectare cu spațiul magic, impregnat de credințe și superstiții, literatura și filosofia ca modalități de evadare și acceptare a realității sumbre etc. De remarcat este schimbarea de perspectivă impusă de toposul întoarcerii în țara părăsită pentru o viață mai bună, păcat care face ca personajul plecat într-o astfel de pribegie să poarte definitiv stigmatul intrusului. Alogen în spațiul în care emigrează, cel ce se întoarce nu poate scăpa de năpasta semnului distinctiv care-l diferențiază acum nu printre străini, ci printre cei rămași acasă, care-l percep ca pe un *străin*.

Un marcator esențial al acestei distanțări este veșmântul, purtător al unui mesaj nonverbal și semn de identitate în cadrul semnelor sociale[10], „un element cultural important pentru fiecare naţiune sau popor“[11]. În romanul *Maseurul orb,* costumul englezesc din stofă foarte scumpă purtat de Teodor Moldovean îndeplinește mai mult decât funcția estetică și pe cea socială, de identificator al individului în societate. Dintre multiplele roluri atribuite costumului în această carte în care devine la fel de important ca personajul central, ne-au atras atenția următoarele: cel de marcă sau camuflare a identității, cel de element ritualic, cel de marcă a civilizației și cel de pașaport spre altă identitate.

Costumul: marcă și/sau camuflare a identităţii

La graniţa cu Ungaria, în drum spre România, ţara de unde fugise cu familia la vârsta de 17 ani, lăsând în urmă iubirea adolescentină pe care, inconştient, o caută prin această revenire, Teodor Moldovean este uimit să afle că oamenii îi atribuie identitatea corectă. În discuția cu tânăra care-i identificase corect originea după o sumară examinare a înfățișării fizice și a hainelor, personajul pare intrigat că nu a reușit să-și camufleze identitatea cu ajutorul costumului ce trebuia să-i semnalizeze apartenența la un statut superior:

„De unde ştie toată lumea de aici că sunt român? Se vede pe mine?”

„<u>După costum nu se vede, dar după faţă, da. Da, aveţi ceva tipic [s.n]</u>” S-a dat un pas înapoi, ca să mă poată privi mai bine. „Aici şi aici şi aici’, a adăugat ea, aratând spre câteva locuri de pe faţa mea.

„Chiar aşa?” am întrebat uimit. „Nu se poate, nu există ceva tipic.”

„Totuşi, eu am ghicit.”

„Aţi avut noroc. Şi-n afară de asta, aici nici nu-i chiar atât de greu să ghiceşti. Cine merge spre est e român sau are de-a face cu România.”

[9] Cătălin Dorian Florescu, *În buricul pământului*, Humanitas, București, 2019, p. 12.

[10] Urdea Olimpia, *Veşmântul între imitaţie şi identitate socială,* https://www.academia.edu/18311854/Ve%C5%9Fm%C3%A2ntul_%C3%AEntre_imita%C5%A3ie_%C5%9Fi_identitate_social%C4%83

[11] Pantelimon Golu, *Fenomene şi procese psihosociale*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 108.

„Cine merge spre est şi arată ca dumneavoastră. Cu excepţia costumului [s.n], a chicotit ea vesel.[12]

Chicotul pare să redea bucuria celui care nu s-a lăsat păcălit de această contradicție de care personajul poate că nu era conștient, între indicii ale identității perceptibile în fizionomia românilor, îndeosebi la nivelul capului[13] și ținuta vestimentară, purtătoare de mesaj nonverbal din sfera semnelor paralingvistice[14]. Practic, în procesul comunicării interpersonale bazate atât pe mesajele verbale, cât și pe cele nonverbale, costumul ar fi trebuit să potențeze mesajul legat de identitate, dar, în realitate, îl bruiază. Rezultatul este că purtătorul costumului se va simți de la început, de la intrarea în țară, un intrus, un ins straniu care atrage priviri neîncrezătoare. În mod surprinzător, elementul paralingvistic, care marca reușita integrării în țara de adopție, este cel care îl demasca drept străin în țara natală.

Costumul: element ritualic

Coloana de maşini de la graniţă este oprită din cauza unui accident. În timp ce aştepta să se deblocheze traficul, Teodor Moldovean intră în vorbă cu o italiancă aflată în drum spre nunta fratelui care îşi căutase mireasa în Ucraina şi Ungaria şi găsise o româncă frumoasă, devotată şi delicată. Tot alaiul de nuntă era prins în acea coloană. Fără să vrea, este asaltat cu detalii despre cei doi: „Hainele le luaseră în maşina lor, restul fusese împărţit în celelalte maşini. Cumnata voia să aibă o rochie albă, scumpă, era foarte important să arate oamenilor din sat că merita să pleci atât de departe [s.n]“.[15] Curios să afle detalii despre accident, Teodor străbate la picior coloana de maşini şi descoperă că victimele erau chiar cei doi miri:

Am aruncat o ultimă privire remorcii, o bucată de pânză unduia peste margine, ceva care avusese un preţ şi fusese cusut pentru o ocazie specială. Era un fragment dintr-o fustă albă şi, dacă nu ma înşelam, era o rochie de mireasă... M-am apropiat mai mult, m-am ridicat pe vârfuri şi m-am uitat în remorcă. Am văzut acolo exact ceea ce mă temeam că o să fie: haine de nuntă. Pe rochia de mireasă se prinseseră smocuri de iarbă și bulgări de pământ, pantalonii închişi la culoare de la costumul bărbătesc erau puţin rupţi, altminteri însă hainele acelea încă ar mai fi împodobit cum se cuvine o altă pereche. Cei doi nu se grăbiseră să moară, ci să se cunune [s. n.].[16]

Hainele sunt aici indicii pentru identificarea victimelor. Erosul este suprapus de *thanatos* prin simbolismul costumului de cununie înlocuit de cel mortuar. Rochia de mireasă, atât de râvnită pentru că reprezenta atingerea scopului ultim, obţinerea unui statut marital onorabil şi de invidiat, i-a devenit tinerei linţoliu.

Întâmplarea tragică prin care se deschide romanul prefigurează pentru Teodor Moldovean atât înmormântarea simbolică a iubirii sale adolescentine, cât şi propria sa schimbare ireversibilă de destin, marcată la nivel simbolic prin schimbul de haine cu maseurul orb.

Costumul: marcă a succesului social

Funcția practică a îmbrăcămintei a fost din cele mai vechi timpuri completată de cea socială, de identificare a individului în cadrul societății și de cea estetică, prioritizată în

[12] Cătălin Dorian Florescu, *Maseurul orb*, Polirom, București, 2014, traducere din limba germană de Mariana Bărbulescu, p. 17

[13] „Ne evidenţiem noi, românii, ca aspect fizic, printre vecinii noştri europeni? Antropologul Cristiana Glavce, coautor al Atlasului antropologic al României, al Atlasului antropologic al Transilvaniei etc, afirmă că suntem ‹‹mai gracili›› faţă de bulgari, iugoslavi, cehoslovaci. ‹‹De unguri, nu neapărat mai gracili, dar ne diferenţiem în special prin trăsături la nivelul capului. Ungurii au pomeţii mult mai proeminenţi şi ochii spre oblic. La noi este mai mult faţa rotundă, ovală, cu ochii mari, mai înguşti, Ungurii sunt mai blonzi, în general, decât suntem noi››, completează ea“. (Adevărul.ro, 16.02.2011)

[14] Pantelimon Golu, *Fenomene şi procese psihosociale*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 102-103.

[15] Cătălin Dorian Florescu, *Maseurul orb*, *ed. cit*., p. 18.

[16] *Idem*, p. 22.

societatea de consum generatoare de mode, trenduri care pun în valoare arta costumului[17]. Analizând rolul ținutei vestimentare în conturarea identității și în manipularea percepției asupra individului, Olimpia Urdea nota:

Marcator perceptibil, element vizibil şi indicatorul socio-economic cel mai manifest, veşmântul este purtat şi afişat în acelaşi timp [s.n.]. Cu condiţia de a-i cunoaşte codurile, veşmântul permite observarea modificărilor - sistem de respingere şi adoptare - şi examinarea proceselor de elaborare a culturilor şi cutumelor vestimentare ale unui grup. Odată codurile decodate, veşmântul se înscrie în termeni de identificare, recunoaştere şi diferenţiere.[18] Costumul lui Teodor Moldovean îl singularizează și-l poziționează în rândul celor realizați, a celor care au izbutit să acceadă la un statut social râvnit de ceilalți. Privirile admirative sau pline de invidie sunt o garanție a succesului. Vanitos, Teodor își permite să-i privească cu dispreț pe cei care încearcă să găsească scurtătura spre acest liman. În societatea românească postdecembristă descoperită la întoarcerea în țară, plecarea în străinătate nu se mai justifica prin nevoia de libertate, ci prin cea de căpătuire. Astfel că elveţianul întors acasă înțelege de ce este abordat la o discotecă *ad-hoc* la care nimeresc „filosofii" lui Ion, de o tânără studentă care îi arată fotografiile primite de la o prietenă norocoasă, deja căsătorită în Elveţia:

mi-a dat de inţeles că n-ar avea nimic împotrivă să locuiască aproape de prietena ei şi că la fel de puţin s-ar împotrivi să mi se pună la dispoziţie, fiindcă eu reprezentam un avantaj dublu: eram de acolo şi totodată de aici. Purtam străinătatea cu mine. Ea îmi îmbrăca trupul, îmi umplea portofelul, îmi dădea ceva aparte, dar străinătatea vorbea limba ei. Astea erau într-adevăr două muşte dintr-o lovitură [s. n.].[19]

Pe de altă parte, față de omul ancestral legat de glia sa pe care nu s-ar gândi niciodată s-o abandoneze, atras de mirajul străinătății, Teodor Moldovean se simte rușinat și nedemn de a fi apreciat și reprimit cu blândețea și bucuria tatălui în fața fiului rătăcitor. Amintindu-şi cu aproximaţie zona în care locuia bătrânul Mihai, ciobanul ale cărui poveşti cu draci, vampiri și spirite îl fascinaseră în adolescenţă, Teodor porneşte în căutarea acestuia și este poftit de către o pereche de țărani care coseau pe coasta dealului să împartă cu ei masa lor sărăcăcioasă. Hainele lui elegante, „marca progres", nu se potrivesc cu ceea ce simte ca fiind parte din fiinţa sa reconectată la rădăcinile străbunilor:

Mi-am înfundat gura cu pâine şi slănina, am zdrobit o ceapă cu pumnul şi am muşcat din ea. Mă simţeam de parcă aş fi fost acolo dintotdeauna, eu cu ei şi ei cu pamântul lor şi cu morţii. Când am lovit ceapa, i-am auzit pârâitul şi i-am văzut crăpăturile, a fost ca şi cum n-aş fi plecat niciodată. Dar eu eram caraghios, în costumul meu bine călcat pe care şi-l puteau permite numai proxeneţii sau afaceriştii şmecheri [s.n] Eu văzusem alte ţări, văzusem vechile oraşe ale Europei, marile oraşe ale Americii şi ale Japoniei, fusesem în locuri de a căror existenţă cei doi ştiau cel mult din auzite. [...] Şi în tot timpul ăsta ei nu făcuseră decât acelaşi drum, zi de zi, se sculaseră odată cu găinile şi se întorseseră seara în sat, odată cu vacile. De la un an la altul pământul punea tot mai mult stăpânire pe ei, cimitirul creştea întruna, morţii fremătau pe sub pământ – cândva se vor înghesui unii într-alţii şi le vor face loc şi celor doi.[20]

Costumul: pașaport spre altă identitate

Funcția cea mai spectaculoasă atribuită veșmântului în romanul *Maseurul orb* este cea de pașaport spre o altă identitate, devenind un instrument în măsură să schimbe destine. Unicitatea costumului îl transformă în cartea de identitate a lui Teodor Moldovean, dar acestuia i se pare totuși că nu-l mai reprezintă și că-l dezavantajează. Atât timp cât poartă costumul lui

[17] G. Achiței, *Frumosul dîncolo de artă*, Editura Meridiane, București, 1988.
[18] Olimpia Urdea, *Veşmântul între imitaţie şi identitate socială*, p. 3, https://www.academia.edu/18311854/Ve%C5%9Fm%C3%A2ntul_%C3%AEntre_imita%C5%A3ie_%C5%9Fi_identitate_social%C4%83
[19] Cătălin Dorian Florescu, *Maseurul orb*, *ed. cit*., p. 192.
[20] *Idem.,* p. 77.

englezesc foarte scump, elegant, cu o croială impecabilă, este perceput ca un intrus, se simte încă străin, impune o distanţare camuflată în respect. Încercarea lui de a se integra în grupul intelectualilor care gravitau în jurul fascinantului maseur librar orb din staţiunea Moneasa era subminată de ținuta vestimentară care transmitea un mesaj nonverbal în dezacord flagrant cu statutul pe care dorea să și-l asume:

Băteam la ochi, lumea întorcea capul după mine, şi, după ce făceau un pas spre Excelsior, unii se opreau şi se întorceau fiindcă nu se aşteptau la o înfăţişare ca a mea. Îmbrăcat aşa, nu arătam ca un mic librar pe care ar fi dorit să îl ajute, ci ca un businessman care avea un hobby aiurit. Un fel de ţicnit amabil.[21]

Problema excluderii pe criterii vestimentare nu putea avea decât o soluție: înlocuirea costumului cu haine similare cu ale celorlalți, ca semn de incluziune și de lepădare de orice urmă de orgoliu identitar. Înțeleptul maseur îl avertizează asupra pericolului, dar Teodor nu are puterea să prevadă însemnătatea schimbului aparent inocent. În realitate, a consimțit la un veritabil ritual de trecere înspre o altă identitate, un botez păgân care va avea consecințe nefaste:

Fără niciun cuvânt, mi-am împăturit hainele şi le-am pus pe canapea, tot fără niciun cuvânt, Marius mi-a întins nişte pantaloni ieftini, maro-închis, o cămaşă spălăcită şi pantofi uzaţi. Peste cămaşă am îmbrăcat un pulover. M-am întors pe toate părţile, ca într-un magazin bun de haine. Acum aveam pantaloni marca oarecare şi cămaşa marca oarecare şi pantofi marca oarecare. Pantofii fuseseră cârpiţi în mai multe locuri.
„Bastonul îţi mai lipseşte şi ai putea fi luat drept Ion", a zis Cosmin.[22]

Un semn cert al metamorfozei este că după ce îmbracă pentru prima oară hainele sărăcăcioase ale lui Ion, Teodor își schimbă atitudinea şi îl înfruntă pe maseurul filosof, un mic tiran care se opunea pătrunderii civilizaţiei în colţul său de lume. Confruntarea pe tema progresului îl înfurie pe maseurul vizionar, care îi interpretează propria revenire ca pe o dovadă a eșecului, îi revelează zădărnicia zbuciumului uman și importanța reperelor trainice:

Tu ai trăit dincolo. Ai avut mai mult de la viaţă? Şi, dacă-i aşa, de ce te-ai întors? Cel care are parte de progres are parte şi de nostalgie şi, dacă se poate, umblă aiurea într-o maşină grozavă şi caută copacul potrivit. Cum poate cineva să-şi dorească mai mult decât cărţi şi pământul de aici?[23]

Contestat cu privire la eficienţa metodei sale de instruire forţată a celor incapabili să înţeleagă ce erau puşi să citească, maseurul îl alungă din grup: „Dă-i omului ăstuia hainele înapoi. Să şi le îmbrace şi să plece de aici. N-are ce căuta în hainele mele. Spiritul lui în hainele mele, e jalnic!"[24] După gestul răzvrătirii, eșecul (re)integrării este total și echivalează cu o simbolică izgonire din paradisul reprezentat prin utopia creată de miticul erou civilizator de la Moneasa. Din acest moment ritmul narațiunii se schimbă și personajul se transformă într-un *picaro* confruntat cu un univers uman nebănuit de neprietenos și primejdios. Părăsind valea şi staţiunea Moneasa, Teodor are parte de aventuri inedite. Reuşeste să o revadă pe Valeria, iubita părăsită în tinereţe, dar află că aceasta se căsătorise, avea o fetiţă căreia îi pusese numele Teodora și că reuşise cu greu să îl uite, deşi îi păstrase casetele cu înregistrările poveştilor pe care el le culegea de prin sate. Întâlnirea e lipsită de emoţia şi entuziasmul sperat. Valeria îl respinge, asigurându-l că îşi iubeste soţul şi copilul şi că el nu mai are loc în viaţa ei. Teodor face apoi imprudenţa de a petrece o noapte cu o femeie pe care o credea liberă, dar al cărei *peşte* îl jefuieşte şi îl loveşte crunt. Rănit şi rămas fără bani, maşină şi paşaport, întâlneşte în sala de aşteptare a spitalului o familie de romi care se oferă să-l ia la „ocazie", dar care de fapt

[21] Cătălin Dorian Florescu, *Maseurul orb*, *ed. cit.,* p. 199.
[22] *Idem.*, p. 200.
[23] *Idem.*, p. 210.
[24] *Ibidem.*

îl răpesc, îl duc în palatele lor imense dar goale, îl hrănesc şi încearcă să îl îmbete, pentru singurul motiv că doreau costumul lui englezesc pentru odrasla lor.

Toate aceste întâmplări halucinante, derulate într-un ritm galopant, rotunjesc experiența personajului și grăbesc deznodământul imprevizibil pentru cititor, dar devenit plauzibil pentru personaj, după parcurgerea acestor aventuri care l-au vindecat de iluzii. Costumul cu croiala englezească a lui Teodor Moldovan îi va oferi maseurului orb Ion Palatinus o nouă identitate și o nouă viață. În scrisoarea pe care o semnează chiar cu numele Teodor Moldovean, nume furat împreună cu costumul, paşaportul şi banii, Ion rezumă toată istoria vieţii lor trecute, dar și viziunea şi şansa viitorului: disperarea, tentaţia sinuciderii, speranţa, fuga şi regăsirea propriului sine:

Fii binevenit, Godot.

Beckett s-a înşelat. Câteodată aşteptarea nu e zadarnică. Ai venit tu.

Plecăm cu maşina ta în Elveţia ca s-o vedem cu ochii noştri, cu ochii lui Marius, vreau să spun. Se zice că medicii de acolo sunt foarte buni, băiatul asta are nevoie de un tratament ca lumea.

Te-am minţit şi te-am furat, astea sunt păcatele de care te-am prevenit. Tot timpul am avut la mine paşaportul tău şi banii. [...]

Mi-ai fost foarte drag în tot timpul ăsta, dar poveştile tale ne-au luat minţile şi-n plus, aici totul se duce la vale. Europa ni se deschide-n faţă, bucură-te pentru noi. Dar şi eu îţi las ţie ceva: ce a mai rămas din bibliotecă şi librăria Excelsior. Ţine-te de Elena şi n-ai să flămânzeşti niciodată. Ţine-te de Roşcata şi n-ai să te plictiseşti niciodată.

Ca să mă-ntorc la întrebarea ta: depinde de câtă ţuică bei, dacă te izbeşti cu ochii închişi de un copac sau dacă te revolţi orbeşte. Dacă beţia e moderată, atunci intri într-un copac. Dacă e mare, te revolţi orbeşte. Între una şi alta rămâne întotdeauna mult loc pentru frumuseţe.

Prietenul tău, Teodor Moldovan[25]

Ironia ca revers în dublu sens, a sorții și a frazei, se contaminează de absurdul invocat de apelativul „Godot“, din binecunoscuta piesă beckettiană, care plasează finalul din odiseea rătăcitorului Teodor Moldovean la granița dintre bucuria reîntoarcerii și zădărnicia sisifică a căutării unui sens al acestei peregrinări prin timp și spațiu. Rămâne, însă, ca sens provizoriu, impresia de regăsire a echilibrului pierdut prin dezrădăcinare. Furtul costumului echivalează astfel cu deposedarea de o mască identitară improprie, inutilă și bizară în noua sa viață.

Concluzii

Dintre scriitorii români de expresie germană, Cătălin Dorian Florescu, stabilit în Elveția, la Zurrich și Jan Cornelius, emigrat în Germania, la Dusseldorf, pot fi analizați în tandem datorită câtorva concordanțe remarcabile: originea din Banatul românesc, exilul în timpul comunismului dictatorial, afirmarea cu succes ca prozatori în spațiul de limbă germană, plurilingvismul și multiculturalismul, proza autobiografică în care problematizează frecvent opoziția dintre est și vest, ironia și umorul în tratarea temei identității. Deși au ales drept modalitate de exprimare limba țării de adopție, referințele autobiografice și cele în care-și plasează ficțiunea – cadrul spațial, numele personajelor, acțiunile lor, - se constituie în certe amprente identitare ale autorilor români.

[25] *Idem,* p. 311.

BIBLIOGRAPHY

1. Achiţei, G. , *Frumosul dincolo de artă*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1988.
2. Beller, Manfred, *Perception, Image, Imagology,* în *Imagology: The Cultural Construction and Literary Representations of National Characters*, *A Critical Survey,* edited by Manfred Beller, Joep Leerssen, Rodopi, Amsterdam- New york, 2007.
3. Cornelius, Jan, *Eu, Dracula şi John Lennon*, Humanitas, București, 2006.
4. Florescu, Cătălin Dorian, *Maseurul orb*, Polirom, București, 2014, traducere din limba germană de Mariana Bărbulescu.
5. Florescu, Cătălin Dorian, *În buricul pământului*, Humanitas, București, 2019.
6. Golu, Pantelimon, *Fenomene şi procese psihosociale*, Editura ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1989.
7. Ilie, Loredana-Nicoleta, *Self-Translation in Matei Vişniec and Jan Cornelius – The Passport of (Re)entry in the Romanian Literature (Autotraducerea în limba română – paşaportul de (re)intrare în literatura română,* în volumul Conferinţei internaţionale „Globalization, Intercultural Dialogue and National Identity 9": "Culture in globalization: identities and nations connected" / ed.: Iulian Boldea - Tîrgu-Mureș : Arhipelag XXI Press, 2022, pp. 156-164).
8. Mocan, Gabriela Ioana, *Problematica identității în comunicarea interculturală*, Cluj-Napoca, 2013.
9. Tiutiuca, Dumitru, *Indici ai identității scriitorilor români de alte limbi în Români majoritari/români minoritari: interferenţe şi coabitări lingvistice, literare şi etnologice*, Editura Alfa, Iași, 2007.
10. Urdea, Olimpia, *Veşmântul între imitaţie şi identitate socială*, https://www.academia.edu/18311854/Ve%C5%9Fm%C3%A2ntul_%C3%AEntre_imita%C5%A3ie_%C5%9Fi_identitate_social%C4%83
11. Adevărul.ro, 16.02.2011

FROM PAGES TO SCREENS: HOW LITERATURE EXPLORES AND PREDICTS CYBERBULLYING

Andrei-Lucian Marian
Lecturer, PhD, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi

Abstract: Cyberbullying is a modern form of aggression, and contemporary, classical, and dystopian literature provides a relevant perspective on this phenomenon, illustrating its emotional and social impact. By exploring exclusion, public humiliation, and isolation, fiction, social realism, and psychological literature help in understanding the consequences of digital aggression on victims. Studies show that affected individuals develop anxiety, depression, and low self-esteem, and books that address bullying, marginalization, and power dynamics can contribute to fostering empathy. Additionally, literature can serve as an educational tool, used to stimulate debates on ethics, digital responsibility, and the emotional impact of aggression. Books that explore themes such as social ostracization, public shaming, or technological manipulation can help young people better understand the dangers of the online environment. Literature not only reflects the realities of cyberbullying but also offers models of resilience and strategies for overcoming trauma. By integrating it into educational programs, literature can contribute to promoting empathy and responsible online behavior.

Keywords: Cyberbullying, Digital Aggression, Literary Representation, Online Harassment, Social Isolation in Literature

1.1. Definiții ale cyberbullying-ului în context literar

Cyberbullying-ul, un fenomen modern, își găsește ecouri în teme literare clasice care explorează agresiunea, conflictul social și alienarea (Smith, 2011). Dacă în literatura gotică sau în realismul social al secolelor XIX-XX persecutarea avea loc prin scrisori anonime, bârfe sau excludere socială, în lumea digitală de astăzi, cyberbullying-ul este o extensie a acestor mecanisme de oprimare (Dooley, Pyzalski, & Cross, 2009). De exemplu, în „Marele Gatsby" (Fitzgerald, 1925), reputația personajelor este manipulată prin zvonuri, la fel cum astăzi rețelele sociale pot fi folosite pentru denigrare și agresiune online (Hinduja & Patchin, 2010). Literatura distopică a prevăzut și ea efectele unui spațiu digital necontrolat. „1984" de George Orwell (1949) și „Minunata lume nouă" de Aldous Huxley (1932) descriu cum supravegherea și controlul informației pot deveni instrumente de opresiune, similar cu modul în care cyberbullying-ul poate fi facilitat de anonimat și lipsa reglementărilor din mediul online (Hawthorne, 1850). În timp ce literatura a anticipat aceste pericole, realitatea modernă a demonstrat că cyberbullying-ul este mai mult decât o temere ipotetică, devenind o problemă socială reală.

Cyberbullying-ul există de când Internetul a devenit pentru prima dată popular în rândul maselor, începând cu anii 1990. Cu toate acestea, fenomenul a crescut dramatic la sfârșitul anilor 1990 și la începutul anilor 2000, datorită dezvoltării și utilizării tot mai mari a rețelelor de socializare, a site-urilor de partajare a fișierelor și a dispozitivelor mobile, capabile de a permite oamenilor să agreseze și să fie la rândul lor agresați prin mijloace electronice, indiferent de locul unde se află (Netzley, 2014). Această transformare a interacțiunilor online a atras atenția sociologilor, care au început să studieze modul în care oamenii, atât adulții, cât și adolescenții, interacționează în mediul virtual. Însă, accentul s-a îndreptat rapid către adolescenți, din cauza unor cazuri de cyberbullying intens mediatizate ce au implicat tineri și care au avut consecințe tragice.

Cyberbullying-ul este o formă distinctă de agresiune, care s-a dezvoltat prin intermediul evoluției tehnologiei (Patchin & Hinduja, 2006; Patchin & Hinduja, 2010). Definiția sa include un comportament rău intenționat, care implică utilizarea de dispozitive tehnologice într-un mod repetat, creând astfel o durere psihologică neobișnuită, durere emoțională și durere relațională pentru victimă (Hendricks și co., 2012; Schenk & Fremouw, 2012). Pentru a înțelege mai bine acest fenomen, trebuie să delimităm termenii. A separa „cyber" și „bullying" în doi termeni distincți demonstrează unicitatea acestui fenomen: „cyber" pune accentul pe aspectul tehnologic în cadrul căruia interacțiunea are loc, în timp ce „bullying" subliniază caracterul repetitiv și rău intenționat al comportamentului. Acest element al repetiției este crucial în diferențierea cyberbullying-ului de alte forme de agresiune.

Tehnologia este o parte importantă a comunicării și a interacțiunii sociale în cadrul societății (Dilmaç, 2009). Cu toate acestea, oferă și o gamă variată de oportunități pentru ca agresiunea să aibă loc în spațiul virtual (Campbell, 2005). Pe măsură ce utilizarea tehnologiei continuă să crească, la fel și posibilitatea de a deveni o victimă a cyberbullying-ului crește semnificativ. Un aspect care face cyberbullying-ul atractiv pentru agresori este anonimatul pe care mediul virtual îl oferă. Posibilitatea de a ascunde identitatea le oferă acestora curajul de a-și hărțui victimele fără a se teme de consecințe directe (Dilmaç, 2009). Acest lucru este vizibil și în literatura contemporană, unde noile forme de interacțiune socială sunt adesea explorate dintr-o perspectivă critică.

Cyberbullying-ul este definit în diverse moduri în literatura de cercetare. Li (2006) îl descrie ca fiind utilizarea de dispozitive electronice de comunicare cu scopul de a-i agresa pe alții. Vandebosch și Van Cleemput (2008) explică faptul că, pentru ca o practică să fie considerată cyberbullying, aceasta trebuie să îndeplinească trei criterii esențiale: să existe intenția de a răni (din partea autorului acțiunii) și să fie percepută ca o acțiune vătămătoare (de către victimă); să facă parte dintr-un model de acțiuni repetitive și negative, atât online, cât și offline; să se desfășoare într-o relație caracterizată printr-un dezechilibru de putere. În ciuda ușoarelor diferențe conceptuale, abordarea generală rămâne aceeași: cyberbullying-ul implică agresiune și hărțuire repetată prin mijloace online sau digitale. Un alt element esențial al fenomenului este capacitatea tehnologiei de a amplifica agresiunea, permițând ca victimizarea să fie continuă și persistentă (Patchin & Hinduja, 2012).

Un alt factor care contribuie la persistența cyberbullying-ului este natura replicabilă a conținutului digital. Materialele jignitoare, precum comentarii hărțuitoare, fotografii private sau videoclipuri modificate în scop denigrator, pot fi redistribuite și repostate cu ușurință, ceea ce face ca agresiunea să fie resimțită în mod continuu de victimă. Această persistență a agresiunii în mediul virtual subliniază diferențele dintre cyberbullying și formele tradiționale de agresiune (Patchin & Hinduja, 2012). Astfel, înțelegerea cyberbullying-ului nu poate fi separată de impactul pe care mediul digital îl are asupra comportamentelor sociale și asupra modului în care oamenii relaționează. Literatura ne oferă un context valoros pentru a examina aceste dinamici, ilustrând modul în care tehnologia poate amplifica atât interacțiunile pozitive, cât și cele negative dintre indivizi.

1.2. Cyberbullying și violența socială în literatură

Cyberbullying-ul este o formă modernă de agresiune care continuă și extinde formele tradiționale de violență socială, așa cum sunt surprinse în literatură. De-a lungul timpului, operele literare au explorat violența fizică și psihologică în contexte precum familia, școala sau comunitatea, iar în prezent, aceste forme de agresiune se manifestă și în spațiul digital, unde anonimatul și rapiditatea transmiterii informației amplifică efectele asupra victimelor (Dooley, Pyzalski & Cross, 2009). Literatura ne ajută să înțelegem că fenomenele de excludere, stigmatizare și ridiculizare au existat dintotdeauna, iar cyberbullying-ul este doar o formă actualizată a acestora. În romanul Flori pentru Algernon (Keyes, 1966), protagonistul este

ridiculizat și respins din cauza dizabilității sale intelectuale, o situație care, în lumea digitală, s-ar traduce prin mesaje umilitoare, distribuirea unor videoclipuri denigratoare sau atacuri publice în mediul online. Studiile arată că umilința suferită pe internet poate avea consecințe mai severe decât agresiunile clasice, deoarece mesajele rămân accesibile și pot fi redistribuite pe termen lung, provocând traume persistente victimei (Dooley, Pyzalski & Cross, 2009).

Izolarea și dificultatea de integrare a tinerilor, teme recurente în literatură, sunt și ele intensificate în era digitală. În De veghe în lanul de secară (Salinger, 1951), protagonistul Holden Caulfield este un adolescent care resimte o profundă înstrăinare față de societate. Într-un context modern, acest tip de izolare s-ar putea manifesta prin cyberbullying, unde tinerii care nu se conformează normelor grupului pot deveni ținta ironiilor și atacurilor online (Patchin & Hinduja, 2010). Anonimatul și lipsa contactului direct permit agresorilor să acționeze cu mai puține remușcări, ceea ce poate agrava impactul asupra victimelor (Hinduja & Patchin, 2012). În acest sens, literatura nu doar că reflectă realitățile sociale ale epocii sale, ci oferă și un cadru de analiză pentru fenomenele agresiunii digitale.

Un subiect de dezbatere în rândul cercetătorilor este dacă cyberbullying-ul reprezintă o formă distinctă de agresiune sau doar o extensie a celei tradiționale. Unele studii susțin că mediul digital introduce caracteristici unice, precum persistența conținutului online, lipsa interacțiunii directe și posibilitatea unei audiențe extinse, ceea ce îl diferențiază de bullying-ul clasic (Hinduja & Patchin, 2012; Menesini, 2012). Pe de altă parte, există o suprapunere semnificativă între agresorii și victimele cyberbullying-ului și cei implicați în agresiunea tradițională. Studiile realizate de Kowalski și colab. (2012) arată că 56% dintre victimele agresiunii online au fost și victime ale bullying-ului tradițional, iar 77% dintre cei care practică cyberbullying-ul sunt și agresori în contexte offline. Mai mult decât atât, analiza lui Schultze-Krumbholz (2013) evidențiază că 77%, respectiv 75% dintre cei implicați în cyberbullying au fost și victime sau agresori în mediul școlar, confirmând astfel interconectarea acestor forme de agresiune.

Literatura oferă un cadru important pentru înțelegerea și prevenirea cyberbullying-ului, având un dublu rol: de reflecție asupra realităților sociale și de instrument educațional. Analizând modul în care personajele literare sunt afectate de excludere, ridiculizare sau violență socială, cititorii pot dezvolta o mai mare conștientizare asupra impactului negativ al agresiunii. În plus, literatura poate stimula empatia și poate deveni un punct de plecare pentru dezbateri despre etică, responsabilitate digitală și importanța respectului reciproc. Studiile arată că, prin integrarea literaturii în programele educaționale, tinerii pot înțelege mai bine riscurile cyberbullying-ului și pot dezvolta strategii de prevenire a acestuia (Smith, 2012).

1.3. Asemănări între cyberbullying și persecuția din literatură

Temele abordate în literatura clasică pot fi considerate precursoare ale fenomenului de cyberbullying. În Crima și pedeapsa (Dostoievski, 1866), Raskolnikov este măcinat de vinovăție și de judecata societății – un proces similar cu fenomenul modern de „trial by internet", în care indivizii sunt umiliți și pedepsiți public în mediul online (Kowalski et al., 2012). De asemenea, în Frankenstein (Shelley, 1818), monstrul este respins și agresat din cauza înfățișării sale, ceea ce reflectă tiparele de hărțuire bazate pe diferențe fizice, o problemă frecvent întâlnită și în cyberbullying (Beran & Li, 2007).

Legătura dintre agresiunea online și cea offline este evidentă, cyberbullying-ul fiind mai degrabă o formă modernizată a unei probleme vechi decât un produs exclusiv al tehnologiei. Pe măsură ce mediul digital s-a dezvoltat, violența tradițională s-a transformat, migrând spre spațiul virtual. Un element esențial al acestui fenomen este anonimatul pe care îl oferă internetul, permițând agresorilor să își ascundă identitatea și să acționeze fără a fi martori direcți ai impactului asupra victimei. Acest efect de distanțare îi determină adesea pe tineri să

spună sau să facă lucruri mult mai vătămătoare decât ar fi dispuși să facă într-o confruntare față în față (Chadwick, 2014).

Atât comportamentele de agresiune offline, cât și cele online sunt strâns legate de relații, putere și control (Pepler, 2007; Belsey, 2008a). Studiile sugerează că persoanele care sunt agresate offline sunt mult mai susceptibile de a deveni victime și în mediul digital. Spre exemplu, insultele rostite într-o interacțiune directă se pot extinde în mediul online prin mesaje text, mesagerie instant sau e-mailuri. De asemenea, farsele și glumele umilitoare sunt frecvent filmate sau fotografiate și apoi distribuite pe internet, amplificând impactul negativ asupra victimei.

Cauzele care determină tinerii să se angajeze în agresiune tradițională sunt similare cu cele care stau la baza agresiunii online (Chadwick, 2014). În concluzie, agresivitatea, intenționalitatea, repetitivitatea și dezechilibrul de putere sunt recunoscute drept principalele caracteristici definitorii ale cyberbullying-ului (Dooley, Pyzalski & Cross, 2009).

1.4. Diferențele dintre cyberbullying și agresiunea tradițională în literatură

O diferență semnificativă între agresiunea tradițională și cyberbullying este mediul în care aceasta are loc. În trecut, umilirea publică era realizată prin afișarea numelor pe zidurile orașului sau prin satiră literară, așa cum se întâmplă în Tartuffe de Molière (1664) sau în pamfletele politice ale iluminismului. În prezent, acest fenomen se desfășoară preponderent în spațiul digital, pe rețelele sociale și în grupuri de mesagerie (Schenk & Fremouw, 2012).
Un exemplu modern care ilustrează impactul cyberbullying-ului este romanul 13 Reasons Why de Jay Asher (2007), unde hărțuirea online contribuie la depresia și suicidul protagonistei. Această temă poate fi comparată cu tragediile shakespeariene, în care onoarea și reputația joacă un rol esențial în declanșarea unor deznodăminte fatale, precum în Othello sau Hamlet (Shakespeare, 1603).

Cyberbullying-ul se distinge printr-o serie de caracteristici specifice care îl diferențiază de agresiunea tradițională, având implicații importante atât pentru înțelegerea impactului său, cât și pentru dezvoltarea unor strategii eficiente de coping (Smith, 2011). Un aspect definitoriu este faptul că acesta necesită un anumit grad de competență tehnologică. Deși trimiterea unor mesaje text sau e-mailuri este relativ simplă, forme mai sofisticate de hărțuire, precum „mascarada” (pretinderea că ești altcineva pentru a posta conținut denigrator) necesită o mai bună familiarizare cu mediul digital.

Un alt element distinctiv al cyberbullying-ului este natura sa indirectă. Spre deosebire de agresiunea tradițională, care se desfășoară față în față, în mediul online agresorul rămâne adesea „invizibil”. Anonimatul îi permite acestuia să evite consecințele imediate ale acțiunilor sale, reducând riscul de a fi prins. În plus, agresorul nu este martor direct al reacției victimei, cel puțin nu pe termen scurt. Această lipsă de feedback poate spori dezangajarea morală, reducând empatia și conștientizarea impactului negativ al propriilor acțiuni (Hymel, Rocke-Henderson & Bonanno, 2005).

Un alt aspect care diferențiază cyberbullying-ul de agresiunea tradițională este complexitatea rolurilor pe care le pot avea martorii. Spre deosebire de situațiile de agresiune fizică, unde martorii sunt prezenți în momentul incidentului, în mediul online aceștia pot interveni în diferite momente: fie în momentul în care agresorul postează conținutul ofensator, fie atunci când victima îl primește, fie atunci când vizitează site-ul unde acesta a fost publicat.

Un factor esențial care contribuie la răspândirea cyberbullying-ului este dorința agresorului de a obține statut și validare socială prin manifestarea unei forme abuzive de putere asupra altora, mai ales în fața martorilor (Salmivalli, Lagerspetz, Bjorkqvist, Osterman & Kaukiainen, 1996). În cazul cyberbullying-ului, acest efect poate fi diminuat, cu excepția situațiilor în care agresorul folosește platforme publice precum forumurile sau rețelele sociale pentru a-și împărtăși acțiunile.

Un alt aspect semnificativ al cyberbullying-ului este dimensiunea publicului potențial. Spre deosebire de agresiunea tradițională, care are loc în grupuri restrânse, cyberbullying-ul poate ajunge la un număr mult mai mare de persoane. Spre exemplu, un comentariu ofensator postat pe o rețea socială poate fi vizualizat de sute sau chiar mii de oameni, amplificând impactul asupra victimei.

În plus, este foarte dificil pentru victime să scape de cyberbullying. Spre deosebire de agresiunea tradițională, care poate fi evitată prin părăsirea unui anumit spațiu fizic, hărțuirea online este omniprezentă – mesajele pot fi trimise oricând și oriunde, fie pe telefon, fie pe computer. Studiile sugerează că cyberbullying-ul are loc mai frecvent în afara școlii decât în mediul școlar (Smith et al., 2008, apud Qing Li et al., 2012), ceea ce îl face și mai greu de monitorizat de către profesori sau părinți.

1.5. Consecințele cyberbullying-ului în literatura contemporană

Literatura contemporană explorează tot mai frecvent impactul tehnologiei asupra psihicului uman. În Feed (Anderson, 2002), rețelele sociale și supravegherea digitală sunt omniprezente, influențând profund identitatea și stima de sine a personajelor (Dempsey et al., 2009). Cyberbullying-ul creează un sentiment puternic de alienare și excludere socială, asemănător celui trăit de personaje precum Hester Prynne în Litera stacojie (Hawthorne, 1850) sau de protagonistul din Procesul lui Kafka (1925), condamnați de o societate implacabilă (Patchin & Hinduja, 2012).

Deși unii ar putea considera cyberbullying-ul mai puțin grav decât agresiunea fizică, deoarece nu implică o amenințare directă asupra siguranței corporale, numeroase studii demonstrează că efectele sale asupra bunăstării emoționale sunt semnificative. Cercetările arată că experiențele de cyberbullying – atât din perspectiva victimei, cât și a agresorului – pot avea un impact negativ profund asupra sănătății mentale a adolescenților. De exemplu, tinerii care au fost hărțuiți online au raportat emoții precum furie, frustrare, tristețe și depresie (Patchin & Hinduja, 2006). Un studiu recent indică faptul că 45% dintre victimele cyberbullying-ului s-au simțit furioase, 28% frustrate și 27% triste, în timp ce mai puțin de 30% au declarat că nu au fost afectate de experiență.

Rezultatele obținute de Michele Ybarra (2004) confirmă această tendință, arătând că tinerii care sunt hărțuiți online sunt de trei ori mai predispuși să manifeste simptome depresive majore comparativ cu cei care nu au fost expuși la astfel de experiențe. De asemenea, Allison Dempsey și colegii săi (2009) au descoperit o creștere a nivelului de anxietate socială în rândul adolescenților care au fost victime ale cyberbullying-ului. Aceste concluzii sunt esențiale, deoarece cercetările anterioare au arătat că adolescenții care nu au dezvoltat pe deplin mecanisme de coping eficiente sunt mai predispuși la reacții violente sau la comportamente delincvente ca răspuns la stresul emoțional generat de astfel de experiențe (Aseltine, Gore & Gordon, 2000; Broidy & Agnew, 1997; Mazerolle et al., 2000; Mazerolle & Piquero, 1998, apud Patchin & Hinduja, 2012).

Un alt aspect important evidențiat de cercetări este legătura dintre cyberbullying și stima de sine scăzută. Patchin & Hinduja (2010) au constatat că elevii care au fost victime ale agresiunii cibernetice au obținut scoruri mai mici la scala stimei de sine Rosenberg (1965), un instrument validat științific. Totuși, nu este clar dacă experiența de cyberbullying determină scăderea stimei de sine sau dacă persoanele cu stimă de sine redusă sunt mai susceptibile de a deveni ținte ale acestui tip de agresiune. Interesant este că și agresorii online au raportat niveluri mai scăzute ale stimei de sine comparativ cu cei care nu au fost implicați în astfel de comportamente, ceea ce sugerează că unele persoane ar putea recurge la cyberbullying ca o modalitate de a compensa insecuritățile personale (Patchin & Hinduja, 2012).

O constatare deosebit de alarmantă este relația dintre cyberbullying și ideația suicidară. Hinduja & Patchin (2010) au descoperit că atât victimele, cât și agresorii din mediul online

sunt semnificativ mai predispuși să raporteze gânduri sau tentative suicidare. Riscul este deosebit de ridicat în cazul victimelor cyberbullying-ului, care sunt de aproape două ori mai susceptibile să încerce să-și ia viața comparativ cu cei care nu au fost hărțuiți online. Această legătură este confirmată de numeroase cazuri mediatizate în care adolescenți și-au pus capăt vieții după ce au fost supuși agresiunii digitale.

Cu toate acestea, este important de subliniat că cyberbullying-ul, de unul singur, nu cauzează suicidul. Mai degrabă, acesta acționează ca un factor suplimentar care agravează dificultățile preexistente din viața adolescentului, cum ar fi problemele sociale, academice, depresia clinică sau utilizarea medicației psihiatrice. În aceste condiții, cyberbullying-ul poate amplifica stresul și suferința personală, contribuind la un deznodământ tragic alături de alți factori de risc.

1.6. Rolul literaturii în prevenirea cyberbullying-ului

Literatura joacă un rol esențial în prevenirea cyberbullying-ului, oferind tinerilor o înțelegere profundă a impactului pe care cuvintele și acțiunile lor îl pot avea asupra celor din jur. Prin intermediul poveștilor, cititorii pot explora situații de hărțuire, excludere socială și consecințele acestora asupra victimelor, dezvoltând astfel empatie și conștientizare (Dooley, Pyzalski, & Cross, 2009). Literatura nu doar că reflectă realitățile sociale, ci și modelează atitudinile și comportamentele cititorilor, oferind exemple despre modul în care trebuie abordate situațiile de conflict și despre importanța solidarității și compasiunii (Patchin & Hinduja, 2012).

Cărțile care tratează subiectul bullying-ului și cyberbullying-ului pot avea un impact semnificativ asupra tinerilor, ajutându-i să înțeleagă efectele negative ale agresiunii și să conștientizeze că fiecare acțiune din mediul digital poate avea consecințe serioase. De exemplu, Minunea (Palacio, 2012) spune povestea unui băiat cu o malformație facială care este supus bullying-ului de către colegii săi, oferind cititorilor o lecție despre empatie, toleranță și puterea de a fi diferit. La fel, Carrie (King, 1974) explorează impactul devastator al umilinței și al excluderii sociale asupra unei adolescente marginalizate. Astfel de opere stimulează reflecția asupra modului în care prejudecățile, cruzimea sau lipsa de înțelegere pot distruge vieți și subliniază nevoia de acceptare și respect reciproc (Dempsey et al., 2009).

Pe lângă rolul său formator, literatura poate fi folosită în mod activ în programele educaționale pentru prevenirea cyberbullying-ului. Profesorii pot integra în curricula școlară lecturi care abordează teme legate de bullying și relații interpersonale, însoțindu-le de discuții ghidate și activități de reflecție (Smith, 2011). Prin analizarea personajelor, a deciziilor lor și a consecințelor acestora, elevii pot dezvolta o înțelegere mai profundă a empatiei și a responsabilității sociale. În plus, lectura poate fi folosită pentru a încuraja dezbateri despre normele morale și etice ale interacțiunilor din mediul online, ajutând tinerii să își formeze o gândire critică în ceea ce privește utilizarea tehnologiei (Hinduja & Patchin, 2012).

De asemenea, literatura poate funcționa ca un instrument terapeutic pentru victimele cyberbullying-ului. Citind povești despre personaje care au trecut prin experiențe similare, tinerii care se confruntă cu hărțuirea online pot găsi alinare, sprijin emoțional și chiar soluții pentru a face față situației. Cărțile care descriu depășirea unor astfel de traume pot inspira cititorii să își construiască reziliența și să caute sprijinul necesar pentru a ieși dintr-o situație dificilă. În acest sens, literatura poate contribui la crearea unui spațiu de siguranță emoțională, în care victimele cyberbullying-ului se pot regăsi și pot învăța că nu sunt singure (Marcum & Higgins, 2015).

În concluzie, literatura este un instrument esențial în prevenirea și combaterea cyberbullying-ului, având capacitatea de a sensibiliza, educa și inspira. Prin poveștile pe care le transmite, ea ajută tinerii să înțeleagă importanța empatiei, a respectului și a responsabilității în mediul digital. Integrarea literaturii în programele educaționale și promovarea lecturii ca

mijloc de dezvoltare emoțională și morală pot contribui semnificativ la formarea unei generații mai conștiente și mai responsabile în interacțiunile online.

BIBLIOGRAPHY

1. Anderson, M. T. (2002). *Feed*. Candlewick Press.
2. Asher, J. (2007). *13 Reasons Why*. Razorbill.
3. Beran, T., & Li, Q. (2007). *The relationship between cyberbullying and school bullying.* Journal of Student Wellbeing, 1(2), 15-33. https://doi.org/10.21913/JSW.v1i2.172
4. Campbell, M. A. (2005). *Cyber bullying: An old problem in a new guise?* Australian Journal of Guidance and Counselling, 15(1), 68–76. https://doi.org/10.1375/ajgc.15.1.68
5. Chadwick, P. (2014). *Cyberbullying: Protecting kids and adults from online bullies*. HarperCollins.
6. Dempsey, A. G., Sulkowski, M. L., Dempsey, J., & Storch, E. A. (2009). *Has cyber technology produced a new group of peer aggressors? CyberPsychology & Behavior*, 12(5), 599-604. https://doi.org/10.1089/cpb.2009.0020
7. Dilmaç, B. (2009). *Psychological needs as a predictor of cyber bullying: A preliminary report on college students*. Educational Sciences: Theory & Practice, 9(3), 1307–1325.
8. Dooley, J. J., Pyzalski, J., & Cross, D. (2009). *Cyberbullying versus face-to-face bullying: A theoretical and conceptual review*. Zeitschrift für Psychologie/Journal of Psychology, 217(4), 182–188. https://doi.org/10.1027/0044-3409.217.4.182
9. Fitzgerald, F. S. (1925). *The Great Gatsby*. Charles Scribner's Sons.
10. Hawthorne, N. (1850). *The Scarlet Letter*. Ticknor, Reed & Fields.
11. Hendricks, J., Dehue, F., & Bolman, C. (2012). *Cyberbullying: The role of the internet in aggressive behavior*. Routledge.
12. Hinduja, S., & Patchin, J. W. (2006). *Bullies move beyond the schoolyard: A preliminary look at cyberbullying.* Youth Violence and Juvenile Justice, 4(2), 148–169. https://doi.org/10.1177/1541204006286288
13. Hinduja, S., & Patchin, J. W. (2010). *Bullying beyond the schoolyard: Preventing and responding to cyberbullying*. Corwin Press.
14. Hinduja, S., & Patchin, J. W. (2012). Cyberbullying prevention and intervention. Cyberpsychology, Behavior, and Social *Networking*, 15(6), 267-271. https://doi.org/10.1089/cyber.2011.0589
15. Keyes, D. (1966). *Flowers for Algernon*. Harcourt Brace.
16. King, S. (1974). *Carrie*. Doubleday.
17. Kowalski, R. M., Limber, S. P., & Agatston, P. W. (2012). *Cyberbullying: Bullying in the digital age*. John Wiley & Sons.
18. Li, Q. (2006). *Cyberbullying in schools: A research of gender differences*. School Psychology International, 27(2), 157–170. https://doi.org/10.1177/0143034306064547
19. Marcum, C. D., & Higgins, G. E. (2015). *Cybercrime in progress: Theory and prevention of technology-enabled offenses*. Routledge.
20. Mazerolle, P., Burton, V. S., Cullen, F. T., Evans, T. D., & Payne, G. K. (2000). *Strain, anger, and delinquent adaptations: Specifying general strain theory*. Journal of Criminal Justice, 28(2), 89–101. https://doi.org/10.1016/S0047-2352(99)00045-7
21. Mazerolle, P., & Piquero, A. R. (1998). *Linking exposure to strain with anger: An investigation of deviant adaptations*. Journal of Criminal Justice, 26(3), 195–211. https://doi.org/10.1016/S0047-2352(98)00005-7

22. Menesini, E. (2012). *Cyberbullying: The right use of the definition*. European Journal of Developmental Psychology, 9(5), 520–524. https://doi.org/10.1080/17405629.2012.706448
23. Netzley, P. D. (2014). *Encyclopedia of Cyber Crime*. ABC-CLIO.
24. Olweus, D. (2012a). *Cyberbullying: An overrated phenomenon*? European Journal of Developmental Psychology, 9(5), 520–524. https://doi.org/10.1080/17405629.2012.682358
25. Olweus, D. (2012b). *Involvement in bullying: Definitions and principles*. Social Development, 12(4), 548–561. https://doi.org/10.1111/1467-9507.00232
26. Palacio, R. J. (2012). *Wonder*. Alfred A. Knopf.
27. Patchin, J. W., & Hinduja, S. (2012). *Cyberbullying: The nature and extent of a modern form of peer aggression*. In S. R. Jimerson, A. B. Nickerson, M. J. Mayer, & M. J. Furlong (Eds.), Handbook of School Violence and School Safety: International Research and Practice (pp. 41-53). Routledge.
28. Pepler, D. (2007). *Bullying interventions: A binocular perspective*. Journal of the American Academy of Child & Adolescent Psychiatry, 46(1), 21–28.
29. Rosenberg, M. (1965). *Society and the adolescent self-image*. Princeton University Press.
30. Salinger, J. D. (1951). *The Catcher in the Rye*. Little, Brown and Company.
31. Salmivalli, C., Lagerspetz, K., Björkqvist, K., Österman, K., & Kaukiainen, A. (1996). *Bullying as a group process: Participant roles and their relations to social status within the group. Aggressive Behavior*, 22(1), 1–15.
32. Schenk, A. M., & Fremouw, W. J. (2012). *Cyberbullying: Prevalence, psychological impact, and coping strategies. CyberPsychology, Behavior, and Social Networking*, 15(2), 72-78.
33. Schultze-Krumbholz, A., Jäkel, A., Schultze, M., & Scheithauer, H. (2013). *Emotional and behavioral problems in the context of cyberbullying: A longitudinal study among German adolescents. Emotional and Behavioural Difficulties*, 18(4), 375-391. https://doi.org/10.1080/13632752.2013.704309
34. Shakespeare, W. (1603). *Othello*. Thomas Walkley.
35. Shakespeare, W. (1603). *Hamlet*. Nicholas Ling.
36. Shelley, M. (1818). *Frankenstein*. Lackington, Hughes, Harding, Mavor & Jones.
37. Smith, P. K. (2011). *Why cyberbullying matters: What research tells us*. Psychology Press.
38. Vandebosch, H., & Van Cleemput, K. (2008). *Defining cyberbullying: A qualitative research into the perceptions of youngsters. CyberPsychology & Behavior*, 11(4), 499–503.
39. Ybarra, M. L. (2004). *Linkages between depressive symptomatology and Internet harassment among young regular Internet users*. CyberPsychology & Behavior, 7(2), 247–257.

ISSUES OF OTHERNESS IN CHINUA ACHEBE'S „ANTHILLS OF THE SAVANNAH" (1987)

Adina Campu
Lecturer, PhD, „Transilvania" University of Braşov

Abstract: This paper focuses on representations of Otherness in Chinua Achebe's last and most modern novel – "Anthills of the Savannah", first published in 1987. As opposed to previous literary works by the same author that mainly focused on the disastrous encounter between the African and the European cultures, the above-mentioned novel is chiefly concerned with African culture itself, the one that has developed in postcolonial times. I argue that "Anthills of the Savannah" relies on discourses of Otherness and Sameness in order to give an answer to the complex problem of identity construction and I focus on two of the most relevant representations of Otherness that I have identified in Achebe's novel – on the one hand, the way in which Achebe uses the language in the novel not only as a class marker but also as a marker of the individuality of the Africans as opposed to Europeans and, on the other hand, the relevance of Western experience and how the novel questions the way in which the African elite, educated in Western countries can and should combine forces with the masses in order to create a just and fair society. The conclusion is not bleak but, Achebe makes it clear that, in order to bring about the eagerly awaited change the whole nation, not just the elite, needs to be adequately educated to that effect.

Keywords: postcolonialism, Otherness, Sameness, difference, language.

1. Introduction

1.1. Otherness versus Sameness

Both colonialism and post-colonialism made extensive use of discourses of Otherness and Sameness, the former in order to impress inequalities and the latter in order to find a solution to the problem of identity. The present subchapter discusses the formation and the implications of such discourses mainly with respect to post-colonialism but the first paragraphs, however, try to provide an insight into their relevance in the colonial era.

Otherness was a central category within colonial discourse and the various cultures under colonial rule were referred to by taking into consideration race, age, and gender difference. These served as a justification for the so-called legitimate action of the Westerners. Thus, blacks were associated with evil and viciousness while whites were seen as pure and innocent. Sometimes colonial discourse went as far as correlating the ruled subject with the image of a female or a child as both gender and age difference could be measured against a male, adult standard and helped install a hierarchy where the whites occupied a superior position. The image of the Other as child or the Other as woman allowed the colonizer to subjugate the indigenous completely because civilizing the native and educating him/her was the overt purpose of colonialism Its covert purpose was simply exploitation. Almost the same thing happened with respect to age difference because the colonial regime needed to dwell on the Other as child in order to justify their system of exploitation. Naturally colonial discourse refused to admit that the Other would eventually grow up as that would have left it without the domination.

Therefore, precisely because the representations of Otherness were so contradictory and unstable, postcolonial critics seized the opportunity of challenging the truth of colonialism's vitiated system of representations.

1.2. *"Anthills of the Savannah"* – A Brief Overview

"Anthills of the Savannah" is Achebe's last and most modern novel. It was published in 1987 and was short listed for the Booker Prize. It marks a change in Achebe's fiction both in point of content and form. In point of content, it is no longer mainly concerned with the encounter between the African culture with the European one and the subsequent clash between the two and in point of form the book no longer follows the traditional pattern but it combines elements of African oral narrative traditions with sophisticated literary devices, for example the use of multiple narrators associated with the use of an omniscient narrator. Achebe changes the perspective from chapter to chapter and the reader must pay very much attention as it is not always very clear who is speaking. The book addresses mainly political issues and explores the dangers and difficulties faced by postcolonial societies in the newly independent nation states from Africa. The way in which a nation is run, the way this affects the majority of the people – including those in power, the way in which statesmen, leaders, and politicians are either complicit with or resistant to the undemocratic and dictatorial administration of the nation.

The novel is set in an imaginary African state called Kangan, closely identifiable with Achebe's own Nigeria. The action takes place sometime after the 1960s. Though there is no overt mention of any date in the novel the reader may infer this as the book speaks about the existence of independent states in Africa and also about some contemporary leaders. Kangan is ruled by a dictator with a military training at Sandhurst academy, Sam or His Excellency, as he prefers to be called. He is a native who studied in Britain and came back to rule the country after a military coup. The government appears as a corrupt one, there is no parliament just a security service called the State Research Council (SRC) whose director Major Johnson Ossai is depicted as a very dubious person.

The other major characters in the book are: Christopher Oriko, Chris as he is referred to throughout the novel. He is the Commissioner for Information in Sam's government therefore responsible for censorship in the country. The reader finds out that he and Sam studied together in Britain and they appear to have been very close. Another main character is Ikem Osodi, the editor of the government owned "*National Gazette"* and Chris's closest friend. He too studied in Britain together with Chris and Sam. Ikem is an intellectual who writes editorials that are critical of the government's actions and he identifies himself with the common people rather than with the elite he is supposed to be a part of. The female characters in the book are Chris's girlfriend Beatrice Okoh and Ikem's girlfriend, Elewa. The two women contrast strongly. Beatrice has been educated in Britain. She graduated from Queen Mary College in London with honors and holds the position of Senior Assistant Secretary in the Ministry of Finance. Elewa, on the other hand, is a half literate Kangan girl who works as a saleswoman in a Lebanese shop in Gelegele market.

2. The Language Problematic

It is remarkable how once again Achebe manages to use the language not only as a class marker – the common people of Kangan speak Pidgin English while the elite speaks standard English – but also as a marker of the individuality of the Africans as opposed to Europeans. As he says *"I feel that the English language will be able to carry the weight of my African experience. But it will have to be a new English, still in full communion with its ancestral home but altered to suit its new African surroundings"* (Achebe, *"Morning Yet on Creation Day: Essays"* 64) In another interview he considers that unless we are students in linguistics there is no way of determining exactly the African quality of the English he uses in his writings. However, he adds:

There is a way in which the vigor of one language, its imagery and metaphors, can be transferred across. And there is certain irreducibility in human language anyway, which is what makes translation possible, even though we are not always satisfied with the result and

we keep striving. If one has this respect for the integrity of language, you make this extra effort to get as close as possible to what you have in your mind. And that may not be what you actually manage to get down on paper. But you worry about it, work at it and try to get something better.[1]

With respect to the first problem, that of language as marker of the class division he successfully stresses the extent to which the culture and language of ordinary people form part of the public discourse of society as a whole. Pidgin language is the language of the masses, of the majority of common people but it becomes a symbol of unity when spoken with progressive elites resisting domination. Ikem is a member of the elite whose relationship with Elewa may be problematic, yet the power of his writing is disseminated in the consciousness of the ordinary people, as this story from Braimoh, the taxi driver demonstrates:

The thing we yoga write too plenty. But na for we small people he de write every time. I no sabi book but I sabi say na for we this oga de fight, not for himself. He na big man. Nobody fit do fuckall to him. So he fit stay for him house, chop him oyibo chop, drink him cold beer, put him air conditioner and forget we. But he no do like that. So we come salute am (Achebe, *"Anthills of the Savannah"* 135)

This acknowledgement of Ikem's contributions by a member of the poor class turns Ikem from an intellectual writing for the elite into an intellectual writing for the masses as well, that is a public intellectual. One could see an example of language used as a sign of solidarity on the occasion of Ikem's abduction by the tough agents of Sam's military police. Being excessively worried about the increasingly repressive situation in the country as a whole, Ikem's neighbor says during his conversation with Chris and Beatrice: *"This our country na waa. Na only God go save person."* (Achebe, *"Anthills of the Savannah"* 166)

3. Western Experience Deconstructed

All of the four main characters have studied and spent a significant amount of time in the West, namely in Great Britain. The novel studies the way these people position themselves in relation to the common people of Kangan. The question of how this British educated elite can and should combine forces with the masses in order to create a just and fair society seems to be on Achebe's mind. Was the education that they had the privilege of enjoying of any use to them or did they just waste time in the West without acquiring anything meaningful, anything that their country might benefit?

Throughout the novel Achebe is most critical of Sam, His Excellency, a graduate of Sandhurst military academy. The latter's rule is described by the Commissioner for Information, Chris, as *"a game that began innocently enough and then suddenly went strange and poisonous"* (Achebe, *"Anthills of the Savannah"* 154) The term *"nation"* is used during the narrative several times to express a loss of faith by the members of the educated elite and the members of the masses of Africa in the idea of an independent well governed nation state. A explanation is thought for how His Excellency *"came to power without any preparation for political leadership"* (Achebe, *"Anthills of the Savannah"* 12) The atrocities and *"transactions of soldiers turned politicians"* and their *"cohorts in business and bureaucracy"* (Achebe, *"Anthills of the Savannah"* 141) are presented as part of the general tradition of bad leadership and dictatorship in post-independence Africa. Thus, the *"civilian politicians"* whom Sam overthrows in order to came to power are said to have *"finally got what they had coming to*

[1] Achebe, Chinua in an interview with Chris Searle published in *Writing Across Worlds: Contemporary Writers Talk* by Susheila Nasta, ed.: London, Routledge, 2004, p. 67.

them" because of their corruption and incompetence. The previous crises alluded to as well as the present deepening crisis reflect the general manner in which African states have become an instrument of domination. Significantly enough, the British educated members of the government who fail to do their duty towards their country are described as *"the cream of our society and the hope of all the black race".* The fact that Achebe is deeply concerned with Africa's destiny is obvious when he associates somehow Sam's tyrannical rule with the radical change in his behavior after he attended the first meeting of the Organization of African Unity. There he met and began to sympathize with President for life Ngongo. Therefore, the novel discusses post-colonial politics but the concern is extended to the social, economic and cultural field.

Bad leadership is not limited to the politicians and the nation's elite leaders. Though students often constitute the revolutionary force, they are criticized for their selfishness and shortsightedness. Like nationalist politicians, students have failed to put Kangan-Nigeria *"on the road to self-redemption".* (Achebe, *"Anthills of the Savannah"* 160) In Ikem's lecture at the University of Bassa, he questions their moral authority to lead the nation because of their failure to free themselves of detrimental attitudes. The awful example is cited of their razing to the ground *"a new maternity block built by peasants"* for the simple reason that they had been *"posted to a rural station without electricity and running water"* (Achebe, *"Anthills of the Savannah"* 160)

Nevertheless, Achebe has been criticized for the fact he does not present the possibility of democratic elections whereby the people are responsible for their leaders. Emmanuel Ngara, for example, questions the legitimacy of Achebe's critique on the basis of the fact that Achebe's *"analysis of African society is presented from the point of view of one class—the petite bourgeoisie, or, to be more precise the intelligentsia"* (Ngara 122) David Maughan Brown argues similarly, concluding that *"Nowhere in the novel…is the possibility ever entertained that 'rule' by an elite leadership might be replaced by genuinely democratic structures, whereby the people become responsible for the government of the world that is said to belong to them"* (Maughan-Brown 147)

But the novel shows that the people are no better than the elite at times. For example, when Chris, Braimoh**,** and Emmanuel travel away from the capital Bassa, bad leadership is shown not to be of the making of the elite alone. The following passage is significant in this respect:

The bus pulled up to the side. Some of the crowd were rushing towards it like a tipsy welcoming party. But the pulling of the bus and the sudden explosion inside it, like a hand- grenade thrown from the crowd, of the word COUP! came on top of each other. The bus was evacuated like a vessel on fire. The driver, unlike a good and honourable captain, shoved people aside to get to the ground first." (Achebe, *"Anthills of the Savannah"* 196)

The driver is an ordinary Nigerian who behaves irresponsibly in a manner detrimental to all. The lesson is clear. Ordinary people have contributed in their own different ways to the chaos in Nigeria.

However, throughout the novel we see more concern with leadership than with common people. Speaking to an audience at the University of Nigeria in 1986, prior to the publication of "*Anthills of the Savannah",* Achebe reformulated the question of elite leadership along lines similar to those of Ikem's in the novel. The *"real point about an elite"* he argued, *"is not whether it is necessary or not but whether it is genuine or counterfeit"*[2]. This argument compares directly with Ikem's that *"the most we can hope to do with a problematic individual*

[2] Achebe, Chinua in an interview with Jane Wilkinson. *Talking with African Writers*. New York: Heinemann, 1992, pp. 46-57.

psyche is to re-form it" (Achebe, *"Anthills of the Savannah"* 99) Asked about the qualities and failures of leadership, Achebe declare in an interview:

Anthills goes more into detail about the king of people involved in leadership and I go from that to consider the kind of education for leadership such people need to acquire in order to be fit for its tasks. This education has to do with our leaders reconnecting themselves with the people and not living up there, unaware of their reality. Our leaders do not realize how quickly they become completely cut off. It doesn't take a year! You move in cars with sirens and everybody clears the rout for you – they even pave the road for you before you make a visit. They paint everything before you see it. And if you are not too careful you quickly lose touch. This is one of the key problems. So I'm making this point specifically. That this leadership has to connects itself with its source of legitimacy: the peasantry, the workers, the women – the people. At the end of Anthills of the Savannah there is a kind of groping towards this reality"[3]

And he goes further to say: *"Our people need to be healed. They are the owners of the land, and we, the elite – and among them I count the writers too and we too are bruised in our own way – we must connect with them and we must also expect some disappointments"*[4]

There are though, passages in the novel where the difference between the rich and the poor is clearly marked and where it is interesting to observe the reaction of the elite. Thus, it is only when he goes into hiding in Bassa and subsequently travels to Abazon in the company of Emmanuel and Braimoh that Chris, the reflective intellectual, becomes aware of the gap between classes. He himself is forced to adopt the way of life of the less privileged locals of Bassa. However, while the novel shows the gap between the elite, on the one hand, and the peasants and other ordinary people, on the other, it allows for the possibility of bridging this gap. When Chris is searching unsuccessfully for the abducted Ikem, he decides to change his strategy by appealing to the power inherent in the institutions of ordinary Nigerians:

He knew he could count on some of the representatives in Bassa of foreign news agencies,their press and radio. On the home front there was no comparable resource to lean on but there was the enormous potential of that great network nick-named VOR, the Voice of Rumour, the despair of tyrants and shady dealers in high places. Before evening both systems, foreign and local seemed set to start buzzing in the interest of the abducted man" (Achebe, *"Anthills of the Savannah"* 162)

The real power of the people is codified as the *"Voice of Rumour"* The writer seems to suggest that drawing together the progressive elements within both elite and popular culture can forge a true sense of resistance. Despite their marginalization by the institutions of the nation, the people are powerful. As citizens of the nation, they are at the mercy of state power as embodied in Sam. On the other hand, the *"Voice of the People"* is still a potent cultural institution for being able to work in the interest of one of their own.

Ikem is a character aware of the communication gap between himself and the masses and the peasants and he has a *"yearning"* to *"connect his essence with earth and earth's people"* (Achebe, *"Anthills of the Savannah"* 143) Although he has no clear idea of how to do this, the narrative provides openings for better communication between elite intellectuals like Ikem and less privileged people. In his editorials he supports the cause of the community of

[3] Achebe, Chinua in an interview with Chris Searle published in *Writing Across Worlds: Contemporary Writers Talk* by Susheila Nasta, ed.: London, Routledge, 2004, p.60.
[4] Achebe, Chinua in an interview with Chris Searle published in *Writing Across Worlds: Contemporary Writers Talk* by Susheila Nasta, ed.: London, Routledge, 2004, p.61.

Abazon, his native land, as well as those of the ordinary people in Kangan society. In stark opposition with him we find Professor Reginald Okong who is depicted as the embodiment of the corrupt politicians who form Sam's government. Okong even declares at some point in the novel that: *"Your Excellency is not only our leader but also our Teacher. We are always ready to learn. We are like children washing only their bellies, as our elders say when they pray."* (Achebe, *"Anthills of the Savannah"* 17)

Unfortunately, in postcolonial nation states those who are submissive and obedient survive and those who try to resist manipulation and subordination are destined to lose their lives or give in one way or the other. Ikem is abducted and murdered by the military police for being too critical of the government's actions.

Chris, who is less radical than Ikem in his attitude and action, suffers too. He ends up murdered by a police officer of the Kangan government while trying to save a girl from being raped. Annihilation one way or the other at the hands of the brutal and repressive agents of Sam's government is a fate that awaits not only his political rivals and opponents but all those seeking different kinds of social justice, freedom, and liberation. The example of the disaffected Abazonians who refuse to be forced to vote for Sam as President for life is also significant. Punished and denied the basic necessities of life such as water and electricity, they suffer poverty and material hardship. Achebe's portrait of the tyrannical Sam—and by implication other like-minded rulers—illustrate Achille Mbembe's argument that by *"exercising an unlimited hold over every individual the postcolonial African nation-state has been conceived on the basis of…making it the organizer of public happiness"* (Mbembe 31)

Significant too is the scene in which Beatrice goes to a cocktail party organized by Sam in order to impress an American journalist, Lou Cranford. The journalist wraps the President and the whole Government around her finger telling them how Kangan should be ruled, how it should take care of its foreign affairs and debt. She clearly represents the attitudes of the West to the African countries in general and their unequal standing in world politics. As Beatrice puts it: *"If I went to America today, to Washington DC, would I, could I, walk into a White House private dinner and take the American President hostage? And his Defense Chief and his Director of CIA?* (Achebe, *"Anthills of the Savannah"* 74) Also, due to her education in Britain, Beatrice finds herself isolated from other women in the novel. She has alienated herself from the other women in the society precisely because of her Western education, which represents a new phenomenon in post-independence African states. These career women do not have role models in Africa; they have to develop an ability of self-analysis and direct their own life. In doing this Beatrice discovers that she has been the victim of two kinds of oppression: subordination of women in African society and subordination of Africans in colonial and post-colonial independent society.

4. Conclusions

Just like postcolonial theory in its entirety, *"Anthills of the Savannah*" relies on discourses of Otherness and Sameness in order to give an answer to the complex problem of identity construction. This paper focused on two of the most relevant representations of Otherness that I have identified in Achebe's novel, aimed at challenging the truth of colonialism's flawed system of depicting the Other. Nevertheless, as I have previously mentioned, the novel suggests that there is hope for a better future of the nation if the right forces come together and find the power to direct national policy and the political culture of the people. And this power should not lie only in the hands of the Western educated, who can become corrupt and evil as we have seen, but also in the capacity of adequately training the whole nation in a constructive union of forces from all sides for a positive future.

It is also fair to state that while Achebe's previous novels were chiefly concerned with the unfortunate encounter between the African and the European cultures, *"Anthills of the*

Savannah" is his first novel mainly displaying preoccupation with the African culture itself, the one that has developed since the publication of Achebe's first novel *"Things Fall Apart"* in 1958.

BIBLIOGRAPHY

1. Achebe, Chinua. *Anthills of the Savannah.* New York: Anchor Books A Division of Random House Inc., 1988;
2. Achebe, Chinua. *Morning yet on Creation Day: Essays.* London: Heinemann, 1975;
3. Chrisman, L., ed. *Talking with African Writers.* Portsmouth: Heinemann, 1992;
4. Maughan-Brown, David. *Anthills of the Savannah and the Ideology of Leadership.* London and New York: Petersen and Rutherford, 1990;
5. Mbembe, Achille. *On the Postcolony.* University of California Press, 2001;
6. Nasta, Susheila, ed. *Writing Across Worlds: Contemporary Writers Talk.* London: Routledge, 2004;
7. Ngara, Emmanuel. *Achebe as Artist: The Place and Significance of Anthills of the Savannah.* London and New York: Petersen and Rutherford, 1990.

G. CĂLINESCU'S „WEDDING BOOK" AND ASPECTS REGARDING THE FAMILY THEME

Ingrid Cezarina-Elena Ciochină
Lecturer, PhD, „Lucian Blaga" University of Sibiu

Abstract: G. Călinescu's "Wedding book" was one of the author's first novels, as he admitted "an exercise" of what G. Călinescu the novelist would become. Therefore, we should not consider the novel worthless just because it represents an exercise, this novel has its own literary value represented by the intellectual quality, the suppleness of taste, the perfect style it was built upon, values also recognized by the literary critics. Addressing the theme of family as the fulfilment of the human being, the novel represents a true monograph of the family as an institution and at the same time a poem of matrimonial love. The foundation for this novel is marriage, with the purpose of creating a family. The very many aspects of family as a literary theme, such as marriage, the conflict between generations, tradition vs. modernity, devotion, etc. are being illustrated in a such an interesting and valuable manner by the author.

Keywords: G. Călinescu, "Wedding book", family theme, matrimonial love, monography

Cartea nunții, primul roman călinescian, a fost considerat încă de la apariție, așa cum autorul însuși a afirmat, un exercițiu a ceea ce a avea să devină G. Călinescu romancierul. Abordând tema familiei ca împlinire a ființei umane, romanul reprezintă o adevărată monografie a familiei ca instituție și totodată un poem al iubirii matrimoniale. Așa cum nu se poate concepe evoluția individului și formarea personalității finale fără sprijinul oferit de familie, și literatura face din familie o temă prezentă în majoritatea textelor de la începutul culturii și până astăzi. Fie că ilustrează un cadru pentru proiectarea dramelor individuale, fie că este fundal al marilor pasiuni sau o temă generală a romanelor ciclu, familia dezvoltă în jurul ei o întreagă problemă umană. Această instituție universală a evoluat de-a lungul timpului odată cu transformarea societății, suportând și ea revoluția economică și socială, moda diferitelor epoci, interesele de grup și cele individuale. Dacă în antichitate familia era sinonimă cu un depozitar al tradiției, un loc sacru în care se conservă legăturile de sânge, în epoca modernă, familia este văzută mai mult ca un refugiu în fața agresiunilor sociale. Este locul în care fiecare se întâlnește cu sine, se vede în oglinda celorlalți membri și își continuă drumul exterior al vieții.

În roman sunt conturate două lumi aflate într-o opoziție de fond și de formă: o lume veche, stereotipă reprezentată de mediul familial al protagonistului, și anume „casa cu molii", și o lume modernă reprezentată de Ion Marinescu, zis și Jim, fetele pe care le întâlnește și, nu în ultimul rând, familia Policrat. „Casa cu molii" reprezintă o lume statică, sterilă, unde timpul s-a oprit: casa arată ca un muzeu plin de vechituri roase de molii, iar locuitorii săi, par ființe neînsuflețite, care funcționează după tipare arhaice. Această antiteză puternică dintre vechi si nou, respectiv modern, se aplică la toate nivelurile de interpretare a romanului. Ruptura prilejuită de dorința lui Jim de a-și întemeia o familie, este resimțită la nivelul întregii sale familii și condamnată până la finalul romanului.

După cum am afirmat anterior, romanul este un exercițiu a tot ceea ce presupune închegarea unei retorici a romanului. În acest sens Nicolae Manolescu afirmă: „Romanul pornește de la o schemă, de la universal, în cazul de față problema erotică și căsătoria tânărului, pe care o exemplifică. Personajele ca atare sunt tipice, ilustrând o condiție, iar subiectul nu e decât un pretext. Romanul nu e nici epic, faptele fiind schematice, nici liric, nici psihologic, pentru că lui Jim nu i se întâmplă nimic care să nu fie tipic, adică firesc într-o ordine universală de

lucruri."[1] Traseul lui Jim este unul prestabilit, iar conflictul dintre generații nu capătă semnificațiile unei rupturi dramatice. Desigur că, așa cum conclude și Nicolae Manolescu, nu trebuie să considerăm romanul lipsit de valoare, doar pentru că el reprezintă un exercițiu. Ceea ce surprinde este „calitatea intelectuală, suplețea gustului, stilul desăvârșit."[2] În acord cu Nicolae Manolescu, putem afirma faptul că aici nu asistăm la conflictul complex ilustrat în *Enigma Otiliei* de exemplu, unde într-adevăr ruptura dintre vechi si nou este ilustrată cu o forță foarte complexă, mergând de la individual, către familial, erotic, social și economic.

Romanul este monografia familiei văzută ca instituție patriarhală. Narațiunea heterodiegetică, cu focalizare internă, unde toate evenimentele sunt prezentate din perspectiva personajului principal, Jim, reprezintă obiectivitatea *in nuce*. Deși perspectiva socială lipsește cu desăvârșire, perspectiva unică a lui Jim înglobează o percepție proprie asupra fenomenului social, surprinzându-l cu exactitate: „*Modernismul* decorului călinescian, atenția îngăduitoare acordată efemerului, reprezentat de acel miraj al luxului, mondenității și occidentalismului, reprezintă la nivelul economiei romanului ceea ce era grotescul pentru romantici sau sfidarea bunului-simț burghez de către avangardă. De altfel, gesturile de măruntă iconoclastie ale lui Jim nu întârzie a ultragia publicul conservator și închistat al mătușilor din casa cu molii."[3] În ceea ce privește construcția arhitecturii romanești, în cazul lui G. Călinescu „stilul și compoziția îndeplinesc în structura narativă un rol mai degrabă decorativ, principalul vector epic îl va constitui, pentru Călinescu, personajul, în funcție de care criticul va dispune și celelalte elemente ale textului: conflictul, ideologia și mediul."[4]

Odată cu acest roman G. Călinescu începe studiul seriilor caracterologice. Ambiția de a defini și clasifica îl împinge spre cercetarea vieții morale. Viziunea clasicistă asupra tipurilor guvernează dintru-început proza lui G. Călinescu. Mătușile lui Jim deschid șirul profilurilor gogoliene, cu care este împânzită opera. Nu e greu de stabilit înrudirea între aceste locatare ale „casei cu molii" și membrii familiei Tulea (*Enigma Otiliei*). Portretele sumare, dar frapante, din *Cartea nunții* vor fi apoi dezvoltate, nuanțate, travestite, sub diverse forme, fără ca filiația fundamentală să dispară. Ceea ce salvează personajele de rigiditate și arbitrar este decizia autorului de a zugrăvi procesul deformării ca o traversare de la normal spre anormal, ca o ieșire din făgașul comun. Concentrarea pe o singură dimensiune nu apare ca o ipostază firească a personalității umane, ci ca un efect nefast, efectul unei lipse.

Spiritul de autoritate îl reprezintă tanti Ghenca. Conservarea tradiției sau setea de dominație reprezintă garanții de stabilitate. Acordând în permanență o atenție deosebită aspectului exterior, îmbrăcată îngrijit, cu părul coafat, tanti Ghenca este caracterizată de sarcasm, incisivitate și ironie. Ea reprezintă instanța supremă a „casei cu molii"; ea sancționează inițiativele și veghează tiranic la menținerea disciplinei, iar în desele dispute nu admite replică, și are întotdeauna ultimul cuvânt. La masă digeră mâncărurile cu gesturi mărunte, încet, obiectiv, protocolar, cu o siguranță de sine care impune. Tanti Ghenca este o Aglae (*Enigma Otiliei*) mai puțin întreprinzătoare și intrigantă. În timp ce mătușa lui Jim pedepsește orice tendință de inovare, aliata lui Stănică Rațiu (Aglae) urzește ea însăși planuri matrimoniale pentru fiica ei. Revers al spiritului autoritar, tanti Lisandra reprezintă antiteza Ghencăi. Desigur că docilitatea sa e doar o armă de apărare. Trecând prin odăile întunecoase, tanti Lisandra manifestă o sfială vinovată. Un ochi avizat ghicește dorința reprimată și rușinea datorate pornirilor pe care le simte. Tanti Lisandra este ca și Aurica, fiica Aglaei, torturată de ideea măritișului, deci a evadării din „casa cu molii". Nu are tupeul inconștient al odraslei

[1] Nicolae Manolescu apud. G. Călinescu, *Cartea nunții*, tabel cronologic și crestomație critică de Felicia Moșoianu, Timișoara, Editura Facla, 1989, pp. 262-263.
[2] Ibid., p. 263.
[3] Marian Papahagi, *Postfață* la ediția G. Călinescu, *Cartea nunții*, București, Editura Minerva, 1982, p. 253.
[4] Andrei Terian, *G. Călinescu – a cincea esență*, București, Editura Cartea Românească, 2009, p. 156.

familiei Tulea care acostează bărbații pe stradă. Tanti Lisandra e inhibată de privirile scrutătoare ale celorlalte mătuși.

Un pilon al spiritului autoritar este și sentimentul pasiunii. Familia se bazează pe formele de putere acumulată. Exercițiul acaparării și conservării naște prin degradare avariția. Psihologia avarului are o semnificație aparte în galeria tipologică a lui G. Călinescu. În casa mătușilor lui Jim, tanti Mali aplică o severă vămuire financiară chiriașilor și scoate pe ascuns mobila bună din încăperile lor, înlocuind-o cu mese stricate, oglinzi sparte, petice de covor. Tanti Mali strânge selectiv orice găsește: chibrituri, jurnale, recurgând chiar la furt. În lăzile mătușii se găsesc cărbuni, cuie, lumânări, jucării, praline. Mătușile lui Jim prevestesc toate direcțiile în care se va materializa instinctul acaparării la avarii lui G. Călinescu: tanti Ghenca adună inele cu broderie complicată, cercei masivi, agrafe. Tanti Magdalina optează pentru table de alamă, cupe, sfeșnice, linguri de argint, ibrice, talere. Polivalența în depozitări este, după cum am demonstrat, tanti Mali.

Avariția minimalizează chiar actele de umanitate elementară. Tutorele Otiliei, moș Costache (*Enigma Otiliei*), amână înmânarea cadoului, pe care cu bune intenții îl rezervase fetei; tanti Mali scoate dintr-o ladă un șal turcesc ros de umezeală ca să-l ofere ca dar de nuntă soției lui Jim. Pe drum se răzgândește și-l taie în două, păstrând pentru sine o jumătate. În acest roman zgârcenia nu depășește totuși aspectele benigne. Mătușile lui Jim nu acționează din dorința de a face rău, de a sustrage averile altora, așa cum se întâmplă în cazul lui Moș Costache, din *Enigma Otiliei*. Obiectele înmagazinate nu intră în circuitul vieții. Ele zac inutile, putrezite prin neîntrebuințare. Singura lor menire este cea de a întreține o iluzie. Astfel, mătușile lui Jim se retrag într-un univers închis, încremenit și nu manifestă nicio curiozitate pentru ceea ce se petrece în afară. Lenea, lipsa de activitate sunt considerate virtuți, deoarece echivalează cu ignorarea timpului. Întemeiata pe asemenea principii, familia devine o sursă a degenerării și cuprinde și o problematică a recluziunii.

Construit în contrast cu Silvestru, Jim reprezintă noul, viața în toată plinătatea ei și dorința de a o perpetua. Desprins de vechi, Jim își dorește să se împlinească prin dragoste și prin instituția familiei, singurele atribute cu valoare supremă, așa cum reiese din roman. Silvestru în schimb reprezintă destrămarea ființei umane care nu se poate desprinde de un mod de viață, nu doar învechit, ci și sterp și degradant. La începutul romanului, Jim apare in ipostaza zburdalnicului îndrăgostit, care consideră casa mătușilor o casă insalubră și vrea să-și construiască o casă cu pereți luminoși și fotolii confortabile. Universul în care trăiește Jim e cel al confortului, prezent îndeosebi prin atenția exagerată pe care o primește din partea personajelor feminine. Personajele din roman sunt grupate în două categorii: cei apți pentru iubire și cei care reprezintă o lume sterilă învechită. Boby si Vera reprezintă fecunditatea, iar mătușile reprezintă sterilitatea. Din nou vechiul este steril, lipsit de viață, în comparație cu noul, reprezentat de iubire si procreare. Sistemul de referință al întregului roman este căsătoria, iar preocuparea matrimonială devine un scop în sine: „Toate personajele sunt într-un fel sau altul teoreticieni ai căsătoriei; fiecare își expune opiniile despre această chestiune, le teoretizează, își reglează viața în funcție de ele. Căsătoria este așadar suportul unui activism steril care unifică în mediocritate toate personajele, dându-le într-adevăr, un *aer de familie*.”[5]

Jim este in căutarea perechii ideale, dar își dorește mai ales să scape dintr-un univers sufocant și nociv, care anihilează valorile și sentimentele umane, și care va contribui într-o foarte mare măsură la moartea unchiului său Silvestru. Deși în propria familie nu se simte în largul său, Jim aspiră către o familie ideala. Fiind capabil să se desprindă de tot ceea ce înseamnă vechi, Jim se va împlini prin iubire alături de Vera. Chiar dacă nu este prima sa opțiune, Vera se dovedește a fi cea mai potrivită pentru îndeplinirea idealului marital. Fiind la un pas de a fi anihilat ca individ, așa cum se întâmplase cu Silvestru, Jim reușește să

[5] Marian Papahagi, op.cit., p. 259.

construiască o familie alături de Vera, nu doar prin negarea automatismelor și ostilităților mediului natal, ci si prin apelul la liberul arbitru, atât de des anihilat in „Casa cu molii”. Împlinirea supremă și dragostea nemărginită se realizează în final prin procreare. *Cartea Nunții* reprezintă așadar cartea fericirii și a amorului conjugal. Nunta ca moment simbolic al existenței reprezintă împlinirea ființei umane atât din punct de vedere social, cât și din punct de vedere sufletesc.

BIBLIOGRAPHY

1. Călinescu, G., *Cartea nunții*, Timișoara, Editura Facla, 1989;
2. Călinescu, G., *Cartea nunții*, București, Editura Minerva, 1982;
3. Călinescu, G., *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Ediția a II-a revăzută și adăugită, București, Editura Minerva, 1982;
4. Manolescu, Nicolae, *Istoria critică a literaturii române*, Ediția a II-a, revăzută și adăugită, Editura Art, 2019.
5. Terian, Andrei, *G. Călinescu – a cincea esență*, București, Editura Cartea Românească, 2009.

METAMORPHOSES OF LOVE IN ELIADESCIAN PROSE

Cristina-Lizeta Furtună
Lecturer, PhD, "Valahia" University of Târgoviște

Abstract: In the prose of Mircea Eliade, complex worlds are built, loaded with symbols and meanings that are revealed gradually to the discerning reader. Eliade's narratives generally have multiple interpretation keys, obvious in the text, but through which a series of profound, surprising events and experiences are highlighted, which often redefine the way the individual understands the world around him.
The theme of full love and transformations through love can be frequently identified in the writer's work, in different forms which, however, converge towards the idea of love as a way of knowledge and self-knowledge, a gnostic love, which proposes to those involved to leave the horizontal plane and go through some transformative experiences. Eliade's lovers leave the sphere of everyday life and could open their eyes to a mythical, eternal reality, accessible but only once a series of conditions are met.
To illustrate these two poses of lovers in Eliade's work, we will analyse two of the writer's novels, Șarpele and Nuntă în cer, with an emphasis on how couples do or do not metamorphose into representations of the Adamic couple. The two narratives capture two different developments in the case of lovers who aspire to be saved from the human condition through love - in the case of the novel Șarpele, Andronic and Dorina, respectively the failure of the lovers in the Nuntă în cer, who miss their chance for happiness because they are, somehow, out of time.

Keywords: Adamic couple, representation of love, Romanian prose, ideal love, Eliadescian characters.

In Mircea Eliade's prose, a complex world filled with symbols and meanings is constructed. Eliade's narratives possess multiple interpretative keys, through which a series of profound and surprising events and experiences are highlighted, often redefining the way people understand the world.

The text is always accompanied "*by a subtext, and the reader must have the patience of a hermeneut determined to decode an encrypted message. The accounts always have one or more possible keys, with the writer acting as a cryptographer who elaborates an esoteric message and does not shy away from confusing the reader through his labyrinthine approach.*"[1]

Mircea Eliade constructs his narratives with meticulous attention to detail; space and time undergo various metamorphoses and there are overlaps and interferences between the real and the mystical realms, making it sometimes difficult to differentiate between the two. As critic Gheorghe Glodeanu observes, "*the theory of the sacred camouflaged in the profane is decisive for the entire creation of Mircea Eliade*."[2]

The author of *Șarpele* ('The Snake') highlights archaic myths, projecting them onto an apparently banal background, which only serves to enhance and accentuate their functions and meanings. Eliade himself notes that the manifestations of the sacred underpin the world, and myths "*describe the various and sometimes dramatic eruptions of the sacred into the world.*"[3]

It should also be noted that the alternations of planes and changes in frequency often occur spontaneously or without the characters acting accordingly. Once twists occur, the text is enveloped in an authentic mystery that demands investigation but does not fully reveal itself.

[1] Gheorghe Glodeanu, 2006, p. 58.
[2] *Ibidem*.
[3] Mircea Eliade, 1978, p. 6.

In most cases, re-examining the narrative brings new perspectives and ways of understanding, which confirm the extraordinary value of Mircea Eliade's work.

The characters in the works of this great author are placed in the situation of undergoing a complex initiatory journey, moving from one plane to another without knowing exactly when and how they will move, and, depending on the circumstances, adapting (or at least trying to adapt) to a universe governed by different laws.

Eliade's heroes, when not lost in the labyrinth of the initiatory journey, gain a superior knowledge of the world and reality and, not least, find a way out of the overwhelming events. The theme of perfect love and transformation through love frequently appears in the author's work, but it converges with the idea of love as a path to knowledge and self-knowledge, acquiring a gnostic character.

Thus, the lovers in Eliade's work have the opportunity to step out of the mundane and open their eyes to a mythical, eternal reality. In both cases, there is a protagonist who falls in love, but in order to fully experience love and find the long-awaited happiness, he or she must leave the familiar realm, plunge into the unknown and accept the difficulties posed by the trials of initiation, similar to Eminescu's characters. In both authors, the characters often feel pressed for time and are eager to break this limitation. Naturally, once the initiation is completed, the lovers gain a new identity and symbolically become embodiments of the original couple, before their fall, masters of a small paradisiacal space (usually an island). Although they are not initially in the same spiritual hierarchy or come from different worlds, love is the force that harmonizes all differences, the energy that moves the characters, the ideal that allows them to transition to a new ontological state.

Perfect love and the way in which he and she complement each other clearly refer to the myth of the androgyne, which is the image of perfect love par excellence, marked by complete harmony. However, it should be mentioned that in Eliade's work, the myth of the androgyne, frequently referenced, is also used to illustrate primordial totality.
Bogdan George Silion notes in *Mircea Eliade și misterul totalității* ('Mircea Eliade and the Mystery of Totality') that Eliade starts from the idea that the individual desires "*to achieve androgyny in concreto because they long for the 'totality' before creation. God, as a whole, is perfect; therefore, for man to be perfect, he must become 'whole' again.*"[4]

However, there are situations in which he and she get lost somewhere along their journey towards becoming and fail to achieve fulfilment through love. External or internal factors cause the separation of the lovers – their journey together stops and the possibility of restoring the androgynous being is nullified. They then remain trapped in their own existence, unable to transcend it, marked by regrets and doubts, aware that they have missed a great love and a great opportunity. The rupture in the relationship thus has major consequences since great loves cannot be replaced.

To illustrate these two aspects of lovers in Eliade's creation, we shall briefly present two of the writer's novels, *Șarpele* ('The Snake') and *Nuntă în cer* ('Wedding in Heaven'), focusing on how the couples do or do not metamorphose into representations of the Adamic couple.

The two narratives capture two different evolutions in the case of lovers who aspire to salvation from the human condition through love: in the novel *Șarpele,* Andronic and Dorina, and the failure of the lovers in *Nuntă în cer*, who miss their chance at happiness because they are, somehow, out of sync.

The two novels also share the theme of searching for a partner: in *Șarpele*, Dorina experiences an acute sensation that life with the partner chosen by her parents would be like a farce and, evidently, seeks, even unconsciously, another chance at happiness, while Andronic

[4] Bogdan George Silion, 2016, p. 167.

is, in turn, searching for a bride; in *Nuntă în cer*, Lena/Ileana seeks fulfilment through love, and when this is not possible even through a second relationship, the woman withdraws, most likely to die alone. Furthermore, a parallel may be observed between the amorous stages that Dorina and Lena/Ileana go through – in both cases, the first relationship is one of domestic love (represented by Captain Manuilă and Hasnaș, respectively), while the relationships with Sergiu Andronic and Andrei Mavrodin bring to the forefront spiritualized love, love as a form of knowledge and a possibility of transcending one's condition.

In *Șarpele*, Dorina and Andronic's quest for a partner and becoming one unfolds within a framework where the fantastic and the supernatural gradually, yet evidently, insert themselves. The story slides between reality and what appears to be imaginary (in fact, another dimension of reality), with the two planes blending to the extent that the characters become confused and questions arise even regarding the chronology of the events presented.

In *Nuntă în cer*, the narrative thread seems easier to follow and one might believe that nothing is hidden behind the described events. However, there is also an underlying layer that must be deciphered so as to reveal the deep implications of the narrative. Although more subtle, numerous references to the existence of a mythical reality, the individuals' need to fulfil themselves through love, the ontological transformations that love produces (even if temporarily) and the condition of the creator are present here as well.

Despite its relatively small size, the novel *Șarpele* tells the story of an extraordinary love, in which protagonists from different worlds embark on a journey of rediscovery in and through each other, against a backdrop that gradually reveals its hidden meanings. They start from different spiritual levels – Andronic is the initiate who belongs to a mythical reality and assumes the role of master, of guide, while Dorina is the novice who will undergo a difficult initiatory journey to connect to the world from which the man comes. In the end, the two become an inseparable whole, thus reiterating the state of the original couple before the fall into sin, including by regaining a paradisiacal space par excellence – the island in the middle of the lake. Thus, Andronic and Dorina join the gallery of characters who metamorphose into Adam and Eve, the two perfect halves of the same whole, who emerge from under divine punishment through a complicated and sometimes frightening process (as all great spiritual leaps are), managing to recreate the androgynous being, the symbol of love transcending space and time.

Published in 1937, the short novel titled *Șarpele* was written, as the author himself confesses in his memoirs, starting from the image of a group of townspeople who, on their way to the monastery they wish to visit, encounter a stranger who warns them that a snake is nearby. Eliade also notes in his memoirs that the mentioned novel was written without any plan, in just 14 nights, completely detaching himself from his knowledge related to the symbolism and mythology of the snake and without knowing how the narrative would end.

Although the story was written in a very short period, the result is remarkable, the novel being, as Eugen Simion also notes, harmoniously constructed, with an action focused on "*a well-prepared mystery... a beautiful story in which eros, magic, symbol and the fairy-like atmosphere meet thanks to a good technique of organizing surprise.*"[5]

The general consensus in literary criticism is that the narrative *Șarpele* belongs to the category of fantastic prose inspired by folklore, significantly contributed to by the fact that the novel is preceded by a folk incantation, which announces the sign under which the events will unfold. In terms of the classification of the novel, a relevant observation by critic Gheorghe Glodeanu should be mentioned, namely that Mircea Eliade brings a different approach by focusing on the spiritual transformation of the characters.

[5] Eugen Simion, 2005, p. 173.

The title of the novel, the name of a creature with rich symbolism in most cultures of the world, combined with the incantation that prepares the immersion into the narrative, offers the key to a deep understanding of the text. The novel (like most of Eliade's prose works) has multiple levels of interpretation, which reveal themselves depending on the reader's ability to perceive the nuances and subtle changes that the characters and their world undergo.

At a first level of reading, *Șarpele* follows the events experienced by the Solomon family in their attempt to find a suitable partner for their daughter, Dorina, before she passes the appropriate time to start a family. To this end, the concerned parents organize a day of fun and socializing, inviting both the potential partner, the reserved Captain Manuilă, and other friends to maintain the atmosphere.

The atmosphere with which the novel opens promises nothing special; it seems just a bourgeois gathering where boring subjects are discussed and ordinary people, burdened by common worries, participate, such as Mr. and Mrs. Solomon, who try to arrange a marriage for their daughter with a respectable man with potential. In fact, the pace is quite slow, the conversation flows with difficulty and occasionally stumbles, the characters feel they cannot find the right words and each is too preoccupied with themselves to truly connect with those around them. For example, Liza feels disgusted by her own husband, Dorina feels she is part of a farce, Mrs. Solomon is exasperated by Captain Manuil's silence, who, in turn, does not even dare to look at Dorina, and Vladimir tries to withdraw from the uncomfortable conversation with Mrs. Solomon.

The group decides to spend the evening at a nearby monastery, get into cars, but on the way, they meet a mysterious stranger, "*tall, dark, with a bare head and sunglasses*"[6], who, abandoned by friends, asks the townspeople to take him to Căldărușani, even if he has to travel on the car's step. The man, who claims to be named Sergiu Andronic, an aviator by profession or, more precisely, "almost" an aviator, electrifies the atmosphere and exerts an unusual fascination especially on the ladies in the group. From this point, Dorina and her companions will become caught, almost without realizing it, in the games proposed by their new acquaintance: they will run through the forest at night, be overwhelmed by strong, instinctual feelings and witness a scene that could be classified by an uninitiated person as a magic show or scam.

The characters, except Andronic, seem more or less confused and/or convinced of the authenticity of the events they experience. However, it is certain that Dorina is deeply affected by the unusual events she participates in, and for her, all these extend into a dream – she has a disturbing oneiric experience, which seems hard to understand and reconstruct, as most dreams are. However, she remains convinced that Andronic is her destined one and, facing her fears, travels to the island in the middle of the lake to be with him. The girl does not seek her parents' approval and does not tell them what she intends to do, but she is found the next morning by her father, in Andronic's arms, naked, in what appears to be a deep sleep, an image with which the novel ends.

Viewed in this simplistic manner, it may be said that the text speaks of the disobedience of the girl who opposes an arranged marriage and runs away to be with the stranger who enchanted her, an interpretation that is not entirely wrong but loses the profound meaning of the connection between the two, as well as the true nature of the experiences in which all the townspeople participate. Practically, read without the key suggested from the beginning, the novel loses precisely the elements that give it originality and ensure the complexity of the narrative, as nothing is left to chance.

As previously stated, the existence of multiple levels of interpretation is specific to Mircea Eliade's narratives, and this is also the case with the novel *Șarpele*. Here too, from the

[6] Mircea Eliade, 1986, p. 26.

first pages of the text, the narrator inserts subtle references to the true dimension of the events that follow. One of the most relevant clues for the unfolding of the narrative is related to Dorina's state when she takes part in what should be the acquaintance with her future fiancé. The young woman feels she is living a farce and that both she and the partner proposed by the family are, in fact, impostors in the roles that those around them seek to assign.

As the events unfold, the clues offered by the narrator become increasingly visible and harder to ignore, revealing that beyond the reality usually perceived by the characters lies another, much richer and more complex one, which cannot even be intuited without some prior preparation. Accessing this reality beyond or mythical reality involves going through a series of stages, culminating in detachment from the known world and assuming a new identity, the motivation being, in this case (but not only), love or, as Gheorghe Glodeanu notes, "*the eternal attempt to reiterate the original couple, the fulfilment of human destiny through love.*"[7]
Gradually, the narrative that begins under the sign of the modern world, with individuals concerned with aspects of daily life, reveals the existence of a different kind of universe, where rational thinking is replaced by mythical thinking and unimaginable things become possible in another context. Seemingly mundane elements, which initially do not appear to inspire anything special, hide secrets that reveal themselves at the right moment, when all necessary conditions are met, but only to the chosen ones.

The immersion of the characters into the magical universe is guided by the mysterious Sergiu Andronic through states involving different levels of involvement and control – play, accepted as a form of entertainment, is the first stage in detaching from the limits imposed by reason, followed by the trance state during the incantation, through which Andronic creates the context to confront others with another face of reality, and then Dorina's experience extends into the dream space.

Throughout the narrative, numerous references to the world of fairy tales can be identified: Dorina and Andronic are presented in a manner similar to fairy tale heroes, reminiscent of Ileana Cosânzeana and Făt Frumos, the snake appears as a fantastic animal, the number nine is invoked, the heroes follow an initiatory path that includes both prohibitions and trials, all to ultimately find happiness together by reaching a state inaccessible to ordinary mortals and recovering a small paradisiacal space.

Dorina Solomon and Sergiu Andronic, the protagonists of the novel *Șarpele*, belong to different worlds and the experiences they live together are a journey towards each other, with multiple valences – on the one hand, in the search for love, Dorina will go through an initiatory process that will end with the change of her ontological status, and on the other hand, Andronic will find his long-awaited bride. Together, the two lovers will manage to escape historical time, an ideal often aspired to by the heroes in Mircea Eliade's creations.
Together, Dorina and Andronic are the two halves of the same whole, a fact that becomes increasingly evident as the events unfold. It should also be noted that the way the other side of the protagonists is portrayed reveals an Ileana Cosânzeana and a Făt Frumos who search for each other both on earth and in dreams. As in fairy tales, the girl follows her destined one, but their happiness is postponed because the young woman does not comply with clearly established prohibitions, here referring to the utterance of the forbidden word. The use of the number nine, specific to fairy tales, is also noteworthy here.

Moreover, the narrative built around the two incorporates several elements from the folkloric imaginary (the most evident being the snake and the folk symbolism associated with it), transporting the lovers into a fairy tale world governed by rules and, of course, prohibitions whose violation produces serious consequences, a world in which the characters' behaviour and gestures follow almost ritualistic formulas.

[7] Gheorghe Glodeanu, 2006, p. 135.

Of course, their love story can also be read as a reinterpretation of the biblical text about the first humans, but here there would be an overlap between Adam and the Snake. In this key, the trials the two go through (including Andronic's challenges, as Dorina discovers in her dream) might be seen as the struggle for the forgiveness of the original sin and the regaining of the state of divine happiness.

In any case, even if they come from different worlds, they find ways to communicate – play, trance and dream are forms that allow interference between the sacred and the profane, being mediums that permit communication between different planes.

As regards the second novel analysed, *Nuntă în cer* was begun, as the author himself confesses, "*around mid-September*"[8] 1938 and published in the same year, before Christmas. Mircea Eliade started working on the narrative while detained in the Miercurea Ciuc camp, continuing to write even after being hospitalized in the Moroieni sanatorium due to health problems acquired in the camp. It is easy to understand that the writer's state of mind was one of "*exhaustion, panic and disgust*"[9], as he later confessed to Emil Cioran in a letter dated 27 February 1939.

Through the mentioned novel, written under very difficult conditions, Mircea Eliade aspired to present a love that, although perfect, ends up disintegrating due to attempts to prolong it in time by abandoning the metaphysical sense of love for the human need to procreate:

"*... I said that I dreamed of a 'love novel' that would not resemble anything I had written until then; a love that was, and should have remained, 'perfect', if it had not been for a mystical element, namely the desire to prolong it indefinitely in a biological-temporal duration, making it 'fruitful'.*"[10]

The narrative takes the form of confessions made at night, in the forest, by two men participating in a hunting party. The chosen moment and place suggest from the start that what is about to be said has profound implications, because under the cover of darkness, even the most secret things can come to light. Night is the preferred time for secrets and their sharing, and the darkness that diminishes the visual sense, in turn, exacerbates the individual's intuition. Of course, night as the opposite of day is also perceived as a period for the manifestation of unclean forces, of evil, being associated with frightening experiences, loneliness or death, but here, night is a time of mystery, in which the characters unleash their souls and share the love experiences that have marked their destinies.

Choosing the forest as a place for confession accentuates the strangeness of the meeting between the two strangers, who eventually realize not only that they are talking about the same woman but also that neither of them clearly understands what led to the breakup of the relationship. The forest is a space that facilitates their connection, far from the noise and hustle of the city – in other words, their confessions would not have been possible in another setting, subject to frequent disturbances and interruptions.

The two men, Mavrodin and Hasnaș, are of different ages and temperaments, but "*each tells his own story with melancholy and the regret of the irreversible*."[11] The first to confide is Andrei Mavrodin, a writer by profession (and a successful one, as we are to learn later), embodying the type of creator, the dreamer, passionate about what he does and concerned with evolving. Mavrodin begins by describing his meeting with Ileana and the way he does so suggests a predestination often invoked in great loves, when the entire universe seems to perfectly align a series of small apparent coincidences just for him and her to meet.

[8] Mircea Eliade, 1997, p. 12.
[9] Eugen Simion, 2005, p. 180.
[10] Mircea Eliade, 1997, p. 355.
[11] Petru Ursache, 2008, p. 242.

Although Andrei Mavrodin recounts his meeting with Ileana in an almost magical way, with references to predestination, there is no immediate recognition between the two. On the contrary, when Mavrodin sees her for the first time, he does not even find her attractive; she seems bland to him, he feels no thrill in her presence, but he tries to justify this first impression by accusing that she "*hardly wore any make-up and the room was lit with a dirty, gloomy light from candles.*"[12]

Nevertheless, the man is initially attracted to her hands and as he spends time around her, Mavrodin feels overwhelmed by the intensity of his own emotions and can no longer stay away from her. He recounts how Ileana warns him that she has barely recovered "*from a great, unique love*"[13] and that she is fine being alone, but this does not deter him. Once the connection between them is established, he feels he can no longer stay away from her and becomes bold, following her home.

Practically, in just a few hours, Andrei Mavrodin feels that his entire existence has undergone a major change, he has the sensation that "*life has started rushing madly, on demented paths, that anything can happen from now on*"[14]. As he confesses, the man no longer feels he can control his life, that everything is moving unpredictably, at the mercy of mysterious and unknown forces. Once he meets Ileana, he has the revelation of the existence of hidden elements that unexpectedly take complete control over him. For him, Ileana is the one who breaks the monotony of the everyday and who will also challenge him to a journey of self-discovery, similar (though approached differently) to the role Andronic plays in Dorina's life. Even the sexual act has a revelatory role for Hasnaș, as through Ileana he finds himself, but in a better version: "*she revealed my own being, my wonderful, perfect and free self*."[15] Mavrodin feels that his union with Ileana is a true mystery, great and incomprehensible to anyone else. The carnal aspect of the relationship is not, even here, a form of fragmenting the magic but a complement, an act of complete union, having a spiritualized function.

This relationship, which quickly becomes very passionate and transfigures the man, seems to have all the necessary elements to completely transcend the everyday, ensuring the supreme fulfilment through love for the two lovers, in the style of the couple Andronic and Dorina or similar to the characters Ieronim and Cezara from Eminescu's work. However, Mavrodin, equally captivated by his passion for writing, a passion that only temporarily takes a back seat, feels that the relationship is an obstacle to the manifestation of his creative side. Gradually, the relationship begins to face a series of challenges: Andrei becomes jealous of the woman's former lover, whom he does not know, and also notices various details about Ileana's life that lead to doubts about her sincerity. In an attempt to restore harmony to their relationship, Andrei Mavrodin and Ileana go on a holiday to Italy, where they choose an isolated place near the seashore. Here, things calm down, the proximity to nature and the sea benefits them and the lovers temporarily experience an Edenic state of happiness – they go boating, shed their clothes in the freedom of the marine landscape and even discover a "*distant, rocky beach*"[16] that becomes their refuge.

Ileana and Andrei are, for a short time, in a state of timeless happiness; on holiday, they are not pressured by the passage of time and Andrei has no remorse for not being able to dedicate himself to writing. Once they return home, things deteriorate again. Symbolically, it can be observed how isolation from society, a return to nature and the primary aspect of existence, has a beneficial effect on the relationship, while life in crowded Bucharest destroys, separates, isolates and gives rise to doubts and regrets.

[12] Mircea Eliade, 1997, p. 59.
[13] *Ibidem.*
[14] *Ibidem*, p. 125.
[15] *Ibidem*, p. 189.
[16] *Ibidem.*

The two lovers cannot live without each other but come to be unsure of the happiness they experience together. Moreover, it seems that everything is under the sign of temporariness, also because Andrei repeatedly postpones the officialization of the relationship or, in other words, delays sealing the relationship by accepting the sacrament of marriage.
Regarding the last part of their time together, Mavrodin recalls Christmas, a celebration of joy and life, during which Ileana discovers she is pregnant. The woman's joy is reflected in all the preparations she makes to celebrate the Nativity, decorating the house, buying toys, in a burst of almost childlike good cheer and overflowing with energy. Now, Ileana is herself transfigured by the miracle happening within her.

Lena and Hasnaș will become husband and wife after a very short period, celebrating the event in Paris. The idea that Lena would be his forever is overwhelming for Hasnaș, convinced that "*her love is the only precious thing, her happiness is the only thing that would give my life any meaning*."[17] But once they return from abroad, things gradually change, especially after Hasnaș feels ready to become a father and tries to convince Lena that this is the next natural step for their relationship and happiness. At this stage in her life, Lena refuses the idea of having a child – "*we are still quite young, she whispered. And we didn't get married for that...*"[18] – thus the rift between them deepens, ultimately leading to their final separation.
Like Andrei Mavrodin, Hasnaș cannot fully explain why he was abandoned, but he is convinced that Lena was and will remain his great love, the unrepeatable miracle of his life.
In *Nuntă în cer*, Andrei and Ileana seem destined to be together – they fall in love quickly and the erotic act comes to complete their amorous experience, amplifying the feelings that already overwhelm them. However, their love story is somewhat unequal, in the sense that Ileana gives herself completely, wants to love and be loved, to live, effectively, through love, while Mavrodin is burdened by the weight of love, by the fact that the relationship distances him from writing. If for the woman "*love makes sense only when it 'substitutes' life, when it identifies completely, devotionally with it, when it displaces it*,"[19] for the man, love and the relationship with the beloved woman are only a part of his existence. Andrei Mavrodin is the writer passionate about his creative role and needs solitude to find the forms through which to release his talent.

Mavrodin recounts in detail the impact the woman had on his life, not shying away from describing even the intimate scenes that transfigure him and in which he discovers himself in a state reminiscent of that of the man created by divinity, who, before the fall, is more light than body. As Bogdan George Silion also points out, "*the experience of coupling makes the two lovers transcend the concrete plane and access a state of 'totalization', 'divine' par excellence*."[20] The way Mavrodin recalls these sequences even some time after they occurred retains something of the initial passion and intensity, thus highlighting the special character of the moments lived with Ileana.

As evidenced by the two works presented in this article, love in Mircea Eliade's prose is closely linked to the mythical dimension of reality and represents a form of knowledge and self-knowledge. Love is a force that, when all necessary conditions are met, produces a major ontological change, and through love, characters oppressed by the passage of historical time can find a way out (even if only temporarily, as in the novels presented).

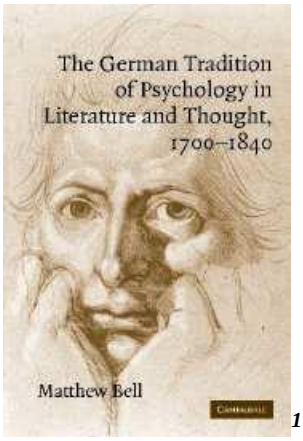
[17] *Ibidem*, pp. 201-202.
[18] *Ibidem*, p. 296.
[19] Ștefan Borbély, 2003, p. 164.
[20] Bogdan George Silion, 2016, p. 172.

BIBLIOGRAPHY

1. BORBÉLY, Ștefan, *Proza fantastică a lui Mircea Eliade*, Complexul Gnostic, București, 2003.
2. ELIADE, Mircea, *Domnişoara Christina; Şarpele*. Studiu introductiv de Sorin Alexandrescu, Fişă biobibliografică şi referinţe critice de Lucian Pricop, Cartex 2000, Bucureşti, 2013.
3. ELIADE, Mircea, *Memorii (1907-1960)*, Humanitas, București, 1997.
4. ELIADE, Mircea, *Nuntă în cer*, Minerva, București, 1986.
5. GLODEANU, Gheorghe, *Coordonate ale imaginarului în opera lui Mircea Eliade*, Dacia, Cluj-Napoca, 2006.
6. SILION, Bogdan George, *Mircea Eliade și misterul totalității*, Editura Eikon, București, 2016.
7. SIMION, Eugen, *Mircea Eliade, Nodurile şi semnele prozei*, Junimea, Iaşi, 2005.
8. URSACHE, Petru, *Introducere în opera lui Mircea Eliade*, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2008.

THE INFLUENCE OF PSYCHOLOGY IN GERMAN LITERATURE

Simona Olaru-Poşiar
Lecturer, PhD,"Victor Babeş" University of Medicine and Pharmacy Timişoara



1

Abstract: *The article underlines the influence of psychology in world literature, with a close eye on German literature, from the middle ages until modern times, revealing how characters were built and taking into account psychological behavioural patterns. The work relies on the study of Matthew Bell (2005): The German Tradition of psychology in literature and thought 1700-1840, as well as on other studies that discuss the connection that lies between psychology, psychiatry, constructing, as well as deconstructing narrative in German literature. First of all, the article uses the interdisciplinary method. Secondly, the comparative method is also approached in order to compare the pathological symptoms of madness and schizophrenia in medicine with the symptoms depicted in literary texts. Ultimately, the paper appeals to the hermeneutic and text immanent methods in order to get as close as possible to literary texts.*

Keywords: metaphor, psychology, narrative, behavioral patterns

Dichtende besitzen die Gabe, Inhalte aus den Tiefen der menschlichen Psyche in Form eines literarischen Werks ans Licht zu bringen. Diese Behauptung offenbart, wie nahe Literatur und Psychologie sich zu stehen scheinen. Dass diese Annahme nicht völlig aus der Luft gegriffen ist, zeigt die Geschichte der Psychologie. Die freudsche Schule war der Auffassung, in der Literatur seien verdrängte und somit potenziell neurotische Wünsche aufgeschrieben. Wie Neurosen können aus diesem Blickwinkel auch literarische Texte als Ersatzbefriedigungen gesehen werden. Dadurch wurde die Psychologie des literarischen Werks oft auf die persönliche Psychologie des Autors oder der Autorin zurückgeführt.

Carl Gustav Jung, dessen Weg sich bekanntlich von dem Freuds getrennt hat, räumte der Literatur in der Psychologie ebenfalls einen grossen Platz ein. Im Gegensatz zur freudschen Schule betonte er jedoch die Positivität der Literatur, welche über die Ersatzbefriedigung hinaus geht,indem er sie als Ausdruck psychischer Gesundheit sah, der auf Lesende psychohygienisch wirkt. Jung war der Meinung, es gäbe Literatur psychologischer und

[1] Bell, M. (2005). The German Tradition of psychology in literature and thought 1700-1840, London: Cambridge University Press

visionärer Art. Erstere stamme aus dem menschlichen Bewusstsein und Letztere aus dem kollektiven Unbewusstsein, welches die psychische Evolution des Menschen enthält. Die Dichtenden sah Jung als Menschen, welche über eine schwache menschliche Persönlichkeit verfügen, da sie «Kollektivmensch[en]»sind, «Träger und Gestalter der unbewusst tätigen Seele der Menschheit». Somit können seiner Meinung nach literarische Werke niemals nur auf die Persönlichkeit des Autors oder der Autorin reduziert werden.

Nach der kognitiven Wende, durch welche der Behaviorismus an Bedeutung verlor, wurden wieder vermehrt literaturpsychologische Themen aufgegriffen. Die Literatur hat ihren Status als Erkenntnisquelle jedoch eingebüsst und wird seither als einer von vielen Forschungsgegenständen gesehen.

Es entstand ein imposanter Methoden- und Paradigmenpluralismus in der psychologischen Erforschung der Literatur, welcher unter anderem die inhaltsanalytischen Verfahren, die Rezeptionsästhetik, Bereiche der Kreativitätsforschung, der neuen experimentellen Ästhetik und der pragmatisch orientierten Textlinguistik umfasste und bis heute umfasst.Es ist unentbehrlich, sich während jeglicher Arbeit mit literarischen Texten im Bewusstsein zu behalten, dass es sich um künstliche Texte handelt. Spielerische Texte, die nach bestimmten

Regeln aufgebaut sind, deren Worte und Satzstrukturen grösstenteils bewusst gewählt wurden. Emanuel Berman, der Herausgeber von «Essential Papers on Literature and Psychoanalysis», betont die Wichtigkeit, das Spielerische und die Ironie der Literatur zu sehen und sich von ihnen leiten zu lassen. Nur so kann seiner Meinung nach psychoanalytisches Lesen in Angriff genommen werden, in welchem die literarischen Figuren als künstlich gebildete Phänomene anstatt als Patientinnen und Patienten wahrgenommen werden.

Die Anfänge der Psychologie werden gewöhnlich auf die experimentelle Psychologie und die Freudsche Psychoanalyse im späten neunzehnten Jahrhunderts datiert. Doch die 18. Jahrhundert brachte einige hochentwickelte psychologische Theorien hervor, die für das deutsche intellektuelle und kulturelle Leben von zentraler Bedeutung waren, lange vor ähnlichen Entwicklungen in der englischsprachigen Welt. Matthew Bell[2] untersucht, wie es dazu kam, indem er die Ausdrucksformen der psychologischen Theorie in Goethes Faust, Kants Kritik der reinen Vernunft und in den Werken von Lessing, Schiller, Kleist und E. T. A. Hoffmann analysiert. Diese Studie legt besonderes Augenmerk auf die Rolle der deutschen literarischen Renaissance im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts, die die psychologische Theorie ins öffentliche Bewusstsein brachte und ihre Übertragung ins 19. Alle deutschen Texte sind ins Englische übersetzt, so dass dieser faszinierende Bereich des europäischen Denkens dem englischen Leser zum ersten Mal vollständig zugänglich gemacht wird.

Nichtsdestotrotz wäre es ein Trugschluss, die Literatur als reine Fiktion und das tägliche Leben der Menschen als ausschliesslich real anzusehen. Wie die an Prof. Brigitte Boothes Lehrstuhl entwickelte Erzählanalyse JAKOB («JAKOB» ist ein Akronym, das sich von den Handlungen, Aktionen und den Figuren, Objekten ableitet), mit welcher sprachliche Selbstdarstellungen von Patientinnen und Patienten in der Psychotherapie analysiert werden können, zeigt, sind die Grenzen zwischen dem Sprachgebrauch in Literatur fliessend. Die Erzählungen in Psychotherapien sind aktiv gestaltete Reden mit Unterhaltungswert, die sich an kulturellen Erzählmustern orientieren und je nach Bedürfnis andere Formen annehmen. Analysiert werden sie unter anderem durch Morphologie- und Syntaxanalysen. Die Erzählanalyse JAKOB bildet ein passendes Schlusslicht, da Literatur und Psychologie sich in ihr die Hand reichen und ein nützliches Instrument ergeben, das im Bereich der Psychologie von grossem Wert ist.

[2] Bell, M. (2005). The German Tradition of psychology in literature and thought 1700-1840, London: Cambridge University Press

Zwei Fragestellungen bieten sich hier an: einmal die Stellungnahme von Schriftstellern und Dichtern zur Psychologie, zum anderen die psychologische Betrachtung literarischer Werke. Ein Satz wie «He was jung und she was freudened» bei James Joyce zeigt ebenso wie das «magische Theater» in Hermann Hesses «Steppenwolf» sehr deutlich, daß vor allem die Psychoanalyse und die anderen Schulen der Tiefenpsychologie die Aufmerksamkeit der Schriftsteller auf sich gezogen haben. Thomas Mann war mit Freuds Familie befreundet und hat in seinen späteren Werken (seit dem «Zauberberg») die Psychoanalyse ebenso aufgenommen, wie er sich in seiner Anfangszeit an dem Begriff der Degeneration orientierte («Buddenbrooks»).

Von der Antike bis ins Mittelalter und sogar bis zur Frühen Neuzeit wurde der Wahn mit der Schwarzgalligkeit, der Melancholie, in Verbindung gebracht. Noch in der Mitte des 17. Jahrhunderts betrachtete man den Wahn eher als ungegründete Meinung ohne unmittelbares Krankheitsbild. Erst in der Aufklärung sind Änderungen in der Begriffsdeutung zu registrieren. Einerseits wurde erkannt, dass Wahn und Wahnsinn nahe beieinander liegen und sogar ineinander übergehen, was schon Johann Gottfried Herder vermutet hatte; andererseits deutete Immanuel Kant den Wahn als nachhaltige Störung der Urteilskraft. Von dieser Definition ist es nur ein kurzer Schritt dahin, den Wahn, wie in der Mitte des 19. Jahrhunderts, als krankhaftes Phänomen zu deuten.

Da der Begriff des Wahnsinns in der Fachsprache der Psychopathologie im 19. Jahrhundert durch den Terminus „Geisteskrankheit“ ersetzt wurde, welcher unterschiedliche Krankheiten zusammenfasste wie Psychose und Schizophrenie, berücksichtigt die Arbeit auch diese beiden Krankheitsbilder sowohl aus medizinischer als auch aus tiefenpsychologischer Perspektive. Zum Zweck der literarischen Analysen im Hauptteil der Arbeit wurden die im Rahmen der Medizin festgelegten Krankheitssymptome der Schizophrenie aufgezählt sowie auch die allgemeinen Symptome des Wahnsinns.

In der Antike werden mehrere Formen des Wahnsinns unterschieden. Als positive Formen des Wahnsinns gelten dichterische Inspiration und Sehertum. Als negative Formen des Wahnsinns werden in der Antike die Krankheit der Melancholie beschrieben sowie auch die Mania oder Raserei, insbesondere die dionysische Raserei. Während sich die Melancholie oder Schwarzgalligkeit als eine Folge des Ungleichgewichts der Körpersäfte erweist, ist die Raserei im Unterschied zur Melancholie durch Wildheit, Aufgeregtheit und Hitzigkeit gekennzeichnet. Die Untersuchung des Wahnsinnsmotivs in der Weltliteratur hat es ermöglicht, die unterschiedlichen Funktionen des Wahnsinns in den verschiedenen Epochen der Weltliteratur herauszuarbeiten.

Als Höhepunkt des neuerwachten Interesses am Subjekt in der Renaissance gilt die Auseinandersetzung mit dem Wahn als spezielle Form des individuellen Menschseins bei dem englischen Dramatiker der Elisabethanischen Epoche William Shakespeare. Ihm gelingt es vornehmlich in seiner Dramatik, die menschliche Seele bis in ihre tiefsten Abgründe, bis zum Ausbrechen des Wahnsinns auszuloten. Jedoch geht er auch in seinen Gedichten auf einen Aspekt des Wahnsinns ein, indem er die wahnhaften Verstrickungen der Liebe, in all ihren Aspekten und Schattierungen schildert.

Im von der Vernunft geprägten Weltbild der Aufklärung erscheint der Wahnsinn als letzte Konsequenz ungezügelter Leidenschaften. Er ist Provokation des rationalistischen Denkens und Prüfstein der Vernunft schlechthin. Die allgemeine Angst vor Geistesgestörten, ihre Absonderung und Berichte über menschenunwürdige Zustände in Pflegeanstalten gaben Anlass zu gesellschaftskritischen Darstellungen. Erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kommt es zu einer Humanisierung der Behandlung psychisch Kranker durch den französischen Arzt Philippe Pinel in Paris und etwas später durch den britischen Arzt John Conoly in England. Im 19. Jahrhundert setzt allgemein eine Aufwertung des Wahnsinnsmotivs in der Literatur ein, das häufig mit jenem der künstlerischen Genialität verbunden wird. Der Wahnsinn dient der

Entfaltung neuer Erkenntnis- und Entfaltungsmöglichkeiten und der Steigerung von Kraft und Handlungsdrang. Demgegenüber nehmen aber auch die Beschreibungen von Figuren zu, die sich in beständiger Realitätsverweigerung in eine imaginäre Welt des Wahns einspinnen.
Der Wahnsinn wird mit dem Motiv des Doppelgängers verbunden, sowie mit jenem des wahnsinnigen Weltenschöpfers, der eine bösartige Weltverfassung geschaffen hat. Viele literarische Texte sind von dem Erleben eigener psychischen Krankheit geprägt.
Ende des 19. Jahrhunderts greift die Tendenz zur Studie eines Krankheitsbildes um sich. Beispielhaft erweisen sich dabei die Darstellungen von Emile Zola und August Strindberg, die das Zusammenwirken von Krankheit und anderen Faktoren wie Veranlagung und Milieu, die zum Zusammenbruch einer Figur führen, beleuchten. Der Wechsel im Spektrum der Geisteskrankheit wird daher durch die Aufnahme der Erblichkeit in die Pathopsychogenese herbeigeführt.

In der Literatur der Moderne werden vielfältige Aspekte des Wahnsinns verarbeitet. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts gelten die psychotischen Phänomene als Erfahrungen des modernen Subjekts schlechthin. Einige Autoren bemühen sich um realitätsnahe Simulierung des Wahnsinns in ihren Texten. Andere sehen den Wahnsinn als Folge von sozialer Misere oder sogar als Auswirkung der kapitalistischen Konsumgesellschaft. Im absurden Theater fungiert der Wahnsinn als Metapher für eine sinnentleerte Welt. In der amerikanischen Literatur der 1960er Jahre treten Autorinnen hervor, die ihre eigenen Krankheitserfahrungen literarisch verarbeiten. In der Nachfolge dieser Texte werden auch in der deutschsprachigen Literatur der 1970er Jahre eine Fülle so genannter Ego-Dokumente, fast ausschließlich von Frauen, verzeichnet, in denen ehemalige Patientinnen ihre psychotischen Krankheits- und Psychiatrieerfahrungen niederlegen.

Darüber hinaus entsteht im Rahmen der Antipsychiatriebewegung eine Vielfalt von Texten, in welcher die Psychotiker als kritische Instanz gegenüber der nur vermeintlich gesunden Normalität auftreten. Dabei wird der Wahnsinn deutlich aufgewertet. Er wird mit dem Motiv der Reise verbunden, indem er eine Reise ins Innere der Seele verkörpert, die zu bereichernden Grenzerfahrungen führen kann.

Der Wahnsinn kann aber auch mit dem Schema des Abenteuerromans oder sogar des Kriminalromans in Verbindung gebracht werden. Vermehrt wird der Wahnsinn, vor allem in der Frauenliteratur, zum Zweck der Gesellschaftskritik eingesetzt. Dabei weiten einige Texte, die schizophrene Symptome beschreiben, den Aspekt der Kritik sogar auf die nationalsozialistische Vergangenheit aus oder stellen Zusammenhänge zu der Ökologiebewegung und der Atomenergie her. In der deutschsprachigen Literatur der 1980er Jahre ist eine Stilisierung und Ästhetisierung des Wahnsinns zu verzeichnen.
Während sich das zweite Kapitel der Arbeit darum bemüht hat, die literarischen Funktionen des Wahnsinnsmotivs in den verschiedenen Epochen der Weltliteratur zu beleuchten, geht es im dritten Kapitel der Dissertation darum, anhand von literarischen Texten, die als typisch für eine literarische Bewegung oder Strömung betrachtet werden können, den Umgang mit dem Wahnsinn aufzuzeigen.

Die Untersuchung des Wahnsinnsmotiv in der deutschen Literatur hat ergeben, dass die älteste Darstellung des Wahnsinns in einem Abschnitt des *Iwein* von Hartmann von Aue zu finden ist. Dabei wurde in der Arbeit aufgezeigt, dass der Wahnsinn im Kontext der gesamten Romanhandlung in der einschlägigen Forschungsliteratur unterschiedliche Deutungen erfahren hat.

Aus der Perspektive der Tiefenpsychologie kann er als Emanzipationsvorgang gedeutet werden, aus religiöser Perspektive als eine Form der Gotteserkenntis, quellenhistorisch als Liebeskrankheit. Ordnet man Iweins Wahnsinn jedoch in den Kontext der mittelalterlichen Medizin ein, so wird deutlich, dass das scholastische Konzept der Melancholie auf den Text übertragen wird. Iweins Wahnsinn ist daher als ein durch eine Störung der Affekte

hervorgerufenes Ungleichgewicht der Körpersäfte, das zu einer Hirnerkrankung führt, zu verstehen. Geht man hingegen von dem Thema aus, das die Artusromane des Mittelalters bestimmte, nämlich die Auseinandersetzung der höfischen Gesellschaft als einer exklusiven und allgemeingültigen Kultur mit anderen, unzivilisierten Lebensformen, so kommt der Wahnsinnsepisode Iweins die Funktion zu, aufzuzeigen, dass durch die Bewältigung der Krankheit bzw. der Natur Ordnung und Sinn der Artuskultur wiederhergestellt werden können. Das einflussreichste Werk der Narrenliteratur der frühen Neuzeit, Sebastian Brants *Das Narrenschiff* führt die Metapher der Welt als Tollhaus in die deutsche Literatur ein mit der Funktion, scharfe Kritik an dem Zustand der Gesellschaft zu üben.

Zur Bewegung des Sturm und Drang und zur Klassik stellt Johann Wolfgang Goethe und Friedrich Schiller in den Mittelpunkt. Es konnte aufgezeigt werden, dass der Wahnsinn in Goethes Werk eine wichtige Stellung einnimmt, sei es als Leidenschaft, Ekstase und ungebändigtes Liebesgefühl in den *Leiden des jungen Werthers*, als Tragik des Künstlerdaseins im Drama *Torquato Tasso*, als geistige Verwirrtheit Gretchens in der Schlussszene des *Faust I* oder als komplexe Krankheitsbeschreibung, der auch ein Therapievorschlag folgt, am Beispiel eines Exkurses über den Einfluss der Medizin auf den Regimentsmedikus und Dramatiker Schiller wurde die enge Wechselbeziehung zwischen Medzinwissenschaft und Literatur aufgezeigt.

Schillers Abschlussarbeit, die er in der von dem Prinzen Karl-Eugen begründeten Karlschule unter dem Titel „Versuch über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen" vorlegt, verweist schon früh auf die Bedeutung der Psychosomatik in der Medizinwissenschaft, d. h. auf die enge Wechselwirkung zwischen Körper und Geist. Als erste und wichtigste literarische Frucht des Medizinstudiums gilt Schillers Erstlingsdrama *Die Räuber*, in welches die Thesen der Abschlussarbeit eingegangen sind. So wird das Drama im Grunde zu einer anthropologischen Studie mit literarischen Mitteln, zu einer Studie, in welcher der Arzt und der Dichter gleichermaßen den Menschen sezieren und als Ergebnis ihrer Dissektion die monströsen Charaktere der beiden feindlichen Brüder Karl und Franz Moor offen legen.

Der ungeahnte Aufschwung der romantischen Wahnsinns-Literatur wird am Beispiel Ludwig Tiecks, eines wichtigen Vertreters der deutschen Frühromantik sowie am Beispiel des Vertreters der zweiten romantischen Generation, Ernst Theodor Amadeus Hoffmanns, vorgeführt. Während Tieck den Wahnsinn seiner Protagonisten typisch für die frühromantische Generation vornehmlich zur Verwischung der Grenzen zwischen Außen- und Innenwelt einsetzt, z. B. in dem ersten Kunstmärchen der Romantik *Der blonde Eckbert*, thematisiert E. T. A. Hoffmann in seinem Werk den Wahnsinn als Nachtseite der Existenz und verbindet ihn mit dem Motiv des Doppelgängers oder des Künstlers als Verbrecher.

Die Beziehung zwischen Literatur und Psychoanalyse ist gegenseitig. Seit Sigmund Freuds Hinweis auf den Tagtraum-Charakter vieler Werke der Welt- auch deutschen Literatur haben sich vor allem Psychoanalytiker mit dem Zusammenhang zwischen der Lebensgeschichte eines Autors und den Gestalten seiner Werke befaßt. Während Freud noch die literarische Arbeit als Sublimierung auffaßte, haben andere Tiefenpsychologen (wie C. G. Jung) darauf hingewiesen, daß Kreativität eine ursprüngliche Leistung des Unbewußten sei. Umgekehrt beruht ein Teil der Faszination der Psychoanalyse darauf, daß zum Beispiel Freuds Krankengeschichten «sich wie Novellen lesen» («Studien über Hysterie»).

BIBLIOGRAPHY

1. Bark, Joachim/Steinbach, Dietrich/Wittenberg, Hildegard (ed.) (1989): *Epochen der deutschen Literatur*, Stuttgart: Ernst Klett.
2. Bark, Joachim/Steinbach, Dietrich (ed.) (2002): *Geschichte der deutschen Literatur von 1945 bis zur Gegenwart*, Leipzig: Ernst Klett.
3. Barner, Wilfried (coord.) (1994): *Geschichte der deutschen Literatur von 1945 bis zur Gegenwart*, München: Beck.
4. Baumann, Barbara/Oberle, Birgitta (1985): *Deutsche Literatur in Epochen*, München: Max Hueber.
5. Bell, M. (2005). *The German Tradition of psychology in literature and thought 1700-1840*, London: Cambridge University Press
6. Beutin, Wolfgang/Ehlert, Klaus și alții([5]1994): *Deutsche Literaturgeschichte. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Stuttgart. Weimar: J. B. Metzler.
7. Brant, Sebastian (2013): *Das Narrenschiff*, Wiesbaden: Marix.
8. Braunroth, Manfred (coord.) (1996): *Einleitung*, In: *Arbeitstexte für den Unterricht. Prosa des Expressionismus*, Stuttgart: Philipp Reclam jun., S. 5–27.
9. Hantel-Quitmann, W. (2005). *Liebesaffären: zur Psychologie leidenschaftlicher Beziehungen*. Giessen: Psychosozial Verlag.
10. Förster, Nikolaus (1999): *Die Wiederkehr des Erzählens. Deutschsprachige Prosa der 80er und 90er Jahre*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
11. Frenzel, Elisabeth ([5]1999): *Motive der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
12. Frenzel, Elisabeth ([9]1998): *Stoffe der Weltliteratur. Ein Lexikon dichtungsgeschichtlicher Längsschnitte*, Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
13. Freud, Sigmund (1999): *Das Unheimliche*. In: *Gesammelte Werke chronologisch geordnet, 14. Bd. Werke aus den Jahren 1925-1931*, vol. XII, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch, S. 227 - 268.
14. Michel, Christian/Novak, Felix (1991): *Kleines Psychologisches Wörterbuch*, erweiterte und aktualisierte Neuausgabe, Freiburg, Basel, Wien: Herder Freiburg im Breisgau.
15. Möller, Hans-Jürgen/Laux, Gerd/Deister, Arno ([3]2005): *Psychiatrie und Psychotherapie*, Stuttgart: Georg Thieme Verlag.

ASPECTS OF THE COMIC SITUATIONS IN THE LITERATURE OF P.G. WODEHOUSE AND ION LUCA CARAGIALE

George Costin Rusu
Assist. Lecturer, University of Medicine and Pharmacy "Carol Davila" Bucharest

Abstract: Our society repeats some models, some patterns, which literature has exemplified over the years in different forms. Two of the illustrious representatives are P.G. Wodehouse and Ion Luca Caragiale, writers who managed through their, sometimes sarcastic analyses, to render, with a lot of humour, human typologies and social concepts of nineteenth-century life, both of them writing masterpieces of national and universal literature. Our paper aims to analyze these typologies and situations from the point of view of the comic situations in which the characters are illustrated.

Keywords: satire, comic situations, sarcasm, human typologies, literature.

Comic situations, analysed and showcased through the lens of a satire of the society, make the universe of P.G. Wodehouse, the English author, best known for his humorous novels and short stories about the British upper class, and Ion Luca Caragiale, the Romanian playwright and writer, celebrated for his sharp social commentary and satirical portrayal of Romanian society. Analysing the similarities and differences between the two writers, help us better understand the British and Romanian societies at the time and also the way collective mind influences and creates social codes.

As a brief definition, we can say that the comic description of situations represents the aesthetic category that includes the aspects of a text that provokes the laughter of the receiver. For the realisation of the comic, a contrast is needed, between belonging, essence and means, but also between the plan and its results. As types of comedy that we encounter are: situation, language, morals, character, name, and, as forms of comedy – joke, irony and satire. This type of comedy is achieved through a series of twists and turns and finding surprising solutions to the conflicts that are presented in the action, recognizing in texts different typical schemes and ways well known in universal literature such as: confusion, coincidence, successive relationships, replacing someone by someone else, evolution, repetition, interference, inverse, progressive accumulation.

P.G. Wodehouse and Ion Luca Caragiale are both renowned for their distinct character creations, rich humour and social commentary, yet their contexts and styles vary considerably. Both writers are known for their sharp wit and keen insights into human behaviour and social norms. While they come from different cultural backgrounds—Wodehouse from early 20th-century England and Caragiale from late 19th to early 20th-century Romania—there are notable similarities and differences in their characters.

Both Wodehouse and Caragiale create distinct, memorable characters that often serve as vehicles for humour. Wodehouse's characters, like Bertie Wooster and Jeeves, are inept yet endearing. For example, Bertie's attempts to navigate high society while being blissfully unaware of the chaos around him provide a backdrop for much of the humour. In "The Code of the Woosters," Bertie's encounters with the various upper-class characters lead to misunderstandings that are humorous because of their absurdity.

Caragiale's characters often represent archetypes of Romanian society, such as the corrupt politician or the naive peasant. In "O scrisoare pierdută" (A Lost Letter), characters like Cațavencu are embodiments of societal flaws, his empty rhetoric highlighting the absurdity of political discourse.

One of the main themes deals with *Humour and Absurdity*. Wodehouse's humour often stems from the absurd situations his characters find themselves in, such as Bertie Wooster accidentally becoming embroiled in harebrained schemes while trying to avoid responsibility. For example, in "The Code of the Woosters," Bertie's attempts to help a friend leads to a comical series of misunderstandings involving a silver cow creamer and a dashing criminal.
Caragiale similarly employs absurdity, particularly in his plays like "O scrisoare pierdută" (A Lost Letter). Characters like the inept politician Ghiță Pristanda get entangled in ridiculous schemes that showcase their incompetence in navigating political machinations. In "O noapte furtunoasă" (A Stormy Night), the chaos that erupts from a simple visit turns into a farcical encounter filled with mistaken identities, leading to humorous conflicts among the characters.
Another theme showcases the *Exaggerated Follies*. Characters often have exaggerated traits. Bertie is, for example, the archetypal "fool" whose incapacity for practical decision-making leads him into humorous predicaments. The formidable Aunt Agatha represents the domineering maternal figure that Bertie both fears and tries to avoid at all costs.

Caragiale's characters often represent exaggerated social types. For instance, in "D'ale carnavalului" (Carnival Stories), characters like the scheming lawyer, the pretentious poet, and the inferior social climber reveal more about the social failings and pretensions of their time.
The *Social Commentary and Social Satire* in Wodehouse's series reflects on the British upper classes with a humorous lens. The character of Lord Emsworth in "Summer Lightning" is a comical representation of the idle nobility, obsessed with his pigs and totally out of touch with reality.

On the other hand, Caragiale criticises the Romanian bourgeoisie and the political elite through characters like the pompous political leader Zaharia Trahanache in "O scrisoare pierdută," who represents the ridiculousness of political pretensions and the lack of genuine leadership. Both authors provide a satirical lens on society and its conventions, poking fun at the absurdities of social norms, politics, and human behaviour.

The *Use of Dialogue* is the tool both authors rely heavily on in order to drive their humour and storylines. Wodehouse's characters have distinctive voices and often engage in rapid, witty exchanges, as seen in the back-and-forth banter between Bertie and Jeeves, where clever wordplay becomes a hallmark of their interactions.
Caragiale's works are similarly characterized by sharp dialogue, where characters frequently engage in verbose, ironic exchanges that reflect their social class and motivations. For instance, the dialogue in "O noapte furtunoasă" is filled with puns and clever repartee that enhance the comedy.

Both typologies and literary styles are *Beloved by the Public*, the two authors enjoying widespread popularity among readers during their lifetimes, making them household names in their respective countries. Wodehouse's 'Jeeves' series became immensely popular, with characters such as Jeeves being an iconic figure. People still quote the series, demonstrating his lasting appeal: "I could see that, like the earlier troubles of life, this was going to be one of those things where few are permitted success."

Caragiale's plays are routinely performed in Romania, highlighting his enduring status. His ability to capture the zeitgeist of his era resonates with audiences, as seen in the frequent references to his work in Romanian popular culture.

Both Wodehouse and Caragiale create characters that transcend their time through their focus on humour, social commentaries, and intricacies of human nature. Their insights into personal relationships, class, and the absurdity of life resonate with contemporary audiences, ensuring that their work remains relevant and their characters vivid. Whether it's Wodehouse's whimsical portrayal of the British upper class or Caragiale's sharp criticism of Romanian society, their creations continue to find new life within the framework of modern literary appreciation.

The enduring charm and relevance of the characters created by Wodehouse and Caragiale can be attributed to their rich characterization, timeless themes, and masterful comic techniques. Both authors excel at capturing the quirks of human nature, social dynamics, and the absurdities of everyday life. They explore universal themes such as love, ambition, class struggle, and the hilarity of human folly. Wodehouse's Bertie Wooster epitomises the charming but bumbling upper-class Englishman who often finds himself in ridiculous predicaments. His interactions with his unflappable valet, Jeeves, highlight issues of class and social expectations. Caragiale's characters, such as the scheming politician Dandanache, embody the absurdities of political life and ambition. Dandanache's pursuit of power reflects the timeless political maneuvering seen today, showing how much human behaviour remains unchanged over time. In Wodehouse's works, the humour is sophisticated yet accessible, relying on wit and wordplay. For instance, Bertie's musings often lead to comic misunderstandings with his wealthy friends, as when he describes one of his friends as having “a face that could melt butter.” The rich imagery and absurdity elevate the comedy, making it resonate with readers who appreciate clever humour.

Similarly, Caragiale's satire cuts deep into the social fabric of Romania. In plays like "O scrisoare pierduta," he uses comic situations to expose the incompetence and corruption of public officials. The character of the bumbling official is timeless; as one of the characters quips, "In this country, nothing is impossible, especially the impossible." This criticism of bureaucracy is still relatable in many societies today.

Wodehouse's and Caragiale's characters often exhibit flaws that readers can identify with, making them feel more human and relatable. Bertie Wooster is affectionate and well-meaning but frequently lacks common sense, leading him into amusing scenarios. His vulnerability and charm have led to a lasting connection with readers.

In Caragiale's works, characters like Zaharia Trahanache are marked by their contradictions. Zaharia's desire for status while navigating his mundane existence makes him relatable.

While Wodehouse's stories unfold in the English upper class and Caragiale's in Romanian society, the situations they depict—the pursuit of romance, the challenges of business, and the desire for social standing—are universally experienced. Wodehouse's crude and wealthy British milieu remains captivating due to its sheer eccentricity. The grand balls and quaint country houses still evoke nostalgia for romanticised social interactions.

Caragiale's focus on family drama and social conflicts provides insight into human relationships. The backdrop of Romania’s political climate, with its rich tapestry of cultural conflicts, parallels many contemporary societies facing similar divisions.

Together, they showcase the diversity in character creation while addressing universal themes of human nature and society, the *Cultural Context* being one of the major differences between them. Wodehouse's works are steeped in British culture and the social mores of Edwardian society. The humour relies heavily on class distinctions, sporting idioms, and the peculiarities of British aristocracy. Characters like Wooster and Jeeves navigate a world where class and leisure are paramount.

In contrast, Caragiale tackles issues more deeply rooted in Romanian societal and political struggles. His humour reflects a more critical attitude toward government and society, where characters often expose the consequences of corruption and incompetence in a post-Ottoman society.

Characters in Wodehouse's novels tend to experience minimal growth. The situations may change, but characters like Jeeves and Wooster remain fundamentally the same throughout their adventures. This creates a sense of a consistent world where the charm lies in their constancy.

Caragiale's characters often face moral or societal dilemmas that reveal deeper flaws or truths about themselves. For example, in "O scrisoare pierdută," the characters' desperate attempts to maintain their status often lead to disillusionment, showcasing a more complex interplay of personal ambition and systemic criticism.

Conflicts in Wodehouse's stories generally resolve happily, often through clever schemes or sheer luck, re-establishing the social order. In "The Inimitable Jeeves," misunderstandings and mishaps are resolved in a lighthearted manner, restoring the status quo with humorous outcomes.

In contrast, Caragiale's resolutions can be more cynical or reflective. Many of his plays do not conclude with clear solutions or triumph but rather emphasize the cyclic nature of societal flaws. Characters like Ghiță Pristanda often end up back where they started, reinforcing the idea that societal issues are pervasive and inescapable.

Wodehouse's characters often embody archetypes, such as the bumbling aristocrat (Bertie Wooster), the clever servant (Jeeves), and the romantic interests who contribute to the comic chaos. His works lean towards a farcical representation of English life.

Caragiale's characters tend to be more complex and nuanced, often reflecting the contradictions of human nature and social norms. His protagonists are frequently flawed individuals, such as the self-serving politician, which adds depth to his satire.

Wodehouse's tone is generally light-hearted and whimsical, maintaining a sense of charming absurdity throughout his narratives. The prose is often lyrical and playful, inviting readers into a fantastical world.

Caragiale's tone can be more biting and critical, reflecting the seriousness of his social criticism. While his works are humorous, they often convey a deeper sense of disillusionment with society, evident in his portrayal of corruption and moral ambiguity.

Wodehouse's works are often set in the interwar period and revolve around British aristocrats and their leisurely lifestyles. The themes generally include romance, friendship, and the absurdity of social conventions. The character of Jeeves serves as a quintessential upper-class servant, constantly outsmarting the well-meaning but foolish Bertie Wooster.

In contrast, Caragiale's works reflect the political and social turbulence of late 19th-century Romania. His themes often focus on the intricacies of political corruption and the challenges of national identity. Unlike Wodehouse, who maintains a focus on personal and individual foibles, Caragiale delves into the broader implications of social failure and the quest for a national character.

Wodehouse has enjoyed enduring popularity, particularly in English-speaking countries, often celebrated as one of the greatest comic writers of the 20th century. Conversely, Caragiale, while a foundational figure in Romanian literature, has faced a more complex legacy, influenced by the changing political landscape of Romania over time.

Wodehouse received critical acclaim even during his lifetime, praised by authors like George Orwell and John Updike. The timelessness of his works ensures that they are still read and adapted. Posthumously, Caragiale has become a symbol of Romanian literature, representing the complexity of national identity and the enduring struggle against absurdities in governance. However, his works may not resonate as universally as Wodehouse's due to their intrinsic ties to Romanian socio-political history.

P.G. Wodehouse and Ion Luca Caragiale, while both being masters of comedy in their respective cultures, have created distinct character typologies that reflect their unique styles and social criticism.

P.G. Wodehouse - Main Typologies

The Bumbling Aristocrat : Bertie Wooster

Bertie is a wealthy young man who is well-meaning but often clueless. He frequently finds himself in absurd situations, often due to his naive nature.

The Resourceful Butler : Jeeves

Jeeves serves as the quintessential valet, incredibly intelligent and able to devise intricate plans.

The Eccentric Aristocrat : Sir Roderick Glossop

Sir Roderick Glossop, a character in multiple Wodehouse stories, portrays the pompous and pretentious aristocracy.

The Overbearing Aunt : Aunt Agatha

She represents the traditional values of the British upper class, often applying pressure on Bertie to conform to societal expectations, creating comic tension in the narrative.

The Lovelorn Young Woman : Madeline Bassett

Often portrayed as a young woman in romantic entanglements, she represents the bright, witty female character who seeks love.

The Pompous Authority Figure : Sir Watkin Bassett

Sir Watkyn Bassett is a local figure in the magistrate's club, often portrayed as severe and uncompromising, particularly when dealing with Bertie's situations, the pompous magistrate who is often at odds with Bertie, usually due to misunderstandings or mistaken identities.

The Devoted Secretary : Gussie Fink-Nottle

Gussie is portrayed as the socially inept newt-fancier, whose attempts at romance and public speaking are embarrassing yet charming.

Ion Luca Caragiale - Main Typologies

The Corrupt Politician : Nae Cațavencu from "O Scrisoare Pierdută" ("A Lost Letter")

Cațavencu embodies the unscrupulous opportunism prevalent in political figures. His cunning nature is emblematic of Caragiale's criticism of Romanian society.

The Cynical Bureaucrat : Farfuridi

Farfuridi represents the ineffective and bureaucratic system that fails the common man. His character often embodies a mix of incompetence and self-importance.

The Social Climber : Zoe Trahanache

She symbolises the obsession with social status and the lengths to which people will go to maintain appearances in society.

The Political Opportunist : Agamiță Dandanache

In his play "O noapte furtunoasă" (A Stormy Night), characters like the politician Dandanache exhibit foolishness and opportunism.

While Wodehouse's characters are often light-hearted and joyous, focusing on their quirks and the humour of social situations, Caragiale's characters serve a more critical purpose, providing sharp commentary on the society of his time.

The vibrant characters created by P.G. Wodehouse and Ion Luca Caragiale remain popular due to their exploration of universal human traits, their sharp wit, relatable flaws, and the social dynamics they portray. These authors managed to encapsulate the essence of humanity in ways that transcend time and geography, making their works not just relics of literature but vital parts of our understanding of social life and personal identity today. The laughter and reflection elicited by Wodehouse and Caragiale continue to find resonance in modern readers, ensuring that their characters endure in fashion and vividness.

In summary, while Wodehouse and Caragiale share a penchant for humour and satire, their works differ significantly in cultural context, thematic focus, and characterisation.

Wodehouse's lighthearted narratives are set against a backdrop of British aristocracy, while Caragiale's sharp criticism reflect Romanian social and political realities. Through their distinctive styles and approaches, both authors offer rich and engaging insights into human nature and society.

BIBLIOGRAPHY

1. Caragiale, Ion Luca. *Opere, vol. I - II.* București : Editura Cartea Românească, 1937.
2. Lăzărescu, Gheorghe. *Caragiale, o lume într-o operă.* București : Editura Herg Benet, 2018.
3. Murphy, N.T.P. *The P.G. Wodehouse Miscellany.* Stroud, Gloucestershire: The History Press, 2015.
4. Ring, Tony and Geoffrey Jaggard. *Wodehouse in Woostershire.* Chippenham: Porpoise Books, 1999.
5. Usborne, Richard. *Plum Sauce: A P.G. Wodehouse Companion.* New York: The Overlook Press, 2003.
6. Wind, Warren Herbert. *The World of P.G. Wodehouse.* New York: Praeger Publishers, Inc., 1972.
7. Wodehouse, P.G. *P.G. Wodehouse: A Life in Letters.* Cornerstone, 2013.
8. Wodehouse, P.G. *Collected Works*. Delphi Classics, 2021.
9. Wodehouse, P.G. *The Most of P.G. Wodehouse.* Simon & Schuster, 2000.
10. Wodehouse, P.G. *The Best of Wodehouse: An Anthology.* Random House, 2007.
11. Wodehouse, P.G. *A Jeeves and Wooster Series Collection.* Arrow Books, 2008.
12. Wodehouse, P.G. *The Ultimate Wodehouse Collection.* Happy Hour Books, 2023.

TRANSLATION OF PAREMIOLOGICAL UNITS RELATED TO THE CONCEPT "WEALTH"

Inna Colenciuc
Lecturer, PhD, Free International University of Moldova

Abstract: The wisdom and essence of a nation are often reflected in paremiological units. Exploring them not only enhances language proficiency but also provides deeper insight into the mindset and character of people. Proverbs and sayings capture a nation's historical experiences, way of thinking, daily life, and cultural values, representing its unique national and cultural identity. By analyzing and comparing English and Romanian proverbs and sayings related to "wealth", we can broaden our linguistic knowledge, gain insights into historical events and traditions of both cultures, appreciate folk wisdom, and embrace common human values.

The selected paremiological units (60) are grouped according to the ways of their translation. The received data show that 60 % of the analyzed proverbs are rendered by analogue translation, 25 % - by equivalents, 6, 7 % - by antonymic translation, 5 % - by descriptive translation, 1, 3 % - by loan translation. The paremiological unists related to wealth are classified semantically into 7 groups: "The positive role of wealth", "Wealth is bestowed by God" "The secondary role of wealth in human life", "Wealth acquired in a dishonest way", "The harmful effect of wealth on people", "Wealth can easily be lost", "Wealth brings worries".

The evaluative characteristics of wealth in both languages have common characteristics. Among the coinciding characteristics: negative - greed, haste, non-compliance with laws, lack of moral principles; positive - absence of such qualities as greed, motivation to activity, happy family, health, good fame and honor, lacking fear of loss of material possessions.

Keywords: Paremiology, paremiological unit, proverb, linguaculturology, linguacultural approach, semantic classification, SL (source language), TL (target language), concept "wealth"

Paremiology represents the expressive layer of the language system, storing observations, thoughts and ideas of people about the world, their way of life, traditions and customs. It reflects the spiritual and moral values of the people, ethical norms of human interaction in the family and society.

Paremiology is considered by some scholars as a special type of phraseology (N. Shansky, A. Kunin, A. Nazarian). They define "paremiological units" as stable expressions that represent complete sentences of didactic content, namely: proverbs aphorisms, maxims and other sayings, the main purpose of which is a concise figurative verbal reflection of traditional views and values inherent in a certain nation [16, p. 261].

It should be noted that a number of researchers exclude paremiological units from the phraseological fund of the language, taking into account the functional isolation of phraseologisms in sentences, while paremiological units, being a special genre of folk art, convey an isolated thought in the text. American linguist Edward Sepir argues that proverbs are special units of language, which have a cumulative property and reflect the main events, trends, changes and phenomena occurring in society, represent the key to understanding the character of a particular nation [10, p. 29].

From a semiotic point of view, Lous Hjelmslev defines a proverb as a "sign integrating an expression and a content plane [8, p. 45].

The view of proverbs as signs of a specific ethnic group is central to linguaculturology. From a linguacultural perspective, the proverb is regarded as an autosemantic one-sentence

precedent text (i.e representative, traditional, culturally significant text embodying a certain cultureme and message) [13, p.18].

Linguoculturology as a new interdisciplinary area of humanitarian study appeared at the end of the 20th century. A unified approach to the study of language and culture is a topical field of modern linguistics. "Linguistic and cultural studies are the source of new knowledge about the peculiarities of the culture of particular people, their mentality, traditions and way of life" [6, p.21]. This idea finds reflection in the work on linguistic culturology written by Moldovan scholar Elena Dragan. Linguoculturology is now a rapidly expanding field of research, attracting a great number of scholars. Knowledge, wisdom and experience found their vivid reflection in the paremiological collection of the language. We adhere to this approach for the comparative analysis of proverbs in English and Romanian.

Notable German proverb scholar Wolfgang Mieder defines paremiological units as short, generally known sentences of the folk that contains wisdom, truths, morals, and traditional views in a metaphorical, fixed and memorizable form and that are handed down orally from generation to generation [9, p. 18].

Proverbs and sayings are also studied from the standpoint of cognitive linguistics as a reflection of the mentality of the people, as E. Mezentseva writes: "The proverbial mentality is not the mentality of the language, but the mentality of the people, or rather, of certain social groups of the people reflected in the proverbial fund" [15, p. 23].

Wealth is regarded as an extremely sensitive area of human activity. It is an emotionally colored topic that is widely discussed on an interpersonal level, in the media, on the Internet and in fiction. „Wealth" is defined in dictionaries as „abundance of money and material values"[2]. The concept „wealth" reflects the system of values contained in the world picture of native speakers, therefore, this concept is of interest to study from the point of view of various sciences, including linguistics. The study of linguistic units representing the concept of „wealth" belongs to the sphere of linguocultural studies and semantics.

In fiction we can often find the so-called rags-to-riches stories. The "Forbes" magazine extends its circulation by publishing annual ratings of the top ten or top hundred persons of the world. Millionaires, financial consultants and prominent economists give lectures to the public on how to earn and save money, and receive high profits. Moreover, economic crises break one after another in an inevitable succession, businesses go bankrupt, and yesterday's "deep pockets" become shallow, preferring to be not mentioned nor give any interviews on their new situation and state of affairs [3, p. 159].

60 English paremiological units selected for the analysis. It should be noted that these proverbs reveal evaluative characteristics of wealth in both English and Romanian languages. The given paremiological units are grouped according to the ways of their translation.

1. The most numerous group (36 paremiological units) deals with analogue translation. An analogue is such a paremiological unit that is equivalent to the English one in meaning, but differs partially or completely in imaginary. We should preserve the figurativeness, expressiveness and the emotional coloring of SL (source language) though the images can in the TL (target language) be changed.

Analyzing the first example, we observe that idea of the paremiological unit is rendered, although the comparison in the English language is not kept:

En: *Abundance, like want, ruins many.*

Ro: *Bogăția strică omenia [7].*

The given proverb has a negative connotation, it is used to express the idea that too much money can lead to vices, which ruin people. The same message is expressed by the proverbs:

En: *Plenty brings pride* and *Riches can bring arrogance [12].*

Ro: *Bogăția strică pe omul slab [5].*

Rich people have long been considered greedy in literature and art. Naturally, in modern society, greed among the wealthy is largely a stereotype. There are paremiological units in the English language that are used to say that bountifulness brings lust. Here is the one that is rendered in the Romanian language by analogue:

En: *Prosperity lets go the bridle.*

Ro: *Belsugul aduce desfrânare [7].*

SL and TL proverbs differ in imagery and expressiveness.

In addition, there is a proverb in the English language that is used to imply the idea that *many wealthy or successful people have acquired their wealth or success through immoral or* unethical means:

En: *Where there's muck there's brass.*

Ro: *Noroiul și banii merg împreună [7].*

One more paremiological unit is used to express the same thought that: money or other property acquired dishonestly does not bring long-term and lasting joy. TL proverbs differ in the images used:

En: *Ill gotten wealth never thrives [12].*

Ro: *Averea cu înselăciune câstigată, scade/ Averea cu rea-credință nu aduce folos [5].*

A couple of proverbs and sayings reflect the lack of moral the principles of the rich. Here are examples of analogue translation:

En: *An ass is but an ass, though laden with* gold.

Ro: *Un măgar încărcat cu aur va urca pe acoperișul castelului [7]*

As it can be seen, in the TL we have grammar transformation in the use of tenses, Present in the English language and Future in the Romanian, however the imagery is not changed.

To convey the message that that a fool is still a fool even if he/ she has money, in the English language there is a proverb that has an analogue in the Romanian language: *An ass is but an ass, though laden with* gold - *Cât de mult să împodobești cu aur si cu argint pe cel mai frumos măgar, tot măgar se socotește [7].* As for the way of translation, here we can speak about partial coincidence.

The following example of the paremiological unit stresses the secondary role of wealth in people's life:

En: *A covetous man serves his riches, not they him [12].*

Ro: *Nu scumpul stăpânește banii, ci banii stăpânesc pe scump [5].*

The English proverb suggests that the meaning of your life is not measured by your wealth; the Romanian one renders the same idea, although the imagery differs.

To convey the idea that *wealth consists not in having great possessions, but in having few wants, the following proverb is used:*

En: *The greatest* wealth *is contentment with a little.*

Ro: *Fericit acela care se mulțumește cu puțin [7].*

However, with so many negative connotations, there are also proverbs with positive characteristics. To expresses the idea that sufficient money, or the promise of it, will allow the possessor of it to do anything he/she wishes, in the English language there is a proverb:

En: *A golden key can open any door [12].*

Ro: *Aurul e cheia ce merge la toate încuietorile [5].*

The same as in the case with the previous example, the SL and TL paremiological units make use of different images. However, it should be mentioned that in the Romanian language there is a fool equivalent of this proverb: *Cheia de aur deschide toate ușile (portile) [5].*

Our next example highlights the idea that *one's good reputation is worth more than money*:

En: *A good name is better than riches [4].*

Ro: *Omenia-i mai bună ca avuția [5].*

The proverb under consideration also has another analogue in the Romanian language, where repetition is used, and "riches" is replaced by "aurul": *Numele bun e mai bun ca aurul [5].*

In the English language there are several paremiological units, which convey the idea that if you have money, you can do everything you want. Here is one of them:

En: *All things are obedient to money.*

Ro: *Cu* bani *faci toate [7].*

The same message in embodied in the following proverb: *He that has* money *has what he wants [4].* It has several analogues in the Romanian language: *Cine are bani are de toate/ Cu bani cumperi si brânză de iepuri/ Cu bani găsești și lapte de pasăre [5].* It should be noted that TL proverbs are more emotionally colored and expressive.

In the English language, there are synonyms to the proverbs mentioned above:

En: *Money commands all/ Wealth will do anything .*

Ro: *Cu bani faci toate [7].*

Having money indicates the presence of friends and connections. This idea is reflected in following proverb s: *Everyone is akin to the* rich *man [12],* which has analogous paremiological units in the Romanian language: *Bogatului i se aratã multe rude. / Cu bogatul fiecare voieste sã fie rudã [5].* There is a similar proverb in the English language that expresses the idea that *it is a lot easier to be a good friend with someone if you are not struggling financially: He that has a full purse never wanted a friend - Banul își câstigă prieteni [7].* As it can be noticed, the images in the SL and TL differ, thus we deal with analogue translation or partial coincidence.

There are also paremiological units that are used to imply the idea that having money or wealth can open opportunities for further financial gain such as through investment or other financial ventures. Let us analyze one of them:

En: *Money begets money.*

Ro: *Banul la ban trage [7].*

To render this proverb in the TL, the translator resorted to analogue translation, as it differs in the way of presentation, in the Romanian language he have the repetition of the word „ban".

In the English language, there is the synonym to this paremiological unit: *Money draws money [12],* which is translated into Romanian the same way: *Banul la ban trage [5].* It can be considered full coincidence or translation by equivalent.

After analyzing the research data, we can conclude that both languages contain similar proverbs, indicating that money and wealth are the driving force of the society. Here is the example of analogue translation:

En: *Money makes the world go round [12].*

Ro: *Banul e o mică roată ce-nvârtește lumea toată [5].*

The proverb implies the idea that money is so important that even ordinary events could not happen without it. As it can be seen, the paremiological unit in the Romanian contains a metaphor that differs in the figurativeness, expressiveness and the emotional coloring

To convey the idea that a person who has no debts is considered rich, the proverb *He who pays his debts begins to make a stock [4]* is used. In the Romanian language there are two analogous paremiological units: *Bogat e cel fără datorii* and *Cine nu e dator e destul de bogat [5].*

To show the harmful nature of money, the following English proverb is used: *Money is the root of all evil - Banul este ochiul dracului [7].* Although the proverbs in both languages reflect the idea that the love of money or an excessive focus on wealth can lead to negative

outcomes, such has greed, selfishness, and unethical behavior, in the Romanian language the imagery and expressiveness are brighter.

2. The second group comprises the paremiological units rendered by the method of equivalent translation. To this group are referred the proverbs of different structure which are met in most European languages – the international proverbs that have equivalents in other languages. Among the proverbs selected for analysis there are 16 English paremiological units that have the direct equivalents in the Romanian language.

The proverb "*A heavy purse makes a light heart [7]"* is used to suggest that having a lot of money or financial security can relieve worries and bring happiness and peace of mind. It has a direct equivalent in the Romanian language: *Punga grea face inima usoară.*

Better be born lucky than rich [4] is the paremiological unit, which means that if you are born rich, you may lose your money, *but if you are born lucky, you will always get what you need or want just by chance.* Its Romanian equivalent is *Este mai bine să te naşti norocos decât bogat [5].*

The English biblical paremiological unit *God blesses the righteous with wealth [12]* and its Romanian equivalent *Dumnezeu îi binecuvântează pe cei drepți cu bogăție [5]* suggest that righteous rich see their wealth as blessing from god.

The biblical proverb in the English language *The Lord normally bestows wealth by hard work, frugality, and saving has* the direct equivalent in the Romanian language: *În mod normal, Domnul dăruiește bogăția prin muncă grea, frugalitate și economisire [7]. The meaning of this paremiological unit is that the goodness of hard work leads to wealth.*

Another example of equivalent translation also deals with the paremiological unit that can be found in the Bible:

En: *Wealth comes from the Lord.*

Ro: *Bogăția vine de la Dumnezeu [7].*

In the Romanian language there is another version of this proverb: *Bunăstarea vine de la Domnul [5].*

The idea that being virtuous is not compatible with being greedy is reflected in another proverb related to religion:

En: *You cannot serve* god *and mammon*

Ro: *Nu puteți să slujiți lui Dumnezeu și lui Mamona [7].*

There are equivalents of this paremiological unit in many European languages, including the Romanian.

In the SL we can find one more example of the proverb, which has an equivalent in the TL:

En: *Plenty is no plague.*

Ro: *Abundența nu este o ciumă [7].*

This paremiological unit is used to say that having an abundance of something is *not a* bad thing.

To imply the idea that a person who has money worries a lot, the following English proverb is used *Riches bring care and fears [4],* whose Romanian equivalent is *Bogația aduce griji și teamă [5].* It should be noted that in this example there are grammar transformations (singular-plural form of noun): "care" – "'griji" and "fears" – "teamă".

Another example expresses the idea that a wealthy person may have a sense of superiority, self-importance, or entitlement:

En: *Riches can bring arrogance.*

Ro: *Bogăția poate aduce aroganță [7].*

In both languages there is a proverb which is used to express the idea that wealth gives freedom:

En: *Riches have wings [4].*

Ro: *Bogăția face aripi [5].*

In this example, we can observe grammar transformation (plural-singular form of noun "riches" – "bogația".

Our next example of equivalent translation is the following:

En: *The wealth of fools will not last [12].*

Ro: *Bogăția proștilor nu va dăinui [5].*

It depicts the futility of the belief that *wealth can* secure prosperity or a good life.

The paremiological unit *Wealth has limited value [12]* conveys the idea that there are other values in life besides wealth. It is translated into Romanian with the help of direct equivalent *Bogația are valoarea limitată [5].*

The following English proverb and its Romanian equivalent are used to say that you can easily lose your money:

En: *Wealth like water came and went.*

Ro: *Bogăția ca apa a venit și s-a dus [7].*

In our list there is a proverb, which emphasizes that honesty is more important than wealth:

En: *Wealth that you get by dishonesty will do you no good, but honesty can save your life [12].*

Ro: *Bogăția pe care o obții prin necinste nu-ți va aduce nimic bun, dar onestitatea îți poate salva viața [5].*

3. The third group includes 4 English paremiological units that translated into Romanian by the use of antonymic translation. By antonymic translation, we mean a kind of grammatical and lexical transformation which substitutes an affirmative construction for a negative one or vice versa with some accompanying lexical change, usually substituting an antonym for the original word [11].

Let us analyze the first example that suggests that good is the man who is not spoiled by wealth:

En: *He is a good man whom fortune makes better.*

Ro: *Bun este cel care nu este răsfățat de bogăție [7].*

As it can be noticed, in the SL the proverb is affirmatative, while in the TL – negative, the Romanian word „răsfățat" can be considered the contextual synonym to the English word „good".

To highlight the idea that *wealth does not consist in having great possessions, but in having few wants, in the English language there is the proverb He is rich enough that wants nothing [12].* In the Romanian language, the same message is embodied in the proverb used in the negative form: *Fericit acela care se mulțumește cu puțin [5].*

Antonymic translation can be exemplified by the following paremiological units:

En: *Ill-gotten gains never prosper.*

Ro: *Averea cu înselăciune câstigată, scade [7].*

The proverb is used to convey the idea that money or other property acquired dishonestly does not bring long-term and lasting joy. In the Romanian language, the same idea can be rendered by the use of analogue: *Averea cu rea-credință nu aduce folos [5].*

The proverb *Ill-gotten gains never prosper has a synonym in the English language Ill gotten wealth never thrives [12];* it is translated into Romanian the same way: *Averea cu înselăciune câstigată, scade [5].*

The fourth example of antonymic translation expresses the idea that sufficient money, or the promise of it, will allow the possessor of it to do anything they wish:

En: *No lock will hold against the power of gold.*

Ro: *Aurul deschide raiul [7].*

4. The group provides 3 examples of descriptive translation. Descriptive translation conveys the meaning of the English proverb with a free word combination. This method is used when no equivalent or analogue is available in Romanian and loan translation may cause misunderstanding or literalism.

Let us analyze the first example:

En: *A great fortune is a great slavery.*

Ro: *Bani în plus înseamnă griji suplimentare [7].*

The English proverb is used to convey the idea that having a significant fortune or immense wealth can often result in a loss of freedom, as it comes with numerous obligations, responsibilities and dependencies that is why the metaphor "slavery" is used, in the Romanian the stylistic device is not preserved.

The second example of descriptive translation is as follows:

En: *Contentment is the great wealth*

Ro: *Fericit acela care se mulțumește cu puțin [7].*

The idea of this proverb is that *wealth consists not in having great possessions, but in having few wants. As it can be noticed* the figurativeness of the English proverbs is more expressive than the explanatory translation in the Romanian version which is, in fact, a simple expression and does not possess imagery. Thus, we can make a conclusion that the descriptive translation is tied up with some losses. These are the lack of stylistic color and expression.

The last example from this group is represented by the following paremiological unit:

` En: *Muck and money go together [4].*

Ro: *Bogăția poate fi obținută doar prin mijloace necinstite.*

The proverb is used to imply the idea that *many wealthy or successful people have acquired their wealth or success through immoral or* unethical means. The Romanian translated version does have stylistic color and expression.

5. We have found only one example of loan translation. It is used when the main purpose of the translator is to retain the figurativeness and to stress the imaginary used in the English original and when the expression cannot be rendered in any other way by means of equivalent or analogue [11]. Here is the example:

En: *Money greases the axle [4]*

Ro: *Banul e o mică roată ce-nvârtește lumea toată [5].*

The given proverb is used to convey the idea that money is so important that even ordinary events could not happen without it. As it can be noticed, in the Romanian version the figurativeness of the original is retained.

The received data show that 60 % of the analyzed proverbs are rendered by analogue translation, 25 % - by equivalents, 6, 7 % - by antonymic translation, 5 % - by descriptive translation, 1, 3 % - by loan translation.

The analyzed proverbs can be classified semantically; the following groups have been identified:

<u>The positive role of wealth:</u> *A* gold*en key can open any door; A heavy purse makes a light heart; All things are obedient to money; An ass loaded with gold climbs to the top of the castle ; As long as I am* rich *reputed, with solemn voice I am saluted; He is wise that is* rich; *He that has a full purse never wanted a friend; He that has* money *has what he wants; Money begets money; Money commands all; Money draws money; Money greases the axle; Money makes the world go round; Money will do anything; Much will have more; Plenty is no plague; Riches have wings; Rich folk have many friends [4];*

<u>Wealth is bestowed by God</u>: *God blesses the righteous with wealth; The Lord normally bestows wealth by hard work, frugality, and saving; Wealth comes from the Lord; Wealth has limited value [12];*

The secondary role of wealth in human life: *A good name is better than riches; An ass is but an ass, though laden with* gold*; Better be born lucky than rich, Contentment is the great wealth; Everyone is akin to the* rich *man; He who pays his debts begins to make a stock; The greatest* wealth *is contentment with a little; The rich are rather possessed by their* money *than possessors; Wealth that you get by dishonesty will do you no good, but honesty can save your life; Wisdom is better than wealth [4].*

Wealth acquired in a dishonest way: *Ill-gotten gains never prosper; Ill gotten wealth never thrives; Muck and money go together; No lock will hold against the power of gold; Where there's muck there's brass [7].*

The harmful effect of wealth on people: *Abundance, like want, ruins many; A covetous man serves his riches, not they him; Money is the root of all evil; Plenty brings pride; Prosperity lets go the bridle; Riches can bring arrogance; Wealth makes worship; You cannot serve* god *and mammon [4].*

Wealth can easily be lost: *The wealth of fools will not last; Wealth like water came and went [12].*

Wealth brings worries: *A great fortune is a great slavery; Much coin, much care [7].*

Summing up, we can make a conclusion that the evaluative characteristics of wealth in both languages have much in common. Among the coinciding characteristics of wealth are greed, haste, non-compliance with laws, lack of moral principles (dishonesty, shamelessness, humbleness, etc)**.** We can also state that availability of similar equivalents and literal analogues in Romanian and English proverbs about wealth indicate that, despite the difference in worldview and the belonging of languages to different groups, Romanian and English linguistic cultures have common features.

BIBLIOGRAPHY

1. BAKER M. *In Other Words: A Course Book on Translation*. London: Routledge Group, 2011, 317 p.
2. *Cambridge Online Dictionary.* Available at: www. dictionary. cambridge. org. [Accessed on 9 February, 2025].
3. COLENCIUC, I. *Aspecte syntagmatice și paradigmatice ale câmpului funcțional-semantic "bani" în limbile engleza, româna și rusa.* Teza de doctor în filologie. Chișinău, 2023, 262 p.
4. *Collection of English Money Proverbs*. Available at: http://grdspublishing.org/ [Accessed on February 20, 2025].
5. *De la lume adunate. Proverbe româneşti*. Chişinău: Hyperion, 1992, 143 p.
6. DRAGAN, E. *Cultorologia lingvistică.* Bălți: Universitatea de Stat „ Alecu Russo", 2010, p. 8, 210 p. ISBN: 978-9975-4038-1.
7. FLONȚA T. *A Dictionary of English and Romanian Equivalent Proverbs.* Scotts Valley: CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017. 184 p.
8. HJELMSLEV Louis. *Outline of Gloseosemantics.* Copenhagen: Nordisk, 1997, 141 p.
9. MIEDER W. *Proverbs: A handbbook.* Westpork: Greenwood Press, 2004, 304 p.
10. SAPIR E. *Language: An Introduction to the Study of Speech*. San Diego, CA: Harcourt Brace & Company, 2002, 125 p.
11. SHVEITSER A. *Lectures on the Theory of Translation.* Available at: http://planeta.gramota.ru/al-23.html [Accessed on 26 February, 2025].
12. *The Dictionary of Modern Proverb.* New Haven Connecticut: Yale University Press, 2012. 312 p.
13. WHIITING B. Proverbs, Sentences and Proverbial Phrases. Cambridge: Massachusetts: Harvard University Press, 2014. 784 p.
14. КУНИН, А. В. *Фразеология современного английского языка.* Москва: Книга по требованию, 2012, 381 с. ISBN: 5-87905-042-4.
15. МЕЗЕНЦЕВА Е.А. *Пословичный фонд языка как фрагмент языкового сознания этноса.* В: Вестник КазНУ №2, 2005, сс. 23-26.
16. НАЗАРЯН, А. Г. *Фразиология современного французского языка.* Москва: Книга по требованию, 2021, 288 с. ISBN 978-5-458-28143-0.
17. ПЕРМЯКОВ Г. Л. *Основы структурной паремиологии.* Москва: Восточная литература, 1988, 235 с.
18. ШАНСКИЙ, Н. М. *Лексикология современного русского языка.* Москва: Просвещение, 1972, 334 p.

THE EVOLUTION OF CHANGES IN THE ORTHOGRAPHIC, ORTHOEPIC AND MORPHOLOGICAL DICTIONARY

Adriana-Elena Geantă
Lecturer, PhD, National University of Science and Technology „Politehnica" Bucharest, University Center of Pitești

Abstract: *The objective of this article is the orthographic, orthoepic and morphological modifications introduced in the three editions of the Orthographic, Orthoepic and Morphological Dictionary of the Romanian language. In carrying out the study, I started from the necessity and importance of the complete knowledge of the novelties that concern the writing, pronunciation and morphology of the words existing in the current Romanian language, observing the impact that the use has on the establishment of the norms of the Romanian language. The new orthographic rules appearing in the last edition of the Orthographic, Orthoepic and Morphological Dictionary must be accepted by all Romanians, but there are not a few who declare themselves dissatisfied with them. Personally, I recommend to any speaker the use of these scientific works that help us apply correctly to the words of the Romanian language, the rules of orthography (correct writing), orthoepic (correct pronunciation) and morphological (changing the shape of words to mark grammatical values) consecrated especially through literary use.*

Keywords: orthography, orthoepy, norm, modification, usage

Prima ediție a Dicționarului Ortografic, Ortoepic și Morfologic (DOOM) a apărut în anul 1982, la Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, ediția a II-a, „revăzută și adăugită" a dicționarului - DOOM^2 - a apărut la inițiativa președintelui Academiei Române, Eugen Simion, la 15 iunie 2005, iar ediția a III-a - DOOM^3 - a dicționarului a apărut în 2022, fiind publicat de Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan-Alexandru Rosetti" al Academiei Române.

Dicționarul se adresează tuturor celor care doresc să se exprime corect, cu alte cuvinte este destinat tuturor celor care vor să se exprime, în scris și oral, în conformitate cu normele lingvistice și literare actuale. elevilor, studenților, profesorilor, autorilor de manual și alte cărți, profesioniștilor din presa scrisă și audiovizuală, traducătorilor și publicului larg.

DOOM^2 are drept obiectiv principal „prezentarea și aplicarea la cuvintele limbii române a regulilor ortografiei oficiale actuale și a normelor de ortoepie și de morfologie consacrate, în cea mai mare parte, prin uzul literar - care este aspectul cel mai îngrijit al limbii române." (DOOM, 2005, p. XI.)

DOOM^2 conține peste 62.000 de cuvinte, cu 2.500 de cuvinte mai mult decât prima ediție. Această ediție a adus modificări de interpretare la cca 3.500 de cuvinte; cuvintele noi și cuvintele modificate sunt marcate printr-un semn distinctive astfel: cuvintele nou introduse sunt marcate printr-un asterisc (*), iar cuvintele modificate sunt marcate prin semnul exclamării (!).

DOOM^3 conține aproximativ 64.500 de cuvinte. Sunt înregistrate „3000 de modificări la intrări deja existente, marcate prin semnul exclamării (!), iar peste 3600 de cuvinte noi sunt marcate printr-un plus (+)." (DOOM, 2022, p. 10) Aceste modificări s-au produs pe fundalul unor spectaculoase transformări sociale, politice, economice, culturale etc., dar, în primul rând, tehnologice.

Răspândirea internetului și a consecințelor acestuia prin numeroase și diverse modalități de comunicare umană a condus la schimbarea lexicului, în primul rând, precum și la răspândirea unor forme care, până odinioară, aveau statut de normă în limba română. Este

un fenomen normal ca orice limbă să ţină pasul cu schimbările din societate şi cu progresul tehnologic. „Ediţia a treia a *Dicţionarului ortografic, ortoepic şi morfologic al limbii române* este doar oglinda realităţilor lingvistice de la acest moment şi utilizarea corectă a limbii române este expresia respectului faţă de această moştenire spirituală şi faţă de noi înşine/însene”, se spune într-un articol pe *destepti.ro* (https://destepti.ro/doom3-dictionarul-ortografic-ortoepic-si-morfologic-al-limbii-romane-editia-2022-64-000-de-cuvinte-3-500-de-cuvinte-noi-3000-de-modificari/ accesat 3 martie 2024).

Totodată, trebuie să menționăm că schimbările efectuate în noul dicționar nu presupun o reformă ortografică, ortoepică sau morfologică, ci doar ajustarea la noile realități: „Nu este vorba de o reformă ortografică, afirmă coordonatoarea noii ediții a DOOM, normele de bază nefiind modificate, ci, în general, de modificări punctuale, afectând, este drept, uneori, și anumite serii.” (Ofițeru, 2021, p. 17 disponibil la https://romania.europalibera.org/a/like-fake-news-gay-dictionardoomradulescu/31578857.html?fbclid=IwAR3OZiq8f48Za9ikRemiiiJxesqrxonqGSkmz6GGRq9mE2FVlLlRVdhH2E0, accesat 22 februarie 2025).

După apariția DOOM [2] a urmat o reacție mai mult de dezaprobare a noilor modificări, deși și atunci, ca și acum, acestea au fost făcute sub presiunea uzului și a consecințelor evoluției limbii. Chiar și cei care sunt departe de domeniul lingvistic și-au spus punctul de vedere, adesea bazat pe zvonuri sau pe o cunoaștere aproximativă a normelor limbii. Evident, au fost și unele critici justificate, pe care, în noul dicționar, autorii le-au luat în considerare: „Autoarele au ținut cont de reacțiile apărute între timp, de observațiile critice, întrebările și sugestiile cititorilor, de studiile specialiștilor asupra dinamicii limbii, bazate pe chestionare și statistici.” (Molea,V.,2022, p. 149, disponibil la https://limbaromana.md/index.php?go=articole&n=4296 accesat 3 martie 2024)

O noutate în ediția actuală a dicționarului, față de cele precedente, este faptul că au fost eliminate multe variante ale cuvintelor, întrucât, așa cum relevă Ioana Vintilă-Rădulescu, coordonatoarea ediției în cauză, „tendința este către o limbă cât mai normată; lumea vrea să știe cum se spune exact așa, și nu altfel.” (https://romania.europalibera.org/a/like-fake-news-gay-dictionar-doom-radulescu/31578857.html , accesat 3 martie 2024).

De asemenea, au fost introduse multe împrumuturi, majoritatea fiind anglicisme, dar sunt prezente multe alte elemente lexicale derivate, create pe teren propriu, lucru care a fost considerat nejustificat, considerând că este trădată limba română. Astfel, sunt introduse multe împrumuturi, destul de frecvente în uzul oral, în primul rând, dar și în cel scris, cu precădere în mass-media, care, se știe, sunt un vehicul perfect de răspândire a tot ce este nou în limbă. Desigur, așa cum era de așteptat, cele mai multe neologisme/împrumuturi sunt de origine engleză, cele care reflectă domenii precum tehnologiile informaționale: *delete, e-mail, audiobook, bitcoin, selfie, a updata, a upgrada, hacker, browser, cookie* etc., modă, turism și alte segmente ce țin de aspectul social, economic, cultural: *hairstylist, low cost, brand, shopping center, showbusiness, voucher, take away, best of, fast-food, fresh, check-in, cache, Black Friday, hand-made, bullying, antibullying* etc., precum și multe cuvinte noi din domeniul mijloacelor de informare în masă: *blog, blogging, breaking news, fake, fake news, flyer, news alert* etc.

Cu referire la împrumuturi, coordonatoarea dicționarului atenționează asupra faptului că „aceasta nu înseamnă că recomandăm toate anglicismele înregistrate în DOOM ediția a treia, mai ales când dublează cuvinte sau expresii românești. Le-am inclus, susține cercetătoarea, pentru a consemna grafia lor corectă, precum și pronunțarea lor cu mijloacele limbii române, dar cât de cât apropiată de cea din engleză.” (Molea, V., 2022, p. 150, disponibil la https://limbaromana.md/index.php?go=articole&n=4296 accesat 3 martie 2024).

În cele ce urmează voi prezenta câteva modificări pe care, personal, le consider relevante, însoţite de câteva exemple, principalele modificări introduse în DOOM**3** faţă de ediţiile anterioare ale dicţionarului (DOOM**1** și DOOM[2]).

La unele cuvinte în DOOM[2] se admit variante accentuale literare libere (indicate în *Dicţionar* în ordinea preferinţei), cu unele deosebiri faţă de DOOM[1], de exemplu: *ántic - antíc, acatíst - acátist, aló - álo, agrișă - ágrișă, anóst - ánost, aoléu - áoleu, axílă - áxilă, búldog - buldóg, candíd - cándid, cólaps - coláps, dihór - díhor, firáv - fírav, gingáș - gíngaș, hatmán - hátman, íntim - intím, jiláv - jílav, manáger - managér, míjloc - mijlóc, módem - modem, osaná - osána, pegás - pégas, pilótă - pílotă, pólip - polip, pícnic - picníc, ponéi - pónei, precaút - precáut, profésor - profesór, satíră - sátiră, sinécdocă - sinecdócă, suburbíe - subúrbie, prognóstic - prognostic, tráfic - trafíc*. În DOOM[3] aceste cuvinte apar cu o sigură variantă corectă de accentuare: *ántic, acatíst, aló, agrișă, anóst, aoléu, axílă, búldog, candíd, cólaps, dihór, firáv, gingáș, hatmán, íntim, jiláv, manáger, míjloc, modém, osaná, pegás, pilótă, políp, pícnic, ponéi, precaút, profésor, satíră, sinécdocă, suburbíe, prognóstic, tráfic*.

Se recomandă o singură accentuare la *avarie, crater, despot,* precum și la formele verbului *a fi*: *suntem, sunteţi.*

Legat de accent mai trebuie să subliniem şi faptul că foarte multe cuvinte cunosc în limba vorbită o dublă accentuare, ultima formă fiind considerată corectă, ca de exemplu: *bolnav - bolnáv, duşman - duşmán, verigă - verígă, duminică - dumínică, suntem - súntem, antic - antíc, caracter - caractér, debut - debút, matur - matúr, sever - sevér, simbol - simból* etc. A doua formă apare corectă și în DOOM[3].

La nivel fonetic, în DOOM[3] grupul de litere ,,uu” nu mai este considerat hiat, ci diftong: *ambi-guu, con-ti-nuu, dis-con-ti-nuu, a-si-duu, per-pe-tuu, e-xi-guu, in-ge-nuu, re-zi-duu, su-per-fluu* etc.

pentru cuvântul ,,mausoleu”, despărțirea în silabe a fost modificată din *mau-so-leu* în *ma-u-so-leu.*

În DOOM[1] se preciza că unele cuvinte cunosc și o despărţire conformă cu structura lor morfologică, deşi corect ar fi fost să se indice, ca variantă, şi despărţirea după pronunţare conformă cu regulile generale (de exemplu *tra**n-s**alpin* etc.) şi nu nu numai cea care se încadrează în categoria excepţiilor, astfel că în DOOM[2] și DOOM[3] s-a inversat numai ordinea de preferinţă a celor două modalităţi de despărţire la capăt de rând - după pronunţare (care prezintă şi avantajul că pentru ea se pot stabili reguli formalizabile şi mai generale decât pentru despărţirea după structură) și după structură.

Se pot deci despărţi **şi** după structură cuvintele (semi)analizabile, formate în limba română sau împrumutate, ca de exemplu: *al-tundeva/alt-undeva, des-pre/de-spre, drep-tunghi/drept-unghi, por-tavion/port-avion, Romar-ta/Rom-arta;o-monim/om-onim, paro-nim/par-onim, sino-nim/sin-onim;anor-ganic/an-organic, de-zechilibru/dez-echilibru, ine-gal/in-egal, nes-prijinit/ne-sprijinit, nes-tabil/ne-stabil, nes-trămutat/ne-strămutat, su-blinia/sub-linia; savan-tlâc/savant-lâc.* Pentru cuvintele a căror structură nu mai este clară, deoarece elementele componente sunt neînţelese sau neproductive în limba română, normele actuale recomandă exclusiv despărţirea după pronunţare *(a-broga, a-brupt, a-diacent, ab-stract, a-dopta, o-biect, pros-pect, su-biect).*

Scrierea abrevierilor formate din litere mari numai fără puncte despărțitoare, ca NATO, ORL, CEC, PNL, care în DOOM [2] erau scrise cu punct, dar se păstrează abrevierile cu puncte din limba latină: P.S., P.P.S.

Scrierea cu literă mare la toate componentele unor substantive proprii compuse: Primul Război Mondial, Al Doilea Război Mondial (în DOOM[2] „al” era scris cu litere mici).

Scrierea cu cratimă a semnelor de punctuație: două-puncte; punct-și-virgulă; dacă e numeral se scrie fără cratimă: două puncte.

În DOOM[3] unele cuvinte compuse au următoarele forme corecte: - binecredincios (DOOM[2] – bine-credincios), dreptcredincios (DOOM[2]– drept-credincios), binevenit (DOOM[2] – bine-venit)

În DOOM[3] există o singură variantă corectă pentru forma cuvintelor: *apocalipsă, ghimbir, mănăstire, percheziție, sarsana, tăieței, muschetar*. Dar există și variaţii libere precum: *dicţie / dicţiune, abstracţie / abstracţiune, aducţie / aducţiune, bulgăr / bulgăre, cheotoare / cheutoare, cofeină / cafeină, corvadă / corvoadă, pieptăn / pieptene, piuneză / pioneză, pântec / pântece, reîncarnare / reincarnare; coarde / corzi, cerdace / cerdacuri, debuşee / debuşeuri, nivele / niveluri, chipie / chipiuri, râpe /râpi, cicatrice / cicatrici, coperţi / coperte, căpşuni / căpşune, cireşi / cireşe* etc. În situaţiile în care diferenţierea semantică sau stilistică nu se produce, cu timpul, una dintre formele paralele se impune. Aşa cum s-a întâmplat cu substantivele: *berbec* (nu berbece), *genunchi* (nu genunche), *greier* (nu greiere), *şoarece* (nu şoarec); *sanda* (nu sandală), *sarma* (nu sarmală); *itinerar* (nu itinerariu), *personaj* (nu personagiu), *salariu* (nu salar), *serviciu* (nu servici) sau formele de plural: *vagonete* (nu vagoneţi); remarci (nu remarce); *chibrituri* (nu chibrite), *aragaze* (nu aragazuri), *defileuri* (nu defilee), *hoteluri* (nu hotele), *refrene* (nu refrenuri), *seminare* (nu seminarii) etc.

În DOOM[3] se menține scrierea într-un cuvânt a tuturor formelor pronumelui negativ compus ***niciunul, niciuna*** şi ale adjectivului pronominal corespunzător ***niciun, nicio***. Aici trebuie să facem însă diferența între ***niciun*** adjectiv pronominal *(N-are **niciun** chef să citească)* și ***nici un*** adverb + articol *(Nu e naiv şi **nici un** om neştiutor*) sau ***nici un*** conjuncție + numeral *(Eu nu am **nici un** frate, nici mai mulţi);* sau între ***niciunul*** pronume (*N-a venit **niciunul*** „nimeni") şi ***nici unul*** conjuncție + pronume nehotărât *(Nu-mi place **nici unul,** nici celălalt).*
La unele adjective neologice, norma actuală din DOOM[3], reflectând uzul persoanelor cultivate, admite la feminin forme cu şi fără alternanţa ***o*** (accentuat) - ***oa***, în ordinea de preferinţă *anal**oa**gă/anal**o**gă, omol**oa**gă/omol**o**gă,* (în timp ce la altele **nu** admite forme cu ***oa**: bar**o**că, echiv**o**că*); însă adjectivul/substantivul *vagabond* are femininul *vagab**oa**ndă*, nu *vagabond*, iar substantivele *pedag**o**gă* și *demag**o**gă* au rămas cu aceste singure forme corecte. În DOOM[2] formele corecte pentru substantivele feminine erau: *anal**o**gă, astrol**o**gă, arheol**o**gă, biol**o**gă, cardiol**o**gă, etnol**o**gă, filo*log*ă, geo*log*ă, omol**o**gă, oftalmol**o**gă, pedag**o**gă, psihol**o**gă, sociol**o**gă, demag**o**gă, zool**o**gă etc.*

Articolul hotărât enclitic (singular şi plural) se leagă cu cratimă numai în împrumuturile neadaptate, a căror finală prezintă deosebiri între scriere şi pronunţare**:** *bl**eu-ul*** [blo͝ul]; care au finale grafice neobișnuite la cuvintele vechi din limba română: *dand**y-ul*** (nu *dandiul*), *dand**y-i; ga**y-ul, ga**y-i; hipp**y-ul, hipp**y-i; par**ty-ul; playbo**y-ul, playbo**y-i; sto**ry-ul, sto**ry-uri.*** Se recomandă ataşarea fără cratimă a articolului la care se termină în litere din alfabetul limbii române pronunţate ca în limba română**:** *gadge**tul*** [ghe͝etul], *ite**mul*** [ite͝mul], *weeken**dul*** [u͝ikendul], inclusiv în cazul unor anglicisme ceva mai vechi, scrise şi conform DOOM[1] fără cratimă: *westernuri* ş.a. În DOOM[3,] la cuvintele terminate în „w" pronunțat „v", „k" pronunțat „c", și „y" pronunțat ca „i", articolul hotărât enclitic se leagă fără cratimă: basedowul/ basedowuri, drinkul/ drinkuri, bodyuri.

Pentru verbele „a (se) așeza, a (se) înșela" în DOOM[3] sunt acceptate ambele forme la prezent: *el (se) așază / el (se) așează, el (se) înșală / el (se) înșeală*.
s-au admis, atât la cuvinte vechi, cât şi la cuvinte mai noi, unele forme ca variante literare libere: *astăreală/astereală, becisnic/bicisnic, cearşaf/cearceaf, chimiluminiscenţă/chimioluminescenţă, corijent/corigent, d**e**lco/delc**o**u, diseară /deseară, fierăstrău/ferăstrău, filosof/filozof, luminiscent/luminescent, muschetar/muşchetar, pieptăn/pieptene, polologhie/poliloghie, tumoare/tumoră*.

În DOOM[3] unele cuvinte apar cu o formă diferită de plural față de ediția anterioară a dicționarului: - alergeni (DOOM[2] - alergene), amalgamuri (DOOM[2] – sunt două forme: amalgam/amalgamuri), amanete (DOOM[2] – sunt două forme: amanete/amaneturi), anteturi

(DOOM^2 – sunt două forme: anteturi/antete), antigene (DOOM^2 - antigeni), aștri/astre (DOOM^2 - aștri), axuri (DOOM^2 – sunt două forme: axuri/axe), azile (DOOM ^{2} - aziluri), balegi (DOOM^2 - baligi), cerdacuri (DOOM^2 - sunt două forme: cerdace/cerdacuri), cerebele (DOOM^2 – sunt două forme: cerebele/cerebeluri), cicatrici (DOOM^2 - sunt două forme: cicatrice/ cicatrici), coagulante (DOOM^2 - coagulanți), croasante (DOOM^2 - croasanți), crucifixe (DOOM^2 - sunt două forme: crucifixe/crucifixuri), deodorante (DOOM^2 - sunt două forme: deodoranți/deodorante), dermatoame (DOOM^2 - dermatomuri), eclere (DOOM^2 - ecleruri), evuri (DOOM^2 - sunt două forme: evuri/evi), grâie (DOOM^2 - sunt două forme: grâne/grâie), hamace (DOOM^2 - sunt două forme: hamacuri/hamace), infarcturi (DOOM^2 - infarcte), macaturi (DOOM^2 - sunt două forme: macaturi/macate), maratoane (DOOM^2 - sunt două forme: maratonuri/maratoane), marmure (DOOM^2 - sunt două forme: marmure/marmuri), matrici (DOOM^2 - matrice), modeme (DOOM^2 - sunt două forme: modemuri/modeme), nectaruri (DOOM ^{2} - sunt două forme: nectaruri/nectare), scrutinuri (DOOM^2 - scrutine), suporturi / suporți (DOOM^2 - suporturi), surmenaje (DOOM^2 - surmenajuri), suvenire / suveniruri (DOOM^2 - suvenire), vaginuri (DOOM ^{2} – sunt două forme: vagine/vaginuri), zacuști (DOOM^2 - zacuște), caramele (DOOM^2 - la sing: caramelă), bulgări (DOOM^2 - la singular sunt două forme: bulgăr/bulgăre) și forme de plural pentru: cinemauri, exorcisme, graffitiuri, infernuri, inoxuri, lexicuri, majorate, suicide (în DOOM^2 - nu au plural).
Cuvinte ca: *bun-platnic, rău-platnic,* ca şi *viţă-de-vie* ş.a. (considerate, probabil, de autorii DOOM[1] îmbinări libere şi de aceea neincluse în dicţionar), sunt socotite acum cuvinte compuse;

Dintre variantele cu ***-a*** (din registrul popular) și cele fără ***-a*** (literare) ale unor adverbe sau pronume au rămas, în unele cazuri, doar cele ***fără -a*** (***nimic, atunci*** în loc de *nimica, atuncia*).

O altă modificare ar fi schimbarea ordinii unor variante, de exemplu, *a birui:* ***să birui****/să biruie*; *a se îngâmfa:* ***să mă îngâmf****/să mă îngâmfez;* dar la unele a fost păstrată o singură variantă: *a bocăni:bocăn (nu ,,bocănesc"), a inventa: inventez (nu ,,invent").*
În DOOM^3 pronumele de politețe se scriu cu literă mică și se utilizează cratima între forme: ***domnia-sa*** (*dânsul, dumnealui*), la G.-D. apare forma *domniei-sale;* ***domnia-voastră*** (*dumneavoastră*), *domniei-voastre*; ***domnia-lui*** (*dânsul, dumnealui*), G.-D. *domniei-lui*, pe când locuțiunile tradiționale de politețe, ortografiate cu majusculă la ambii termeni presupun un singur sens, cel de adresare sau comunicare către/despre un domnitor sau boier (***Domnia Sa*** (despre un domnitor, boier), ***Domnia Voastră*** (către un domnitor, boier), **Domnia Lui/Ei** (despre un domnitor, boier).

S-a schimbat **încadrarea lexico-gramaticală** a unor cuvinte:
- sunt considerate **locuţiuni pronominale de politeţe**[1] (şi nu secvenţe formate din substantiv + adjectiv pronominal posesiv sau pronume personal în genitiv) tipurile ***D****omnia* ***T****a,* ***E****xcelenţa* ***V****oastră,* ***Î****nălţimea* ***V****oastră* etc., deşi formaţiile sunt analizabile, deoarece acordul predicatului cu aceste secvenţa folosite ca subiect nu se face cu persoana a III-a, ca în cazul substantivelor, ci cu persoana la care se referă, de exemplu cu persoana a II-a: *Excelenţa Voastră* ***veţi*** *fi primit de preşedintele ţării.*
- *uite* este considerat interjecţie, şi nu formă verbală. (cf. GALR, p. 679-680)
-schimbarea calificării din categoria numeralelor colective în categoria pronumelor/adjectivelor pronominale: ***amândoi, amândouă, tustrei, tustrele*** (DOOM^3, p.15).

În ce privește modificările de tip normativ, putem evidenția câteva aspecte ce vizează cele mai frecvente forme din uz. În primul rând, așa cum citam mai sus, este vorba de eliminarea mai multor variante ale cuvintelor sau ale formelor gramaticale cu scopul decongestionării acestora, „a căror prezență în număr mare era resimțită ca un neajuns de către

[1] În GALR, p. 213, sunt numite îmbinări locuţionale, dar şi locuţiuni.

utilizatori (lingviști și mai ales nelingviști, inclusiv profesioniști din edituri, învățământ, mass-media etc.)" (Murgoci, 2022, p. 13 disponibil la https://www.dcnews.ro/greseli-de-clasa-intai-in-doom-3-dictionar-care-costa-130-lei-analiza-ce-cuprinde-dictionarul-ortografic-ortoepic-si-morfologic-al-limbii-romane-editia-a-treia_853417.html, accesat 22 februarie 2025).

Abilitățile de comunicare îmbunătățite necesită cunoașterea și aplicarea gramaticii și utilizarea vocabularului adecvat al limbii, pentru a transmite înțelesuri într-un mod acceptabil din punct de vedere social. Acesta este, de asemenea, motivul pentru care predarea gramaticii este considerată imperativă. Deși, se susține că unele persoane "observă" regulile gramaticale și logica în mod natural, totuși, nu se poate nega faptul că, dacă cineva speră să dobândească și să utilizeze limba română cu acuratețe și fluență, învățarea gramaticii este pur și simplu necesară.

Modul în care comunici este extrem de important pentru a avea succes la școală și în societatea de astăzi. Deși tehnologia modernă și social media au forme de comunicare mai puțin formale, angajatorii se așteaptă în continuare la o gramatică perfectă în mediile profesionale. Greșelile flagrante de ortografie și punctuație sunt judecate înaintea conținutului lucrării.

În concluzie, considerăm că majoritatea schimbărilor, modificărilor efectuate în ediția nouă a DOOM reflectă o situație reală a dinamicii limbii, a uzului, în general și le recomandăm spre a fi utilizate și respectate. Într-un interviu acordat înainte de apariția dicționarului, Ioana Vintilă Rădulescu, coordonatoarea grupului de lucru asupra acestei ediții, menționa: „Eu cred că există șansa să vorbim și să scriem mai bine, dar numai dacă se schimbă măcar puțin condițiile actuale, adică dacă se îmbunătățește calitatea învățământului, implicit a profesorilor, și dacă se citește mai mult decât deloc." (https://romania.europalibera.org/a/like-fake-news-gay-dictionar-doom-radulescu/31578857.html accesat 12 februarie 2025).

Exprimarea și scrierea corectă nu reprezintă doar o convenție, ci un instrument fundamental pentru o comunicare eficientă, profesionalism și respect față de limba și cultura în care trăim.

BIBLIOGRAPHY

1. *Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române*, 1982, Ed Academiei RSR, București
2. *Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române*, 2005, Institutul de Lingvistică Iorgu Iordan-Al. Rosetti, Ed. Univers Enciclopedic, București
3. *Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române*, 2022, Academia Română, Ed. Univers Enciclopedic Gold, București
4. *GALR*, 2008, Institutul de Lingvistică Iorgu Iordan-Al. Rosetti", Ed. Academiei Române, București
5. Molea V., *Modificări în DOOM 3. Câteva aspecte*, în Limba română, nr 5-6, anul XXXII, 2022, pp 148-153, disponibil la https://limbaromana.md/index.php?go=articole&n=4296, accesat 22 februarie 2025
6. Murgoci, A., 2022, Greșeli de clasa I în DOOM 3, disponibil la https://www.dcnews.ro/greseli-de-clasa-intai-in-doom-3-dictionar-care-costa-130-lei-analiza-ce-cuprinde-dictionarul-ortografic-ortoepic-si-morfologic-al-limbii-romane-editia-a-treia_853417.html, accesat 22 februarie 2025
7. Ofițeru, A., 2021, 10 întrebări / Like, fake-news sau gay vor fi cuvinte românești, disponibil la https://romania.europalibera.org/a/like-fake-news-gay-dictionardoomradulescu/31578857.html?fbclid=IwAR3OZiq8f48Za9ikRemiiiJxesqrxonqGSkmz6GGRq9mE2FVlLlRVdhH2E0, accesat 22 februarie 2025
8. https://destepti.ro/doom3-dictionarul-ortografic-ortoepic-si-morfologic-al-limbii-romane-editia-2022-64-000-de-cuvinte-3-500-de-cuvinte-noi-3000-de-modificari/ accesat 3 martie 2024
9. https://limbaromana.md/index.php?go=articole&n=4296 accesat 3 martie 2024
10. https://romania.europalibera.org/a/like-fake-news-gay-dictionar-doom-radulescu/31578857.html, accesat 3 martie 2024 și 12 februarie 2025

EXPLORING THE CHALLENGES AND OPPORTUNITIES OF LEARNING ROMANIAN AS A FOREIGN LANGUAGE: A QUALITATIVE STUDY

Aurora-Tatiana Dina
Lecturer, PhD, National University of Science and Technology „Politehnica" Bucharest, University Center of Pitești

Abstract: This qualitative research aims to explore the experiences of 50 international students who ran into issues like the complexity of grammar, distinction in pronunciation, and scarce chances to use the language. Many learners mentioned problems with grammar, stating that Romanian grammar is rather complicated, especially the verb conjugation and the noun declension as compared to other languages they had learned. Pronunciation and Phonetics were another area of concern to the students. They also reported problems in trying to replicate certain sounds and tonal patterns, which made them tense when they could not comprehend spoken Romanian in real life. Availability of practice out of class was seen as another important problem; a large number of learners had problems finding language partners or other ways to expose themselves to the language, which limited their accuracy when learning the language. On the other hand, the use of technology in language learning was seen as an advantage. Students liked the game-like features of language apps and online platforms and the variety of ways they could learn according to their learning preferences. Such tools also offered flexibility and convenience that helped the learners learn at their own pace, which in turn increased their participation and interest in the course. In conclusion, this study reveals the multiple and interconnected challenges and possibilities of learning Romanian as a foreign language. As such, a holistic, student-centered approach is recommended to address these challenges to make the learning process more appealing and productive for the students and also to incorporate intercultural awareness in educational practices.

Keywords: learning challenges, Romanian as a foreign language, international students, the Preparatory Year, cultural knowledge

Introduction

Learning a new language can be an immensely rewarding yet challenging endeavor, especially when the target language is significantly different from one's native tongue. This qualitative study aims to investigate the experiences and perceptions of individuals learning Romanian as a foreign language, focusing on the unique challenges they face and the potential opportunities that can arise from this language-learning journey.

In our research, we undertook a detailed analysis of numerous studies concerning the learning of Romanian as a foreign language to develop a comprehensive understanding of this process. We examined a range of innovative and effective teaching strategies and methods, with a particular emphasis on those that are applicable and adaptable to the Romanian language. Throughout our thorough investigation, we focused on the unique difficulties and challenges that non-native speakers encounter when learning Romanian. We meticulously identified and analyzed various obstacles faced by these learners, including the intricate and subtle pronunciation, the nuanced grammar, and the extensive vocabulary that demands considerable memory and effort.

Literature Review

The existing literature on learning Romanian as a foreign language provides valuable insights that contribute to this study. Recent research has underscored the ''increasing internationalization of Romanian education, positively influencing the quality of academic writing and research within the country'' (Băniceru & Tucan, 2018). This transformation

benefits language learners, equipping them to pursue educational and career opportunities in an international context.

''Numerous elements of traditional methods can be recognized in many modern methods, successfully used in the teaching of Romanian as a foreign language.''(Pruneanu 2017- 1)

The students need to be able to ''perform complex tasks using the foreign language they are learning, and not just training tasks, even if they are indispensable.''(Iftimie, 2013- p 326)

Research on the development of intercultural education in the Romanian school system shows that teachers need to have a set of competences that would allow them to work with the diverse student population.

''Teachers are expected to build the relationship between culture and language and to explore effective ways to bring a cross-cultural element in teaching.'' (Ciornei, 2017)

This need is particularly urgent because of the increasing cultural and linguistic diversity of the population. It is, therefore, important to address the socio-cultural challenges that affect language learners in order to promote a more inclusive and supportive learning environment that respects and values different backgrounds and experiences. At the same time:

''Teaching Romanian as a foreign language also involves an important cultural component by exposing learners to intercultural contexts in the target language.''(Ghențulescu, 2022)

In addition to intercultural competencies, recent studies on the teaching and learning of the Romanian language have proposed different pedagogical strategies and innovative approaches that may help non-native speakers to improve their language acquisition.

"Attention to context implies pedagogic methods which foster direct and indirect ways of transmitting knowledge and encourages diverse experiences and reflection on the diversity.'' (Bloju, 2023)

These strategies include the use of technology in the classroom, the integration of cultural content, and the application of interactive methods of teaching that involve the active participation of students.

''The current trends in learning a native or non-native language are to find integrative models that rely on the development of communication and cultural skills.''(Nedelcu & Pascale, 2023)

The findings of this research support the call for a revolutionary change in the current teaching methods.

According to Pruneanu (2017-2) ''If the objectives are precise, concrete and well determined, the content of the activity being well selected, if the learning potential of the students is sufficient and the material conditions are appropriate, the right choice of teaching methods can be made.''

Therefore, by providing new learning materials that address the needs of diverse learners and changing the existing educational practices, such as through differentiated instruction and formative assessment, teachers can create a more engaging and rich learning environment.

Geantă (2020) notes that ''In the communication process, it is also important that the participants in the dialogue should adapt the essential, common features of the morphemes used, in order to avoid inconvenience. It is proven that the more abstract the language is used, the more different the meanings that the participants in the dialogue give to the words are, the more concrete it is, the possibility to refer to different things is reduced.''

Lemnaru (2022), also mentions that ''teacher/trainer that works with adults must change his conception and methodology of training, cooperate with them and ensure the quality of the teaching.''

This holistic approach not only helps in language learning but also assists in the development of cultural knowledge and understanding of Romania, which in turn contributes to the overall success and satisfaction of the students.

Methodology

This study employed a qualitative research approach to gain a deeper understanding of the experiences and perceptions of students involved in the process of learning and teaching Romanian as a foreign language, with a diverse sample of individuals who have experience learning Romanian as a foreign language. The participants were 50 students from the Preparatory Year, at the National University of Science and Technology Politehnica Bucharest, Pitești University Center, representing a range of nationalities (14 students from Morocco- 7 females, and 7 males, 8 students from Cameroun – 2 females and 6 males, 9 students from Pakistan – 3 females and 6 males, 7 students from Iran – 2 females and 5 males, 6 students from Ukraine – 5 females and 2 males, 6 male students from Egypt. The age range is between 19 and 26 years old.

The research questions were designed to elicit rich, nuanced data on the participants' experiences, challenges, and perceptions regarding learning Romanian. It covered a range of topics, including linguistic difficulties, pedagogical approaches, access to learning resources, and the role of cultural factors in the language acquisition process.

The research questions addressed in the study were:

What are the biggest challenges faced by foreign students in learning Romanian?

How do foreign students perceive the role of technology and multimodal approaches in enhancing their Romanian language learning?

To what extent do foreign students feel their teachers have the necessary intercultural competence to support their learning needs?

Results and Discussion

The study employed a qualitative research approach, using in-depth structured interviews to explore the experiences, challenges, and perceptions of individuals learning Romanian as a foreign language.

First, the study reveals the significant challenges encountered by students, particularly regarding the grammatical complexity, pronunciation, and phonetics of the Romanian language, limited opportunities to practice Romanian, cultural differences, and nuances.

For the first question, ‘’What are the biggest challenges faced by foreign students in learning Romanian?’’, the challenge factors for the students are:

Grammatical Complexity: "The grammar is very different from my native language. The numerous verb conjugations, noun declinations, and grammatical gender are difficult to master." Or ‘’Understanding Romanian grammar is very challenging, especially the cases and verb conjugations. It feels overwhelming compared to other languages I’ve studied." These types of responses highlight the intricacies of Romanian grammar as a major hurdle. Many languages do not have such complex grammatical structures, making it a significant learning curve for those coming from different linguistic backgrounds.

Pronunciation and Phonetics: "Romanian pronunciation is tricky. Some sounds don’t exist in my language, and the intonation patterns are hard to grasp." "Pronunciation is difficult for me, especially understanding spoken Romanian at a natural pace—it feels much faster than what we learn in class." This addresses the challenges posed by the sounds and melodic flow of Romanian. Mastering pronunciation is crucial for effective communication, and the presence of unfamiliar sounds can be a significant obstacle.

Limited Opportunities for Practice: "I don’t have many opportunities to practice speaking Romanian outside the classroom. Finding language partners or immersion

experiences is difficult.", "I struggle with building vocabulary because I don't encounter Romanian words often enough in daily life outside the classroom." Or ""There aren't enough opportunities to practice speaking Romanian in real-life situations because most people switch to English when they hear I'm not fluent." This highlights the importance of practical application. Language learning requires consistent practice, and the lack of opportunities to use Romanian in real-life situations can impede fluency development

Cultural Differences and Nuances: "Understanding the cultural context of the language is challenging. Sometimes, even if I understand the words, I miss the underlying meaning or cultural references.", "The use of proverbs and idiomatic expressions in Romanian is difficult for me to grasp because they are deeply tied to the culture, and direct translations don't always make sense", "Social norms and conversational customs, like when to use formal or informal language, are hard to learn without a deeper understanding of Romanian culture. This emphasizes the importance of cultural understanding in language acquisition. Language is intertwined with culture, and grasping the cultural nuances is essential for effective communication.

These challenges underscore the imperative for educators to develop more targeted and effective teaching strategies to support students' language acquisition.

For the second question,''How do foreign students receive technology and multimodal approaches in learning Romanian?'', the perceptions of technology and multimodal approaches for the students pointed at:

Interactive Learning and Engagement: "I enjoy using language learning apps and online platforms because learning can be more fun and interactive. I find it easier to stay motivated when I can use games, quizzes, and other interactive elements." "I like technology because it enables me to get Romanian language resources such as podcasts and news, which help me improve my listening skills." Some students stated that technology keeps them motivated, especially when studying Romanian through gamified apps or online quizzes that make learning enjoyable and not like a task. This highlights the motivational aspect of technology use. Gamification and interactive elements can make learning more enjoyable and encourage continued practice.

Accessibility and Flexibility: "Online resources are convenient and easily available. I can learn at my own pace, at any time, and in any place." Using apps and online platforms has been very helpful for practicing grammar and vocabulary at my own pace, especially when I can't attend classes." This emphasizes the convenience and personalized learning experience offered by technology. Learners can access materials and practice at their convenience, catering to individual learning styles and schedules.

Multimodal Resources for Varied Learning Styles: "Using videos, audio recordings, and interactive simulations help me learn in different ways. As a visual learner, videos are particularly helpful for me." Multimodal approaches like videos, audio, and interactive exercises are useful in conveying information and making learning Romanian more engaging." This points to the benefits of multimodal resources in catering to diverse learning preferences. Combining different modalities like visual, auditory, and kinesthetic can create a richer and more effective learning experience.

Authentic Language Exposure: "Watching Romanian movies and TV shows with English subtitles helps me get exposed to the real language and improve my listening skills." This highlights the value of technology in providing access to authentic language materials. Exposure to real-life language use is crucial for developing fluency and understanding cultural nuances.

Connecting with Native Speakers: Having the ability to communicate with native speakers of the target language is an essential part of language learning. Online language exchange platforms and social media groups are useful in this regard, allowing me to find

people to practice my speaking skills with. This emphasizes the role of technology in facilitating communication and interaction. Connecting with native speakers provides valuable opportunities for real-life practice and cultural exchange.

From the questions regarding the integration of digital technologies and multimodal approaches in language teaching and learning, it can be concluded that the majority of students are positive about the use of these elements in the curriculum. Therefore, these findings suggest that these strategies can be useful in enhancing the learning and teaching processes of Romanian language, and, therefore, educators may consider integrating technology and multimodal approaches into the curriculum to create more engaging learning environments.

For the third question: ''To what extent do foreign students feel their teachers have the necessary intercultural competence to support their learning needs?', foreign students have had different experiences with the intercultural competence of their teachers. Some feel supported, while others face challenges because of cultural misunderstandings or the lack of understanding of diverse learning needs.

As positive feedback, we found that many foreign students appreciate when teachers demonstrate awareness and sensitivity to their students' cultural backgrounds, also when teachers were responsive to diverse student needs for example, students often cite instances where teachers adapt teaching methods or materials to include diverse perspectives, fostering a more inclusive learning environment. "Some teachers show great understanding of our cultural backgrounds and adapt their teaching methods accordingly, which makes learning easier for me." Teachers who adapt their teaching styles to be more inclusive of various cultural backgrounds often receive higher satisfaction ratings from international students. This includes being patient with language challenges, using diverse teaching methods, and providing culturally relevant examples. In classrooms where teachers employed culturally responsive teaching techniques, students reported a 25% increase in engagement and comprehension. Some other significant answers of the students were: ''I feel that my teachers are highly attentive to the diverse backgrounds of their students. They often incorporate examples from different cultures, which makes the learning experience more relatable." "The teachers here are very understanding and responsive to the unique challenges faced by foreign students. They encourage open discussions about cultural differences and adapt their teaching methods to ensure everyone is on the same page." "The teachers accommodate different learning styles and are always open to feedback, which shows their commitment to supporting all students effectively." "The teachers are quite sensitive to the needs of foreign students. They provide additional resources and explanations when needed, and they make sure that their teaching incorporates various cultural perspectives." "The teachers are flexible and approachable. They make a conscious effort to understand our backgrounds and adjust their teaching to better support our learning, which has greatly enhanced my academic experience." The level of training and professional development teachers receive in intercultural competence plays a crucial role in shaping their ability to support foreign students. Students were satisfied that teachers demonstrated strong intercultural skills "The teachers make sure to address potential cultural misunderstandings and create a friendly learning environment." "Our teachers are very skilled in managing a culturally diverse classroom. They are adept at recognizing cultural differences and use this understanding to facilitate better communication and engagement among all students." "I believe the teachers have strong intercultural competence, as they frequently integrate multicultural perspectives into their lessons." "Teachers here demonstrate significant intercultural skills by being attentive to the cultural nuances that influence our learning. They actively seek to understand our perspectives and incorporate culturally relevant examples in their teaching." "The teachers show a deep understanding of intercultural dynamics. They are proactive in addressing any cultural barriers."

On the other hand, conversely, some students report feeling isolated or misunderstood due to a perceived lack of intercultural competence among faculty. This can manifest in a limited understanding of cultural nuances or insufficient accommodation of different learning styles. The survey revealed that 40% of international students felt their unique learning needs were not adequately addressed, particularly when language barriers or cultural differences were not taken into account. "I feel that many teachers lack knowledge about the specific struggles we face as foreign students, especially when it comes to understanding Romanian idioms or cultural references." "While my teacher is kind and supportive, I think more training in intercultural communication would help them address the diverse needs of our class more effectively." "I appreciate when teachers try to incorporate examples or explanations related to our cultures or experiences, but this doesn't happen often enough." "Teachers who have worked with international students before tend to be more patient and flexible, which helps, but not all of them have that experience." "While some teachers are very skilled at addressing the diverse needs of foreign students, others seem less equipped to handle cultural differences. It can sometimes feel like they don't fully grasp the challenges we face, which affects our learning experience."

Teachers' ability to understand and respect cultural differences has a great impact on the academic success and experience of foreign students.

Conclusion

This qualitative study on foreign students learning Romanian as a foreign language has revealed several implications which need further academic consideration. Nevertheless, there are some limitations of this research such as the limited number of participants and possible local or situational bias in the data.

Although there are some constraints, the findings of the study provide a starting point for further investigations. Increasing the size of the-cohort could offer richer insights into the experiences and issues of Romanian learners. Moreover, the use of quantitative methods, for instance, questionnaires or language competency tests could be used to support qualitative data. Moreover, the study focuses on the possibilities of technology and the use of multimodal approaches requires more specific work on the development of new pedagogical strategies. A longitudinal study of these methods could determine their efficacy, as well as their applicability and feasibility for larger populations of Romanian learners, so that more effective and accessible curricula can be designed.

In conclusion, this academic discussion reveals that learning Romanian as a foreign language is a complex process and that a holistic, student-centered approach is necessary to navigate the difficulties and harness the potential for students and teachers alike. Thus, the present paper proposes an approach that can help to improve the teaching and learning of Romanian as a foreign language and address the needs of a growing number of students.

BIBLIOGRAPHY

1. Băniceru, C., & Tucan, D. (2018). Perceptions About "Good Writing" and "Writing Competences" in Romanian Academic Writing Practices: A Questionnaire Study. In C. Băniceru & D. Tucan, Multilingual education (p. 103). Springer Science+Business Media. https://doi.org/10.1007/978-3-319-95198-0_8
2. Bloju, L. C. (2023). Cross-Cultural Communication In Teaching Romanian As A Foreign Language. In E. Soare, & C. Langa (Eds.), Education Facing Contemporary World Issues - EDU WORLD 2022, vol 5. European Proceedings of Educational Sciences (pp. 287-293). European Publisher. https://doi.org/10.15405/epes.23045.30
3. Chircu, E. S., & Negreanu, M. (2010). Intercultural development in the Romanian school system. In E. S. Chircu & M. Negreanu, Intercultural Education (Vol. 21, Issue 4, p. 329). Taylor & Francis. https://doi.org/10.1080/14675986.2010.506024
4. Ciornei, S. I. (2017). Non-formal and Informal Education Activities in Teaching Romanian as a Foreign Language. LUMEN Proceedings, 2, 100-106. https://doi.org/10.18662/lumproc.icsed2017.11
5. Enache, R., Petrescu, A., Gorghiu, G., & Drăghicescu, L. M. (2019). Present and Perspectives in the Teachers' Continuous Professional Training in Romania. In R. Enache, A. Petrescu, G. Gorghiu, & L. M. Drăghicescu, Revista Romaneasca pentru Educatie Multidimensionala (Vol. 11, Issue 3, p. 20). https://doi.org/10.18662/rrem/136
6. Gafu, C., Badea, M., & Iridon, C. (2012). Errors in the Acquisition of Romanian as Second Language. A Case Study. In C. Gafu, M. Badea, & C. Iridon, Procedia - Social and Behavioral Sciences (Vol. 69, p. 1626). Elsevier BV. https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2012.12.108
7. Geantă,A.E.(2020). WAYS OF DEVELOPMENT COMMUNICATION COMPETENCES INTHE ROMANIAN LANGUAGE FOR THE PREPARATORY YEAR, Journal: Limbă şi Literatură - Repere identitare în context european, No. 26 /2020, At: Unversity of Pitesti, Vol.26/2020, pg 262-267
8. Ghenţulescu, R; Barbu, O.L.,Euromentor Journal; Bucharest Vol. 13, Iss. 1, (Mar 2022): 19-41.
9. Hartshorne, J. K., Tenenbaum, J. B., & Pinker, S. (2018). A critical period for second language acquisition: Evidence from 2/3 million English speakers. In J. K. Hartshorne, J. B. Tenenbaum, & S. Pinker, Cognition (Vol. 177, p. 263). Elsevier BV. https://doi.org/10.1016/j.cognition.2018.04.007
10. Iftime, A., & Vărăşteanu, C.-M. (2013). Language Learning in Preparatory Classes in the Romanian Educational System. In A. Iftime & C.-M. Vărăşteanu, Procedia - Social and Behavioral Sciences (Vol. 93, p. 326). Elsevier BV. https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2013.09.198
11. Lemnaru, A.C. (2023). Romanian Language via E-Learning Platforms-A Case Study on L2 Assessment. 1452-1463. 10.15405/epes.23045.148.
12. Manolescu, M. (2015). Conceptual, Curricular and Paradigmatic Inconsistencies in the Romanian Pedagogical Theory and Practice. In M. Manolescu, Procedia - Social and Behavioral Sciences (Vol. 180, p. 647). Elsevier BV. https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.02.173
13. Nedelcu, V.Cc. & Pascale, L.E.2023. "The Challenge of Adapting the Way of Teaching Romanian as a Foreign Language to the New Generations Learning Styles," RAIS Conference Proceedings 2022-2024 0306, Research Association for Interdisciplinary Studies.

14. Ntelioglou, B. Y., Fannin, J., Montanera, M., & Cummins, J. (2014). A multilingual and multimodal approach to literacy teaching and learning in urban education: a collaborative inquiry project in an inner city elementary school. In B. Y. Ntelioglou, J. Fannin, M. Montanera, & J. Cummins, Frontiers in Psychology (Vol. 5). Frontiers Media. https://doi.org/10.3389/fpsyg.2014.0053310.
15. Peculea, L. (2015). Investigating Learning Difficulties at Romanian Language and Literature Subject in Perspective of Learning to Learn Competence Development. In L. Peculea, Procedia - Social and Behavioral Sciences (Vol. 180, p. 666). Elsevier BV. https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.02.176
16. Pruneanu, D.M. (2017), METODE MODERNE FOLOSITE ÎN PREDAREA LIMBII ROMÂNE CA LIMBĂ STRĂINĂ, Journal: Annales Universitatis Apulensis. Series Philologica, 18/2017, issue 1, (pp 613-616)
17. Pruneanu, D.M. (2017), METODA CONVERSAŢIEI ÎN PREDAREA LIMBII ROMÂNE CA LIMBĂ STRĂINĂ, Journal: Annales Universitatis Apulensis. Series Philologica, 18/2017, issue 2, (pp 339-343)

GROUP NAMES IN ETHNIC SLURS

Ileana Silvia Ciornei
Lecturer, PhD, National University of Science and Technology, „Politehnica" Bucharest, University Center of Pitești

Abstract: The slang of ethnic abuse is a rich source of information about the collective self and cultural differences of human communities. Often derogatory, it displays the past and present of social relations in a country and sometimes its terms go to everyday speech and gain a place in the wider linguistic use. Reflecting the prejudice in cultural history, the purpose of an ethnic epithet is to insult and to control the behavior of a minority or of any other group to gain social status and influence the values of society. Manifested in hate speech, neutral mentioning, humorous and unaware uses, ethnic slurs have become a main object of applied linguistics or interdisciplinary research.
Ethnic slurs are based on race, nationality, gender, cultural and social differences and occur in language in a variety of forms such as derisive nicknames for groups, metaphors or ethnicons and ethnic jokes. English-speaking nations created names and nicknames for all the groups they had contact or economic and cultural conflict and even created ethnic slurs about themselves. British English slurs based on group names are aimed most frequently at European nations or African and Asian people of the former British Empire or even at their close neighbors inside the country. American English slurs reflect the multicultural structure of American society; almost every group invented and used slurs for others although they are mainly aimed at Blacks, Mexicans, Jews, the Irish, Chinese, Italians. Among these, group names are often used in a variety of forms to express cultural, social and economic conflict among ethnic groups.

Keywords: ethnic slur, derogatory, ethnic conflict, group name

An ethnic group can be defined as any category of distinct persons regardless of their size, culture, religion, language or social power.

The slang of ethnic abuse is a rich source of information about the collective self and cultural differences of human communities. Often derogatory, it displays the past and present of social relations of a country and sometimes its terms go to everyday speech and gain a place in the wider linguistic use. Reflecting the prejudice in cultural history, the purpose of an ethnic epithet is to insult and to control the behavior of a minority or of any other to gain social status and to influence the values of society. Manifested in hate speech, neutral mentioning, humorous and unaware uses, ethnic slurs have become a main object of applied linguistics or interdisciplinary research.

Ethnic slurs are based on race, nationality, gender, cultural and social differences and occur in language in a variety of forms such as derisive nicknames for groups, metaphors or ethnicons and ethnic jokes. English-speaking nations created names and nicknames for all the groups they had contact or economic and cultural conflict and even created ethnic slurs about themselves.

Ethnic slurs are not always terms of abuse that majorities use against minorities. Members of an ethnic group may use slurs for almost every group with whom they had contact or economic, military or cultural conflict. It is the case of slurs based on derisive adjectives taken from group names which are numerous in British and American English.

The Great Britain and Ireland had a complicated relationship over the centuries, marked by rebellions, war and formal insincere diplomacy, religious and military conflict. The English Crown had full control of Ireland after 1541 and allowed thousands of Protestant settlers from England and Scotland to displace many Catholic landholders . This separation was accentuated in medieval times by a physical and political barrier, the English Pale, a strip

of land fenced by the English colonists to separatee their territory. Those Irish who remained beyond the pale were called "the wild Irish". In reality, the Irish,who were very different from their British neighbours, remaining predominantly Catholic, and speaking Irish-Gaelic or *Erse*, a Celtic language, have consequently been seen as foreigners by many in the United Kingdom.

The Irish Parliament was abolished in 1801, and Ireland became a part of the new United Kingdom of Great Britain and Ireland. In the 1840s, The Great Potato Famine which caused the death of a million people and led to other two million to emigrate to America, influenced the relations between the two countries from bad to worse. The second half of the 19-th century was defined by the rise of nationalist movements and battles over home rule. Wars and atrocities followed and after decades of strife, in 1922, the Irish Free State became a self-governing dominion but remained a member of the British Empire.

Taking into account their history of poverty and opression, the English stereotypes subsequently applied to the Irish have focused on negative qualities as ignorance, violence, stupidity, lack of education, idleness, and dirt. The Dictionary of Slang and Unconventional English (Eric Partridge, 2002, pp.600-601) records 23 derisive terms based on the epithet *Irish*, used ironically, targeting at their alleged underdevelopment. Most of them date back to 18-th and 19-th centuries and include *Irish apricots* (1785) *Irish apples, Irish lemons,* (1890s) for potatoes; *Irish hurricane,* a flat calm sea (1803); *Irish pennant,* a dangling rope (1840); *Irish dividend,* a fictitious profit (1867); *Irish evidence* a false evidence, perjury (1699), *Irish clubhouse,* jail or police station (1904); *Irish confetti* for bricks and stones (1913); *Irish ambulance* for a wheelbarrow (1931*). Irish harp* and *Irish banjo,* a long- handled shovel (1905) *Irish draperies*, cobwebs (1909) *Irish rise,* a reduction in pay (1910), *Irish toothache,* priapism and *Irish root* for penis (early 20-th century).

Historically, the Scots and English have been close neighbours, so they were connected by ancient ties of suspicion, resentment and contempt. The Scots were Scottish, having Celtic origin and lived sometimes isolated in their regions; consequently , nobody identified as British before the union of Scotland and England in 1707. As part of the United Kingdom, the Scots have been stereotyped as savage, rude, ignorant, mean, and tightfisted. Some terms, especially those related to their avarice, entered European languages, via English paths.

Eric Partridge has 17 terms in his dictionary , some of them referring to their alleged love for drinking: *Scotch tea* , whisky (1887), *Scotch mist,* (1920) being tipsy and also a soaking rain, *Scotch warming pan* for a wench; also a fart, *Scotch greys* for lice, *Scotch fiddle* for "the itch," (a venereal disease), *Scotch bed,* to fold blankets into the form of a sleeping bed (1918).

The third part of Great Britain, Wales, inhabited by Brythonic people was annexed by the crown of England in 1284. The Anglo-Saxon peoples settled along the Welsh borderland called the people across the frontier "Welsh" (from an Old English word -weallas- foreigners), while they identified themselves as "Cymry" (compatriots). Rebellion, tensions, some mutual mistrust and political strife also described their relation within the union; Welsh people mainly targeted at preserving their language and their cultural inheritance.

Ironical and derogatory terms about the Welsh can be found in The Dictionary of Slang and Unconventional English (p.1317), which records some 8 terms based on the epithet *Welsh* : *Welsh bait*, a foodless, drinkless rest, given to a horse on top of a hill (1603), *Welsh comb*, the thumb and four fingers (1785-1840), *Welsh cricket*, a louse (early 16-th and 17-th century), *Welsh goat*, an Welshman (1770).

There are many slurs based on the ethnic epithet Dutch. The perceptions of the British on the Dutch are shaped by historical ties, cultural exchanges, economic and military rivalries and interactions. Both nations had colonial empires which led to historical conflicts, to competition and cooperation. The Dutch held a record concerning the number of derisive

adjectives taken from proper names, referring to rudeness, drinking, stinginess and unintelligible traits. The Dictionary of Slang and Unconventional English (Eric Partridge, 2002), has 36 derisive, ironical, phrases containing the word Dutch (pp.354-355) such as *Dutch talk*, gibberish; *Dutch bargain* , a business transaction concluded with a drinking; *Dutch cheese*, a bald person; *Dutch comfort*, deriving comfort from the fact that things could be worse; *Dutch courage*, courage induced by drinking; *Dutch widow*, a harlot; *Dutch concert*, lots of noise, like that made by a group of drunken Dutchmen; *Dutch generosity*, stinginess, *Dutch headache*, hangover; *Dutch feast*, when the host gets drunk before the guests and the most famous of all *Dutch treat*, which indicates that each person participating in a paid activity covers their own expenses, used mainly in restaurant dining habits.

Located in its geographical vicinity, France had also a long and troubled relationship with Great Britain which fostered xenophobic attitudes, reinforced by their everlasting competition and deep-rooted rivalry. From the Norman Conquest, followed by wars and hostilities in the mediaeval and Enlightment period, especially in the Napoleonic era to post-war suspicions, the history of Franco-British relations has often been marked by tensions.

First recorded slurs for the French focus on filthy practices, mainly related to sex. Earliest terms in the field are the terms for syphilis although, nobody knows for sure when and where this venereal disease did appear as many debates and theories (the pre-Columbian hypothesis, the unitarian hypothesis and the Columbian hypothesis) on the issue show. It is known that syphilis was a stigmatized disease; in *Brief History of Syphilis*, "each country whose population was affected by the infection blamed the neighboring (and sometimes enemy) countries for the outbreak. So, the inhabitants of today's Italy, Germany and United Kingdom named syphilis 'the French disease', the French named it 'the Neapolitan disease', the Russians assigned the name of 'Polish disease', the Polish called it 'the German disease', The Danish, the Portuguese and the inhabitants of Northern Africa named it 'the Spanish/Castilian disease' and the Turks coined the term 'Christian disease'. Moreover, in Northern India, the Muslims blamed the Hindu for the outbreak of the affliction. The Hindu blamed the Muslims and in the end everyone blamed the Europeans"(M. Tampa, I. Sârbu , C. Matei , V. Benea , S.R. Georgescu , 2014)

However, the stereotypic association gave *French pox* (1503), *French marbles* (1592), the *French disease* (1598), *French measles* (1612), *French aches* (1664), *French goods* (1678), *French complement* (1668), and *French gout* (around 1700). (Partridge, 2002, p.436). Eric Partridge also mentions *French pig*, venereal bubo, *French tricks* for cunnilingus and fellatio and *French prints*, a euphemism for obscene pictures, recorded from about 1842.

"The perfidious Albion" (a pejorative phrase used by Bossuet, a French bishop in the 17-th century) used *French letter* as early as about 1856 for a condom; it is to be noted that the term was similarly answered back as *capote anglaise* by the French.

The term *French leave*, recorded from 1771, mentioned by Francis Grose in his *Classical Dictionary of the Vulgar Tongue*, (1785) refer to those escaping unobserved from an awkward situation or duty or not respecting a protocol. The phrase may have originated in American history during the French and Indian wars when French soldiers captured near Lake George in New York, escaped their captors, leaving unobserved as they knew better the territory.

In exchange, the French coined the phrase *filer l'anglaise*, which means "to leave English style", meaning to abandon a project without permission. The terms migrated into other European languages in different ways- Czech, Hungarian, Italian, Polish, Russian, Walloon and Romanian languages borrowed the term and also say, "to leave English style" while German, Portuguese and Spanish say, "to leave French style". More close to modern times, to leave a party without saying goodbye is a *French exit*; in France is an *English exit* and in America is *an Irish goodbye.*

English ships sailed all over the world and established many colonies, driven by commercial and military interests; trade agreements started with China in 17-th century. Being a remote and oriental nation, many types of racial stereotypes were risen upon China and the Chinese. As China never became a colony (although in the 19th century, the British Empire established several colonies there, most prominently Hong Kong, which eventually went back to China in 1997, after 157 years of British rule) its relations with Britain can be only analyzed in terms of conventional diplomatic exchanges. Some derisive terms which refer to Chinese and their habits are recorded in some 14 terms based on ethnic epithets , most of them coined in early 20-th century among which are *Chinese dominoes*, a lot of bricks; *Chinese gunpowder*, cement; *Chinese National Anthem*, a loud expectoration; *Chinese wedding-cake*, a rice pudding, a typical meal (Partridge, 2002, p.209)

The history of the Jews in England dates back to William the Conqueror. In 1290, the entire Jewish population was expelled from the country since Italian financiers moved in and took the position of moneylenders to the Crown. After the expulsion, no visible Jewish community existed until the rule of Oliver Cromwell. In time, the scarcity of anti-Jewish violence in Britain in the 19th century, brought a reputation for religious tolerance and attracted immigration from Eastern Europe. Before World War II, about half a million European Jews fled to England to escape the Nazis. Jews in the United Kingdom now amount to 275,000, being the second largest Jewish community in Europe.

Despite this long history of cohabitation, Jews have a reduced number of slurs, as compared to Irish or French neighbours; perhaps, well-knwon for their financial abilities, they are also appreciated by the English, known to be a very pragmatic nation. Partridge has only 5 derisive slurs using the ethnic epithet :*Jewish Joanna*, a cash register; *Jewish piano*, an ironic term for a cash register (20-th century) and *Jewish nightcap*, foreskin, an allusion to circumsision (late 19-th century)(p.618).

English attitudes toward Italy and its inhabitants have been a mixture of admiration and distaste, influenced by cultural affiliations, as Italy had been regarded as a paragon of culture, especially during the medieval period and Renaissance times. A negative stereotype about Italians refers to "unnatural" sexual habits. The phrase "in the *Italian fashion*" became established as a substitute term for sodomy although Italians themselves rejected the slur (Benvenuto Cellini in his *Autobiography* (1558–1566) disagrees and calls the practice *the French way.)* It is to be observed that linguistic opinions may differ on the issue of homosexual practices, known to have had a long history in human communities. Wentworth and Flexner in Dictionary of American Slang mention *the Greek way*, for anal intercourse, probably based on the social habit of Pederasty, which was a socially acknowledged relationship between an older male (the erastes) and a younger male (the eromenos) in ancient and classical Greece. An illegal and totally unacceptable practice today, the subject of pederasty is a highly sensitive one, while homosexuality underwent a long and different way from Sodom to modern acceptance.

Italian quarrel , recorded by Partridge in his Dictionary of Slang and Unconventional English as death, poison , treachery, (1909) has a possible connection with certain events in the Italian history and with their alleged passionate character.

Although actually it does not refer directly to Greek people, the dictionary contains only a phrase based on the proper name of the Greek ethnic group, *Greek fire*, bad whisky. The term "Greek fire" refers to a powerful weapon used by the Byzantine Empire, particularly during naval battles The exact composition of Greek fire remained a closely kept secret, and its formula was lost over time, but most modern scholars agree that it was based on petroleum combined with resins, comparable in composition to modern napalm. The term is used ironically for a bad beverage as compared to the power of the original model.

Similarly, only 2 terms are recorded in Partridge's dictionary, having the group name "Turkish". *Turkish Shore*, low London, referring to bad treatment possibly to be received on Lambeth, Southwark and Rotherhithe parts of London and the pejorative phrase *Turkish treatment*, sharp dealing, the act of dealing in which advantage is taken or sought unscrupulously.

Many of these phrases survived, some of them below the level of standard usage A great number of these migrated to America, which in turn created its own slurs, as American slang reflects a special social diversity and occur in a variety of forms. One large group of slurs also includes derisive adjectives from the names of ethnic groups. This particular device is most used to slur the Mexicans, the Irish, the Jews, the Blacks, the Dutch, the Chinese and the French (Allen,1983, p. 15) .

The adjective „Mexican" is used to denote anything inferior, makeshift, or substitute without relying upon a euphemism for the modified noun (Cray, 2011, p.28) who records 25 such phrases. Wentworth and Flexner in the Dictionary of American Slang enter this as an adjective meaning cheap and inferior, though it is limited to use in the Southwest: *Mexican breakfast*, a cigarette and a glass of water (1958); *Mexican Buick*, a Chevrolet (1959); *Mexican car wash*, leaving an automobile out in the rain (1950); *Mexican credit card* a hose and siphon used at night to steal gasoline from parked automobiles (1958); *Mexican toothache* dysentery(1960); *Mexican promotion* an increase in rank or title without an accompanying pay raise (1961). Most of the terms have only a regional distribution and are confined to areas where the specific racial, national, or regional antagonisms involved operate.

Wentworth and Flexner (1960) mention *Jewish flag*, one dollar bill (p.290); *Jewish side-walls*-white, rubber circles glued on black-wall tires, while Cray advances *In Jewish time* which refers to the supposed habit of Jews of being compulsively late for appointments (Cray, 1962, p.31), usually used in structures such as : „Do you mean regular or Jewish time?"

In the Dictionary of American Slang, the authors include *Irish banjo*, a shovel, a term probably dating from the days of the Irish immigration when men were commonly employed as laborers; also *Irish baby* , a wheelbarrow (1915) ; *Irish cherry*, a carrot, *Irish grape*, a potato, *Irish turkey*, corned beef (1935). (Wentworth and Flexner, 1960, p.281)

The same dictionary includes *African dominoes*-dice and *African golf* as craps (p.100), two derogatory phrases referring to low standards in Blacks 'entertainment in social life and *German goiter*, a protruding stomach from being a beer drinker (p. 212), *Chinese* tobacco (1950), opium, typical in China, known for growing poppies and smoking opium. Allen (p.14, 1983) mentions *Chinese B*, an unearned grade in college, a derogatory phrase with reference to their poor understanding, *Chinese fire drills* a situation that is chaotic or confusing, possibly due to poor or misunderstood instructions.

Allen (1983) and others have argued that the number of hostile nicknames for a people reflects their perceived threat to the "host" speech community. It is an ironic reflection of the reduced status of the American Indian that on this hierarchy they rank seventh, behind African-Americans, Jews, Italians, Irish, Chinese, and Germans. There is one term using the group name, Indian, *Indian giver* ,a pejorative phrase referring to a person who gives a gift and then asks for it to be returned. (Cray, 1962, p.30). The phrase originated, according to the researcher David Wilton, „in a cultural misunderstanding that arose when European settlers first encountered Native Americans after the former had arrived in North America in the 15th century. The Europeans thought that they were receiving gifts from Native Americans, but the Native Americans believed that they were engaging in what was known to Europeans as bartering. That resulted in the Native Americans finding European behaviour ungenerous and insulting". (Wilton, 2009, p.76)

Very often, the internet offers some unrecorded or recorded derogatory and ironical phrases targeting the cultural differences and social status of the respective groups :*Spanish*

practices, irregular or restrictive labor practices, often implying inefficiency or corruption; *Polish air conditioning*, driving with the windows low; *Mexican fox-trot*, dysentery or diarrhea; *Mexican cashmere*, a sweatshirt; *Jewish windbreaker* a mink coat; *Jewish lightning*, arson for the point of insurance fraud ; *Indian haircut* a scalping; *Greek gift* , a gift given with the intention of tricking or causing harm to the recipient, referencing the Trojan Horse; *Ethiopian paradise* the cheapest balcony seats in a theater.

Ethnic conflicts can take many forms and biases in language. The slang of ethnic abuse displays the past and present of ethnic relations, it has its dark side but it is a rich source of information about our collective self and our cultural imperfections and weaknesses. Its humorous nature helps us understand our nature and also accepts pluralism as a natural condition of human communities.

BIBLIOGRAPHY

1. Allen, Irving Lewis, *The Language of Ethnic Conflict*, New York, Columbia University Press, 1983
2. Brunetti, David Wilton, *Word Myths: debunking linguistic urban legends*, New York, Oxford University Press, 2009
3. Cray, Ed, *Ethnic and Place Names as Derisive Adjectives*, https://www.jstor.org › stable
4. Hughes, L. Geoffrey, *An Enciclopaedia of Swearing*, ME Sharpe, 2006
5. Wentworth, Harold, Berg, Flexner, Stuart, *Dictionary of American Slang*, Thomas Y Crowell Company, 1975
6. Partridge, Eric, *A Dictionary of Slang and Unconventional English*, Taylor and Francis, 2002
7. Brief History of Syphilis – PMC, National Institutes of Health (NIH) (.gov) https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov› articles › https://www.historyextra.com › Period › Ancient Greece
8. https://www.history.ox.ac.uk› files › download- https://www.history.com › Topics › European History
9. https://markkuperala.com › uploads › 2024/07
10. https://www.gov.uk›government›news›british-irish.
11. https://www.bbc.com › news › uk-politics-26883211
12. https://en.wikipedia.org › wiki › China–United_Kingdo...
13. https://www.britannica.com › ... › Geography & Travel

A BRIEF HISTORY OF THE ROMANIAN GULAG AND THE PRISON LITERATURE OF FORMER INMATES INCARCERATED IN AIUD PRISON

Adriana Maria Călugăr (Cutean)
PhD, "1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia

Abstract: In the article A brief history of the romanian Gulag and the prison literature of former inmates incarcerated in Aiud Prison, I provided a definition of the Gulag from Ruxandra Cesereanu's perspective, inspired by The Gulag Archipelago by Alexandr Soljeniţîn, highlighting the shift of this term from a bureaucratic terminology to a symbolic one. The memories of detention possess a high degree of authenticity, and all the writings depicting the hell experienced in communist prisons, along with all the books belonging to the Romanian Gulag, have created a shock among readers. Numerous books have been written on this subject - essays, journals, prison memoirs, recollections, volumes of poetry, prose, novels, and studies. I emphasized that after the 1989 Revolution, fiction and literature were increasingly replaced by numerous memoirs, journals, autobiographical volumes, and that prison literature began to attract public interest and achieve real success. The testimonies of those who lived through the carceral experience bring forward journals and memoirs that facilitate our imaginary journey to understand the experiences endured by prisoners in communist dungeons. This type of memorialistic writing addresses a closed universe, aims to avoid fictionalization, holds testamentary value, and serves a therapeutic function, as through writing and confession, former detainees seek healing. The testimonies about the carceral experience are written in different styles, with each inmate presenting their experience through the lens of their own subjectivity. This study examines how the carceral imaginary is reflected in the works of writers imprisoned in the Aiud dungeon, as a result of the experiences lived within a space dictated by ideological, political, social, or cultural constraints.

*Keywords**:** political detention, prison literature, Romanian Gulag, Aiud prison, writing as therapy*

Subiectul detenției politice în literatura de tip memorialistic este extrem de vast și oferă abordări diverse. De aceea, confesiunile, jurnalele, memoriile, articolele, eseurile scrise de foștii deținuți care au experimentat detenția politică în Închisoarea Aiud sunt cele care, fără îndoială, completează un puzzle unic, impresionant și șocant pentru unii și oferă o imagine completă a fenomenului unic al detenției din România subjugată de sistemul dictatorial comunist, în perioada 1945-1964. Toți cei care s-au opus noilor reglementări impuse de doctrina comunistă și au fost condamnați la ani grei de închisoare, au devenit, pe parcurs, martiri ai neamului românesc, adevărate simboluri ale unei lupte crâncene pentru libertate, împotriva unui sistem politic lipsit de umanitate.

Nume ca Marcel Petrișor, Grigore Caraza, Teohar Mihadaș, Viorel Gheorghiță, Tertulian Langa, Demostene Andronescu, Petre Pandrea, Alexandru Mironescu, Ioan Cârja, Nichifor Crainic, Nicolae Mărgineanu, Ion Ioanid, Valeriu Anania, Nicolae Steinhardt, Ioan Ianolide sunt renumite în această categorie a mărturisitorilor care au trăit calvarul în închisorile comuniste din România, care a constituit un fenomen istoric unic și irepetabil. Istoria recentă a României se află într-un proces în care se dezvăluie continuu experiențele trăite de foștii deținuți și închisoarea politică se află în faza de strângere a probelor și a documentelor.

După 1989, au fost date spre tipar manuscrise care au devenit cărți cutremurătoare, care relatau povești terifiante, în strânsă legătură cu experiența carceralã trăită în temnițele comuniste, din motive politice, în perioada 1945-1965. Personalități importante din literatura și cultura română au fost reconfirmate, le-au fost recunoscute opere care, până în 1989, erau considerate „literatură de sertar". Libertatea de exprimare a fost redobândită într-un moment

de răscruce pentru poporul nostru și astfel a putut fi consolidată literatura memorialistică pe care unii critici literari o consideră „literatură de frontieră”[1] sau „literatură non-fiction”[2].

Răzvan Codrescu afirmă că „literatura închisorilor comuniste” reprezintă „unul dintre aspectele cele mai semnificative ale literaturii noastre contemporane și o experiență unică în întreaga istorie a creației literare românești”[3]. Acesta consideră că „nu-i deloc lesne să scrii despre o astfel de literatură”[4] care trebuie interpretată diferit față de literatura actuală. Cititorul se regăsește în fața unui raport diferit pe care acest tip de literatură îl are cu esteticul, al unui tip de relație care se poate stabili între operă și creatorul acesteia. Spiritul critic este obligat de circumstanțe să devină mai nuanțat și mai maleabil, deoarece în acest tip de literatură există un amestec de elemente estetice, etice, religioase, psihologice, politice, filozofice și judecata acestuia trebuie să vizeze o sinteză inefabilă a acestor elemente.

Ruxandra Cesereanu redă în paginile cărţii sale, *GULAGUL în conştiinţa românească. Memorialistica şi literatura închisorilor şi lagărelor comuniste,* carte inspirată din *Arhipelagul Gulag* al lui Alexandr Soljeniţîn, o definiţie a Gulagului „Datorită lui Alexandr Soljeniţîn, cuvântul *Gulag* a trecut dintr-o terminologie birocratic-funcţionărească (Gulag – Direcţia Generală a Lagărelor de Muncă din URSS) într-una emblematic-simbolică, semnificând spaţiul prototipal al detenţiei comuniste sub toate formele ei: lagăr de muncă, închisoare, colonie; exilul şi deportarea sunt şi ele tot o formă a Gulagului, chiar dacă nu sunt legate strict de încarcerare. Cuvântul *Gulag* a devenit astfel un termen-efigie, deoarece conţinutul său s-a amplificat faţă de accepţia de origine.”[5]

Aceasta evidenţiază ideea că o imagine de sinteză a Gulagului sovietic este conturată în *Arhipelagul Gulag* de Alexandr Soljeniţîn: „Călător prin metropola infernală a Gulagului, prin imperiul zek (zek, zeka, zakliucionîi, adică deţinut), Vergiliu şi Dante la un loc, Soljeniţîn îşi propune să fie martorul pur: în fiecare celulă, baracă, lagăr, el colecteză poveştile tuturor, ca un colecţionar de destine umane. *Arhipelagul Gulag* este o lecţie pentru Soljeniţîn însuşi: iniţial marxist, el va ajunge treptat şi cu lentoare metodică anticomunist.”[6]

La construcţia *Arhipelagului Gulag* au participat 227 de foşti deţinuţi, fiecare contribuind cu memorii, amintiri, scrisori, poezii „Soljeniţîn a fost dirijorul lor, comentatorul avizat şi cel care a orchestrat structura cărţii”[7]. Soljeniţîn nu a intenţionat să selecteze oamenii care au destine fabuloase, ci a ales oameni simpli a căror soartă a fost decisă de cei care i-au aruncat în infernul concentraţionar. „Considerând *Arhipelagul Gulag* o operă colectivă, testamentară şi deschisă oricăror completări, o *opera aperta*, Soljeniţîn invită pe toţi cei care au ceva de spus despre Gulag să continue tratatul său şi chiar să-l corecteze.”[8]

Ruxandra Cesereanu a analizat *Arhipelagul Gulag* ca pe un „arhetip al memoriilor de detenţie moderne şi ca pe o sinteză care stochează experienţa Gulagului în etape.”[9], deoarece aceasta consideră că „Alexandr Soljeniţîn este scriitorul–simptom al anticomunismului generat de experienţa Gulagului”.[10]

Memoriile, amintirile, confesiunile, jurnalele sunt scrieri care au apărut încă din cele mai vechi timpuri, cum ar fi *Confesiunile Sf. Augustin,* în anul 397 d. H. Aceste specii ale literaturii memorialistice încep să apară în literatura română în secolul al XIX – lea, însă cunosc o înflorire deosebită în perioada interbelică, prin tipărirea jurnalelor scriitorilor consacrați:

---

[1] Silvian Iosifescu, *Literatura de frontieră,* București, Editura pentru literatură, 1969
[2] Alex Ștefănescu, *Istoria literaturii române contemporane. 1941-2000*, București, Editura Mașina de scris, 2005, p. 1094
[3] Demostene Andronescu, *Reeducarea de la Aiud. Peisaj lăuntric. Memorii şi versuri din închisoare*, cu o prefață de Răzvan Codrescu, Editura Christiana, București, 2009
[4] *Ibidem* , p. 5
[5] Ruxandra Cesereanu, *op. cit, p. 9.*
[6] *Ibidem*, p. 19
[7] *Ibidem,* p. 19
[8] *Ibidem,* p. 30
[9] *Ibidem*, p. 30
[10] *Ibidem,* p. 32

Mihail Sebastian, Mircea Eliade, Liviu Rebreanu, Camil Petrescu, Anton Holban. Din această categorie a operelor memorialistice care au apărut în ultima perioadă în literatura română, memorialistica detenției reprezintă o categorie aparte, scrisă după ieșirea din închisoare. Cu toate că nu sunt opere diaristice, operele memorialistice ale detenției politice din perioada comunismului pot fi așezate pe aceeași treaptă estetică, valorică sau moralizatoare cu alte tipuri de scriere confesivă.

Acest articol are ca scop evidențierea trăsăturilor comune ale literaturii memorialistice de detenție scrisă de foști deținuți care au fost încarcerați în Închisoarea Aiud, aceștia fiind intelectuali care au devenit scriitori memorialiști prin scrierile lor, dar în anumite cazuri particulare și oameni simpli care au dorit să se confeseze, să scrie și să publice suferințele îndurate în spațiul concentraționar aiudean.

Intenția noastră este să realizăm paralele, comparații, analize de texte prin sublinierea unor asemănări sau deosebiri care se regăsesc în operele literare de tip memorialistic, pornind de la climatul social și istoric, dar și de la condițiile din închisoare, motivele care au stat la baza realizării acestor scrieri.

Am selectat câteva titluri reprezentative pentru literatura Gulagului românesc, în special scriitori care au trăit experiența carcerală în temnița aiudeană, cu scopul de a evidenția maniera în care această experiență și-a pus amprenta asupra creațiilor acestora. Imaginarul carceral este reflectat în opere ca *Memorii. Din țara sârmelor ghimpate*-Cicerone Ionițoiu, *Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, pentru ce m-ai părăsit*?-Aurel Vișovan, *Drumul crucii. Amintiri de pe front și din gulaguri*-Aurel State, *Mărturisiri din mlaștina disperării*-Dumitru Bordeianu, *Drumul celor puțini. Amintirile unui aviator*-Tudor Greceanu, *De la Cotul Donului la Aiud. Memoriile unui luptător anticomunist*-Tiberiu Hentea, *Aiud-am fost martor*-Gheorghe Laghiu, *La pas prin reeducările de la Pitești, Gherla și Aiud*-Ioan Muntean, *Et ego Sărata Pitești – Gherla – Aiud. Scurtă istorie a devenirii mele*- Viorel Gheorghiță, *La capăt de drum*-Marcel Petrișor, *Spovedania unui învins*-Panait Istrati, *Imn pentru crucea purtată*-Virgil Maxim, *Trecând pragul tăcerii*-Tertulian Langa, *Închisoarea noastră cea de toate zilele*-Ion Ioanid, *Rotonda plopilor aprinși*, *Memorii*-Valeriu Anania, *Jurnalul fericirii*-Nicolae Steinhardt, *Intrarea în tunel*-Radu Ciuceanu, *Amfiteatre și închisori*, *Mărturii asupra unui veac zbuciumat*-Nicolae Mărgineanu, *Întoarcerea la Hristos*, *Deținutul profet*-Ioan Ianolide, *Am cunoscut iadul. Mărturii din închisoare 1947-1962*-Nichifor Crainic, *Floarea de foc*, *Admirabila tăcere*-Alexandru Mironescu, *Urlă haita...Pitești, Canal, Gherla, Jilava, Aiud*-Nicolae Purcărea, *Reeducarea de la Aiud*-Demostene Andronescu, *Amintiri din infern*-Ioan Cârja, *Răstigniri în România după Ialta*-Ion Antohe, *Povestiri din Închisori și lagăre*-Petre Baicu, *Deținut al justiției roșii*-Leonard Kirschen, *Morminte vii*-Nistor Chioreanu, *Reeducarea de la Aiud*-Petre Pandrea, *Pe muntele Ebal*-Teohar Mihadaș, *Am trecut prin iad*-Ion Pantazi.

În operele acestora se regăsesc fragmente de eseistică, narațiune, portretistică, descrieri minuțioase, fiecare scriitor având propriul stil sau limbaj, expunându-și în fața cititorilor trăirile, sensibilitatea, ororile spațiului carceral. Am identificat și am analizat teme recurente ale literaturii concentraționare, precum, memoria, libertatea, timpul, singurătatea, moartea, frigul, foamea, rolul credinței și al rugăciunii, dar și autoironia, pamfletul și satira, considerate paliative ale vieții din temnița aiudeană, remarcându-se imaginea întunecată și rece a închisorii. Scopul este de a pune în relief tematica identică, acuitatea senzațiilor, stărilor, emoțiilor, autenticitatea trăirilor, intensitatea sentimentelor, deoarece aceste opere au fost scrise după ieșirea din închisoare, trecând mai mult timp între momentul evocării și momentul trăirii experienței carcerale.

La o privire generală, literatura gulagului românesc, aparent monotonă, dar extraordinar de diversă, se împarte în două categorii: proză și poezie. „Poezia reprezintă creația «originară» a închisorilor, elaborată mental în chiar toiul prigoanei, pe când proza s-a scris ulterior, retrospectiv, cel mai adesea cu o fatală «detașare», dar și cu un plus de «elaborare» (nu

întotdeauna benefică «autenticității»). De aceea se poate spune că poezia păstrează într-un chip mai viu intensitatea trăirilor care au generat-o. Ea reprezintă, aș zice, *răspunsul imediat* la încercările și suferințele de atunci; are astăzi o mare forță mărturisitoare și a avut ieri o uriașă funcție «purificatoare» și «salvatoare»”[11] Răzvan Codrescu consideră că nu este o exagerare faptul că se spune că „poezia aceasta a fost la vremea ei hrană și cuminecătură, dar și «răzbunare» imediată a spiritului împotriva celor ce au căutat să-l pervertească sau să îl sugrume”[12]. S-au *scris* extrem de puține opere lirice în spațiile de detenție, cu instrumente neconvenționale, scrijelite cu acul pe săpun sau pe perete, cusute pe haine, etc. În majoritatea situațiilor, textele poetice erau create în minte, memorate și răspândite pe cale orală de către ceilalți deținuți, suferind în mod inevitabil, modificări la nivelul formei.

Toate scrierile în care este prezentat infernul trăit în închisorile comuniste şi toate cărţile care aparţin Gulagului românesc au creat şoc în rândul cititorilor. Torturile inimaginabile la care au fost supuşi deţinuţii şi intensitatea suferinţelor teribile îndurate de cei încarceraţi, martirii închisorilor comuniste, au fost prezentate de aceştia prin intermediul scrisului şi a confesiunii. Amintirile din detenţie au un grad mare de autenticitate. Ruxandra Cesereanu afirmă că “Unele mărturii de detenţie sunt deghizate, dar travestiul lor este transparent.”[13] În mărturiile de detenţie, Gulagul este descris direct, însă în alegorii, antiutopii sau parabole este în totalitate transformat şi desfigurat. S-au scris numeroase cărţi pe această temă - peste 2000 de cărţi, în care se regăsesc eseuri, jurnale, memorii de detenţie, evocări, volume de versuri, proză şi romane, studii.

Ruxandra Cesereanu analizează scrierile infernului trait în spaţiile carcerale comuniste şi le clasifică în trei categorii:

„1. scriitura «nonficţională» (monografii ale detenţiei, amintiri și «jurnale» de închisoare, dar şi romane-document)

2. scriitura realistă având ca principiu verosimilitatea (romane pornind de la experienţa concentraţionară)

3. scriitura parabolico-alegorică (antiutopii)”[14]

Nicolae Balotă considera că literatura concentraţionară nu este „doar o culegere de documente, de mărturii, de amintiri, valoarea ei în conservarea memoriei se legitimează şi prin literaturitatea ei”[15]. Revoluţia din 1989 a creat oportunitatea ca o parte semnificativă a foştilor deţinuţi care au supravieţuit Gulagului să îşi poată deschide sufletul şi să îşi prezinte experienţele trăite şi amintirile din perioada represiunii. Acestea constituie mărturii relevante despre perioada trăită în temniţele comuniste. Mărturisirile foştilor deţinuţi politici au un foarte mare aport la prezentarea în detaliu a imaginii de ansamblu a Gulagului românesc. Aceste confesiuni sunt disponibile publicului într-o varietate de forme: o parte dintre supravieţuitorii Gulagului românesc au ales să îşi împărtăşească amintirile din spaţiul concentraţionar sub forma volumelor autobiografice, o altă parte prezintă realităţile crunte ale închisorilor comuniste în articole şi studii cu caracter autobiografic. După Revoluţia din Decembrie 1989, ficţiunea şi literatura sunt înlocuite de numeroase cărţi de memorii, jurnale. Potrivit criticului Nicolae Manolescu, acestea ar constitui chiar „cea dintâi literatură de după 1989”[16], fiind un segment literar important de care „istoria literaturii române nu se poate dispensa”[17]. Se evidenţiază literatura şi memorialistica închisorilor comuniste, infernul trăit de deţinuţi în

[11] Demostene Andronescu, *op. cit,* p. 6
[12] *Ibidem,* p. 6
[13] Ruxandra Cesereanu*, op. cit.,* p. 88
[14] *Ibidem* p. 10
[15] Iulian Cătălui, *Scurtă perspectivă a literaturii detenţiei comuniste sau a Gulagului românesc* în „Tribuna Magazine”, www.tribuna-magazine.com, *apud* Nicolae Balotă, *O istorie salvatoare,* în *Istoria literaturii de detenţie*, ed. Ramida, Bucureşti, 1998
[16] Iulian Cătălui, *art. cit., apud* Nicolae Manolescu *Istoria critică a literaturii române. 5 secole de literatură,* Paralela 45, Piteşti, 2008
[17] *Ibidem*

spaţiul concentraţionar al Gulagului românesc în care au fost închise, torturate, exterminate, reduse la tăcere, maltratate, personalităţi din domenii diverse, din diferite categorii sociale, oameni politici, clerici, etc.

În *Istoria critică a literaturii române,* în capitolul *Memorialiști de ieri și de azi,* Nicolae Manolescu precizează că în perioada comunismului, au existat numeroase opere care nu au putut cunoaște lumina tiparului, din cauza cenzurii, încât după anul 1959, au apărut scrieri memorialistice ale unor autori care fac parte din generații diferite: „nu toți scriitori, unii oameni politici sau jurnaliști interbelici (C. Argetoianu, autorul unui jurnal remarcabil, dar exclusiv poiltic, Pamfil Șeicaru, mult mai interesant în „Rechizitorii" decât oriunde, Stelian Popescu), alții, surprinși de comunism în plină activitate creatoare și interziși sau arestați (Haig și Jeni Acterian, P. Pandrea, Petru Comarnescu), precum și mulți încă tineri în 1944, trecând printr-o cumplită experiență carcerală după aceea (Lena Constante, Adriana Georgescu), destui împiedicați să debuteze la vreme (I. Negoițescu, N. Balotă) sau cuprinși, la bătrânețe, de remușcări, după ce colaboraseră cu vechiul regim (Vera Călin, Romul Munteanu)"[18]

Memoria şi amintirea reprezintă teme importante ale literaturii. Mărturiile celor care au trăit experienţa carcerală impusă de sistemul comunist din România aduc în faţa noastră jurnale şi memorii care facilitează călătoria noastră imaginară pentru a cunoaşte ceea ce deţinuţii au trăit în temniţele comuniste. Ruxandra Cesereanu afirmă: „cel ce a trecut prin Gulag îşi transcrie coborârea în infern din datorie morală, justiţiară, depoziţională şi de-abia apoi din necesitate defulatorie-cathartică; memoria şi cuvântul sunt patronii spirituali ai mărturisitorului, rememorarea fiind o revanşă târzie şi parţial recuperatoare."[19] Literatura disidentă, scrisă în condiţii foarte grele şi asumându-şi numeroase riscuri, se găseşte sub forma jurnalului – *Jurnalul fericirii* – N. Steinhardt, *Jurnalul* lui Mircea Zaciu. Au existat şi alte opere literare, recunoscute ca literatură de sertar care au ajuns să fie cunoscute de publicul larg, abia după 1989, după ce nu a mai existat cenzura impusă de comunişti. După 1990, literatura memorialistică – autobiografii, memorii, jurnale începe să stârnească interesul publicului şi să cunoască un real succes.

Perioada dintre „timpul trăirii" – anii petrecuți în închisoare și „timpul mărturisirii"[20] – scrierea operelor în care se face mărturisirea își pune amprenta asupra creației literare. Silvian Iosifescu afirmă că mărturisitorul se adresează posterității, deoarece scrierea amintirilor din închisoare nu este realizată concomitent cu evenimentele relatate. De aceea, fostul deținut are șansa să se elibereze de povara detenției, să fie sincer, să se confeseze, să se vindece prin scris și mărturisire: „adresa către posteritate îl face să se simtă în largul lui și îi permite totală sinceritate."[21]

Amintirile despre detenţie sunt considerate opere literare care, alături de jurnalele post-detenţie şi romanele-document, se regăsesc la graniţa dintre istorie şi literatură. Sursa acestora este reprezentată de amintirile celui care mărturiseşte. Tipul de scriere memorialistică îşi propune evitarea ficţionalului şi cultivarea anticalofilismului. Terminologia este variată pentru a numi acest tip de scriere: „paraliteratură", „literatură de frontieră", „literatură secundă" sau „literatură fără ficţiune". „Ca spaţiu literar, acest gen hibrid defineşte un fel de tărâm al nimănui, neputându-se stabili procentual cât din memorialistică reprezintă istorie şi cât literatură."[22] Cercetătorii acestui tip de literatură de frontieră au remarcat în scrierile deţinuţilor politici anumite teme comune, cum ar fi: „arestarea, tortura, dificultatea adaptării la viaţa carcerală, tehnicile de supravieţuire, raporturile deţinuţilor cu autorităţile, înfruntarea morţii, credinţa, perspectiva supra libertăţii, eliberarea"[23]

[18] Nicolae Manolescu, *Istoria critică a litaraturii române. 5 secole de literatură*, Editura Paralela 45, Pitești, 2008, p. 1418
[19] *Ibidem,*p.94
[20] Eugen Simion, *Timpul trăirii, timpul mărturisirii...Jurnal parizian*, București, Editura Cartea Românească, 1977
[21] Silvian Iosifescu, *Literatura de frontieră*, București, Editura enciclopedică română, 1971, p. 112
[22] Ruxandra Cesereanu, *op. cit,* p. 11
[23] *Ibidem,* p. 13

Majoritatea scrierilor memorialistice româneşti care fac referire la Gulagul românesc au fost scrise după perioada de detenţie. O parte din memoriile de detenţie au fost confiscate de către autorităţi, scriitorul fiind obligat să le rescrie. *Jurnalul fericirii* al lui Nicolae Steinhardt a fost confiscat şi varianta cunoscută publicului este o a treia variantă, care a fost corectată, completată şi revizuită, de către autor pe baza primelor versiuni. Steinhardt i-a încredinţat lui Virgil Ierunca una din cele două versiuni ale jurnalui său.

Aceste scrieri au funcţie terapeutică, prin scris şi mărturisire, foştii deţinuţi politici încearcă să se vindece încetul cu încetul „Cuvintele rămân singura putere a deţinutului: singura sa armă"[24] . Acest tip de literatură abordează un univers închis, care obsedează, un „adevărat arhetip tematic" care este reprezentat de spaţiul carceral al Gulagului românesc. Acesta este o microsocietate care este locuită de cel încarcerat „deţinutul, omul asupra căruia se aplică pedagogia punitivă a sistemului."[25] Societatea comunistă se consideră o societate perfectă în care trebuie să trăiască un cetăţean perfect - „omul nou". „Gulagul are funcţia de a-i reeduca pe cei care nu se integrează docil noului model uman sau, la limită, de a-i extermina, dat fiind că deţinuţii politici manifestă o incompatibilitate structurală faţă de „modelul" omului nou."[26] Ruxandra Cesereanu menţionează: „Atunci când în Gulag se reuşeşte, rar, obţinerea omului nou, creatorii practici ai acestui homunculus sunt torţionarii, căci omul nou este reeducat şi prin cuvânt, dar mai ales prin sânge. Omul nou din afara Gulagului nu are nevoie de adevărul concret, ci doar de unul ideal teoretic, corespunzător moralei comuniste."[27]

Memoriile scrise pornind de la perioada petrecută în detenţie purifică memoria şi o recucereşte, având valoare de testament. *Arhipelagul Gulag* va rămâne un real reper pentru literatură, dar şi pentru istorie. Totodată, romanele parabolice, alegoriile, antiutopiile care fac referire la spaţiul concentraţionar deschid noi orizonturi din punct de vedere etic şi estetic.

Cu toate că nu intră în sfera ficţiunii, Gulagul va deveni „o unealtă de expresie, un mijloc literar şi nu o temă istorică. Dacă iniţial a fost obiect de studio, el a devenit, cu timpul, o structură narativă si a creat un stil"[28]. Ruxandra Cesereanu constată că „majoritatea amintirilor româneşti de detenţie privitoare la Gulagul autohton (iar uneori şi la cel sovietic) se vor a fi, parţial sau total nişte anatomii ale puterii şi totalitarismului."[29]

Din 1990, cititorul român care nu a fost avizat şi nu a cunoscut un asemenea tip de literatură, a făcut trecerea bruscă de la „o literatură a ipocriziei la o literatură a adevărului infernal."[30] Adrian Marino evidenţiază două posibilităţi de a aborda detenţia ca temă literară: „prin literaturizare, stilizare, întreg ansamblul de procedee literare tipice, şi prin mărturie directă, documentară, pe cât posibil obiectivă."[31] Ruxandra Cesereanu constată că „Din punct de vedere stilistic, emotiv şi structural, memoriile despre Gulag alcătuiesc un Turn Babel."[32]
După cum se știe, după 1989, a apărut memorialistica detenției comuniste. Dan C. Mihăilescu a descris contextul literaturii de după 1989, punând în lumină nume importante, reprezentative pentru literatura memorialistică. Acesta precizează: „În ultimii ani ne-am obișnuit cu *formele dureroase ale memoriei*: calvarul închisorilor de la Fenomenul Pitești la Adriana Georgescu, Paul Goma, Lena Constante, Ion Ioanid, Nicolae Steinhardt, Aurel State, Corneliu Coposu, Nichifor Crainic, Elisabeta Rizea, Teohar Mihadaș, Nicolae Mărgineanu, până la multe mărturii editate de AFDPR (din păcate cu o circulație inexplicabil de redusă)."[33]

---

[24] *Ibidem*, p. 14
[25] *Ibidem,* p. 13
[26] *Ibidem* p. 13
[27] *Ibidem* p. 14
[28] *Ibidem,* p.84
[29] *Ibidem,* p.87
[30] *Ibidem,* p.87
[31] Adrian Marino, „O carte de sertar", *Tribuna Ardealului,* nr. 68, 1993.
[32] Ruxandra Cesereanu, *op. cit. ,* p. 90
[33] Dan C. Mihăilescu, *Literatura română în postceaușism*, vol. I, *Memorialistica sau trecutul ca reumanizare,* Iași, Editura Polirom, 2004, p. 318

Mărturiile despre experienţa carcerală sunt scrise în stiluri diferite, fiecare fost deţinut alege ce să spună din ceea ce a trăit, îşi prezintă experienţa prin prisma subiectivităţii sale „memorialistul Gulagului este marcat de o «anume sfială a mărturisirii», provenită fie din temperament, fie din dorinţa de a nu părea vindicativ şi inchizitorial; el tânjeşte către dreapta măsură văzută ca o componentă esenţială a mărturiei.“[34].

Paul Goma scrie fără a cosmetiza suferinţa din temniţă, spre deosebire de Nicolae Mărgineanu care evită să redea toate atrocităţile pe care le-a trăit în anii de detenţie, din “jenă patriotică.“ Constantin C. Giurescu consideră că amintirile sale din închisoare sunt scrise fără a fi părtinitor şi fără a simţi sentimentul de ură, având doar scop istoric: „Deţinuţii politici sunt istorie, fiindcă fac parte din istorie, clamează toate memoriile care îşi asumă un rol testamentar. În general, închisoarea politică este o matrice formatoare şi un ecran interior de proiecţie.”[35] Pentru Al. Mihalcea închisoarea comunistă este „pânza de fond a gândurilor“[36] şi pentru Ion D. Sîrbu ea este „metafora în mic a lumii, şi în detenţie, şi după detenţie“[37]. Demostene Andronescu, un supraviețuitor al temnițelor comuniste, martor și memorialist al reeducării târzii din Închisorea Aiud, își asumă datoria mărturisirii. Lucrarea sa, *Reeducarea de la Aiud,* este una de referință despre această temă. Aceasta nu face decât referiri episodice la propriul destin carceral al scriitorului, aspect ce individualizează lucrarea sa în peisajul general al literaturii memorialistice despre Gulagul românesc. Analiza Gulagului românesc trebuie să privilegieze biografia, experiența directă, nemijlocită, personală, ca vectori de înțelegere și asumare a trecutului comunist.

Unele depoziţii sunt realizate ingenios, din punct de vedere etnic, cum ar fi mărturia epistolară a lui Maxim Holban care se regăseşte în comentariul lui Ioan Holban sub denumirea *Tata în cămaşa de oţel,* bildungsreportajul Doinei Jela, *Cazul Nechita Dumitru,* în care sunt folosite numeroase surse, documente şi se realizează un colaj format din interviuri cu cei care au supravieţuit, scrisori ale rudelor deţinuţilor, stenograme, fragmente de jurnal, delaţiuni. Toate acestea fac referire la experienţa trătă de foştii deţinuţi la Canalul Dunăre – Marea Neagră.

Alte texte, cum ar fi *Jurnalul fericirii* al lui Nicolae Steinhardt sau *Drumul crucii* de Aurel State se remarcă prin faptul că autorii lor „îşi consideră mărturia a fi o urcare pe Muntele Tabor, văzând în actul scrisului un gest sacerdotal“[38]. Mărturisitoarea Elisabeta Rizea îşi consideră depoziţia „ca pe un ‘zbierăt’ animalic, cu effect cathartic şi cu funcţie psihologică“[39]. Scopul este de a zgudui şi de a şoca. Oana Orlea optează pentru un limbaj dur pentru a reda atmosfera din temniţă. Spre deosebire de cele amintite anterior, Lena Constante se află la polul opus şi afirmă că mărturia sa poate fi „doar una *omenească*“. Reportajul Adrianei Georgescu se află între cele două situaţii precedente. Aceasta consideră că „figurile de stil sunt doar flori retorice ale suferinţei; or, durerea este durere şi atât, fără metafore“[40].

Lucrarea impresionantă a lui Ion Ioanid, *Închisoarea noastră cea de toate zilele* poate fi asemănată cu *Arhipelagul Gulag* al lui Alexandr Soljeniţîn, deoarece „amintirile lui Ion Ioanid alcătuiesc o panoramă a închisorilor româneşti realizată cu un ochi expert.“ Ruxandra Cesereanu conchide că memoria şi amintirile despre detenţie ale lui Ion Ioanid seamănă „cu o arhivă în care fiecare închisoare constituie o carte a vieţii scrisă sub semnul calmului narativ şi al privirii sub lupă: sunt descrise ‘cartierele’ fiecărui spaţiu punitiv şi mai ales microcosmosul celulei”[41]. Alex. Ştefănescu afirmă că *Închisoarea noastră cea de toate zilele* este „un raport

[34] Ruxandra Cesereanu*, op. cit.,* p. 91
[35] *Ibidem,* p.92
[36] *Ibidem,* p.92
[37] Ion D. Sîrbu, *apud* Ruxandra Cesereanu, *op. cit.,* p. 92
[38] Ruxandra Cesereanu, *op. cit.,* p. 92
[39] *Ibidem,* p.92
[40] *Ibidem,* p. 93
[41] *Ibidem,* p. 93

către o instanţă supremă (Dumnezeu sau istoria sau conştiinţa umanităţii)“[42.] Monica Lovinescu observă o altă trăsătură a lui Ion Ioanid, şi anume ,,timpul scrisului a rămas acela al închisorii; interminabila zi a suferinţei pentru a fi suportată, se cere fragmentată în gesture şi ocupaţii.“[43.] Meritul memorialiștilor literaturii Gulagului românesc, a scriitorilor întemnițați în închisoarea Aiud, este acela de a crea o pagină inedită de istorie literară, folosind instrumente narative clasice, precum narațiunea, descrierea sau dialogul, oferind o atenție deosebită și particularităților de limbaj ale operelor create. De asemenea, se remarcă originalitatea și autenticitatea acestor scrieri, deoarece subiectivitatea și evocarea, la care se adaugă dramatismul întâmplărilor trăite, evidențiază suferința și degradarea umană, cauzate de sistemul comunist din România.

Critica literară a conceput clasificări ale scrierilor de tip memorialistic despre anii de detenţie ori ale literaturii închisorilor, destul de rar, deoarece acestea au o foarte mare varietate. În articolul ,,Rezumatul unei detenţii“, apărut în revista *Contrapunct,* Nicolae Baltă realizează o clasificare a memorialisticii, astfel: ,,distinge o viziune detaşată (C. Noica), sarcastic-furibundă (P. Goma), infernal-disperată (T. Mihadaş), profund creştină (N. Steinhardt), obiectivă şi neutrală (Ion Ioanid şi Max Bănuş)“[44].

BIBLIOGRAPHY

1. Andronescu, Demostene, *Reeducarea de la Aiud. Peisaj lăuntric. Memorii şi versuri din închisoare*, cu o prefață de Răzvan Codrescu, Editura Christiana, București, 2009
2. Cesereanu, Ruxandra, *Gulagul în conştiinţa românească. Memorialistica şi literatura închisorilor şi lagărelor comuniste*, ed. Polirom, Iaşi, 2005
3. Iosifescu, Silvian, *Literatura de frontieră,* București, Editura pentru literatură, 1969 Manolescu Nicolae, *Istoria critică a litaraturii române. 5 secole de literatură*, Editura Paralela 45, Pitești, 2008
4. Mihăilescu, Dan C., Literatura română în postceaușism, vol. I, Memorialistica sau trecutul ca reumanizare, Iași, Editura Polirom, 2004
5. Simion, Eugen, *Timpul trăirii, timpul mărturisirii...Jurnal parizian*, București, Editura Cartea Românească, 1977
6. Ștefănescu,Alex, *Istoria literaturii române contemporane. 1941-2000*, București, Editura Mașina de scris, 2005
7. Adrian Marino, „O carte de sertar”, *Tribuna Ardealului,* nr. 68, 1993
8. Alex. Ştefănescu, „Amintiri despre vremuri mai pure”, în *România literară,* nr. 39, 1991
9. www.hartagulagului.ro
10. www.memoria.ro
11. www.tribuna-magazine.com

[42] Alex. Ştefănescu, ,,Amintiri despre vremuri mai pure”, în *România literară,* nr. 39, 1991
[43] Monica Lovinescu, *apud* Ruxandra Cesereanu, *op. cit.,* p. 94
[44] Nicolae Baltă, *apud* Ruxandra Cesereanu, *op. cit.,* p. 94

JOSÉ SARAMAGO, BLINDNESS

Ramona Buruiană
PhD, Economic College "Virgil Madgearu" Galaţi

Abstract: The dystopian novel **Blindness** *(1995) is a parable about humanity, about finding the lost meaning. The writer subjects the individual to a process of returning to himself, by suppressing a sense. Put into this exercise of survival, man rediscovers his ephemeral condition in the deepest scatological zone, redefining himself morally and spiritually. Thus, the epidemic of "white evil" manages to rehabilitate the social function of people, subordinate to each other through this infirmity. The free, nonconformist style, suitable for observing sordid reality, invites meditation on existence, and the aesthetic value resides precisely in the provocation of the loss and rediscovery of the Self in the encounter with the Other.*

Keywords: humanity, survival exercise, scatological zone, the "white evil" epidemic, the encounter with the Other

Amintind de Orwell, Sartre, Camus, Kafka etc., întâlnirea cu José Saramago, în **Eseu despre orbire**, propune o incursiune în labirintul Sinelui, pentru reafirmarea adevăratelor valori ale vieții și ființei umane, pentru prețuirea darurilor pe care natura, Divinitatea ni le-a proporționat întru descoperirea sensului vieții și descifrarea tainelor ontologice.
Sortir du gouffre s-ar referi aici la ieșirea din tenebrele egoului nostru și explorarea esenței existențiale. Identitatea noastră nu are valoare decât în raport cu ceilalți, cu care ajungem să fim egali în necesitate – minusurile și suferința ne aduc întotdeauna împreună! În acest sens, orbirea propusă de Saramago înseamnă, în aceeași măsură, întoarcerea spre sine și ieșirea din Sinele egoist, "a doua piele". Metafora orbirii are în vedere suprimarea rațiunii și a sentimentelor, prin coborârea omului la rangul de specie. Este vorba de orbirea primordială, când vedem fără a înțelege. Astfel, autorul pătrunde în interiorul conștiinței umane și sondează adâncimile, explorează resorturile intime ale informației asimilate, recuperând individualitatea în acest exercițiu cartezian de restabilire a valorilor umane, spirituale, în raport cu societatea, unde se definește ființa.

Primul om afectat de orbire se află în mașină la trecerea de pietoni, când este invadat de "un alb luminos atât de absolut încât mai curând devora decât absorbea, nu doar culorile, ci și obiectele și ființele, făcându-le astfel dublu invizibile". Medicul, cercetând cazul, nu poate bănui cauza – rămâne uimit în încercarea de a oferi un diagnostic simptomelor: "o amauroză albă, dincolo de contradicția ei etimologică, ar fi o imposibilitate neurologică, de vreme ce creierul, care nu poate percepe imaginile, formele și culorile realității, n-ar putea să îmbrace în alb, într-un alb continuu, ca o vopsea albă fără nuanțe, culorile, formele și imaginile pe care aceeași realitate le prezintă unei vederi normale.." În lipsa unui diagnostic, naratorul transcende adevărul tratatelor medicale, insistând asupra plăgii morale de unde izvora epidemia – fata cu ochelari negri, dedicată plăcerii senzuale, orbește în plin exercițiu profesional: "virtutea (…) se lovește mereu de obstacole în anevoiosul ei drum spre perfecțiune, însă păcatul și viciul sunt atât de favorizate de soartă încât, de îndată ce au ajuns în fața liftului, s-au și deschis ușile".

Oftalmologul orbește și el, pierdut în rândurile cărților de unde aștepta să afle Adevărul. Treptat, se va lumina, înțelegând tot mai mult, dincolo de patologie, că "orbirea e o problemă personală între om și ochii cu care s-a născut." Pacienții orbesc și ei, pe rând. Este informat ministrul. O ambulanță sosește pentru medic, iar soția acestuia urcă alături de el, simulând aceeași suferință: "Trebuie să mă luați și pe mine, am orbit chiar în clipa asta." Președintele comisiei de logistică și siguranță decide izolarea oamenilor afectați într-un spital de nebuni,

iar guvernul declară erupția epidemică de orbire și emite ordine care trebuie respectate cu strictețe.

În acest "infern al păcatelor", soția medicului va fi trimisul providenței, amintind de **Arhivista Wasp** (romanul lui Nicole Kornher-Stace), cea care îi va ajuta să treacă învingători prin chinurile înfruntării cu Sine și cu Ceilalți –"aici toți suntem egali". Pentru femeia misionară, văzul devine un instrument justițiar cu care se măsoară existența umană, dar cu care nu-și poate judeca semenii – atâta vreme cât nu dispunem de aceleași privilegii sau de același potențial, nu există o evaluare echitabilă. Simțurile ne ajută să investigăm realitatea, să o percepem, iar infirmitatea vizuală, ca metaforă a neputinței înțelegerii și receptării realității, subliniază, prin reflecțiile personajului-martor, un alter ego al autorului, ideea fundamentală că oamenii nu pot aprecia decât ceea ce pot înțelege: "Soția medicului se simți de parcă ar fi stat în spatele unui microscop, pândind comportamentul unor ființe care nici măcar nu-i puteau bănui prezența, și asta i se păru deodată nedemn, obscen... Nu am dreptul să privesc, dacă ceilalți nu mă pot privi pe mine.." Mai mult decât atât, e imoral să judeci o lume pe baza mijloacelor de care ea nu dispune în supraviețuire. De aceea, privilegiul trebuie înțeles întotdeauna ca un don salutar: "M-a trimis să vindec pe cei zdrobiţi cu inima; să propovăduiesc robilor dezrobirea şi celor orbi vederea.."(Isaia 61,1) Lumina, simbol providențial, apare ca o necesitate a omului, aflat în întunericul rătăcirii interioare, de regăsire, de trăire a revelației adevărului, prin forța spiritului: "Doamne, cât de mult ne lipsesc ochii, să văd, să văd, barem niște umbre palide, să stau în fața unei oglinzi, să privesc o pată întunecată, difuză și să pot spune, Iată e chipul meu, ce-i luminos nu-mi aparține."

Hoțul care furase automobilul primului orb orbise și el. Rănit la coapsă, se jena să ceară ajutor – lumina se instalează treptat: "Când trebuia să fur o mașină nu mă rugam de altcineva s-o fure în locul meu." Răpus de suferință, "conștiința lui se trezi și îl dojeni cu asprime pentru că furase mașina unui biet orb."

Aflați în exilul purgatoriului, orbii vor cunoaște mizeria umană, prin coborârea în bolgiile infernului – vederea, ca filtru al rațiunii, permite omului să se distingă de regn. Neputând "să vadă", "câțiva orbi înaintând de-a bușilea cu fața amușinând ca niște porci" par niște barbari, căci "ochiul care a a orbit transmite orbirea ochiului care vede." Aceasta este plaga morală și socială cu care se confruntă umanitatea decadentă. Insistând asupra ochiului observator, pe care omul refuză să-l valorifice, autorul propune un exercițiu de supraviețuire, în absența acestui simț - "orbirea nu e totuna cu moartea, dar moartea e totuna cu orbirea", pentru că una e să nu vezi și alta, să nu vrei să vezi- "un polițist orb nu-i totuna cu un orb polițist."

Luptându-se pentru hrană, orbii nelegiuiți o vând celorlalți în schimbul unor bunuri și servicii. În aceste momente ale vieții, orbii care ispășeau păcatul orbirii învață că "nimic pe lume nu ne aparține în sens absolut." Femeia, singura martoră deplină la dezastrul scatologic, condamnată la participare totală prin asumarea destinelor, devine o matrice biblică a suferinței prin sacrificiu. Acuitatea vederii va fi, în cazul ei, modul de întoarcere spre sinele cel mai profund, în căutarea siguranței, dar și a salvării, prin evadare în neant: "..dorința de a se face ghem, ochii, ah, mai ales ochii, întorși înăuntru, mai mult, mai mult, mai mult, până când vor putea să vadă și să observe interiorul propriului creier, acolo unde diferența între a vedea și a nu vedea este invizibilă simplei vederi." Autorul menționează ideea de simulacru, de orbire ca status social provizoriu, din care se așteaptă o revenire la normalitate, sugerată prin acest "rău-alb" – "Pe noptiera fetei cu ochelari negri se vedea flaconul de colir. Ochii ei erau vindecați, dar ea nu știa."

Proba abominabilă a "răului-alb" dezarmează definitiv această lume aflată în claustrare: nelegiuiții cer femei în schimbul hranei. In această capcană a jocului se află răspunsurile legate de valorile existențiale – Adevărul, Demnitatea, Devotamentul, Generozitatea etc. - și de virtuțile omenești puse la încercare în drumul anevoios al destinului: există momente ale vieții

când moralitatea se suspendă, iar păcatele sunt iertate în înfruntarea Răului absolut. Primul orb nu vrea să-și lase soția. Medicul, deși nu vrea, știe că în situații-limită, sunt puse la încercare toate resorturile interioare, iar lupta pentru supraviețuire uneori le îngenunchează pe toate. Fata cu ochelari negri atrage atenția asupra ieșirii din Egoul inflamat care coboară în subliminal identitatea: "Ceilalți nu știu câte femei sunt aici, așa că poți rămâne cu nevasta ta, pentru folosul tău exclusiv, noi vă vom hrăni, pe tine și pe ea, sunt curioasă să văd cum o să stai atunci cu demnitatea, ce gust va avea atunci pâinea pe care ți-o vom aduce." Răspunsul soției primului orb arată în ce măsură necesitatea înclină acul balanței: "Nu mai mânca..."

Târâți în promiscuitate, un alt nivel scatologic al scrierii, oamenii află că și umilința îi face egali și îi unește în același compromis al luptei pentru supraviețuire: "Surde, oarbe, mute, poticnindu-se, mânate de singura voință de a nu da drumul mîinii celei care mergea în față..." În acest abis existențial al întunericului rațiunii, unde supraviețuirea înseamnă renunțarea la eul cel mai profund, aflând smerenia în cea mai dureroasă formă a sa ("N-am dreptul să mă plâng, greutatea porției celorlalți o să-mi plătească hrana."), apa devine simbolul spălării păcatului și pregătirea pentru redobândirea luminii.

Soția medicului, singura capabilă să salveze femeile, pătrunde în infernul dezlănțuit, luă foarfeca, "o îngropă cu toată puterea în gâtul orbului, rotindu-se, luptă cu cartilajele și cu țesuturile membranoase(...), apoi cu furie își continuă drumul până se opri în vertebrele cervicale."- o moarte pe măsura plăcerii păcatului. Apoi, fata cu bricheta incendiază camera nelegiuiților.

Istoviți, orbii ies din închisoarea durerii, iar soția medicului îi adăpostește într-un magazin. Orașul împânzit de epidemia "albului orbitor" arăta sinistru. Fata cu ochelari negri nu-și mai găsise părinții acasă, în locuința primului orb se adăpostise un scriitor...pe străzi, grupuri de orbi căutau hrană, iar magazinele cu alimente erau devastate. Ploua groaznic, iar orbii își astâmpărau setea cu "prețiosul lichid". Acum realitatea se oglindea altfel în conștiință: "ne obișnuim cu confortul apei din țevi adusă la domiciliu și uităm că pentru așa ceva trebuie să existe oameni care să închidă valvele de distribuție.." Concluziile sunt edificatoare – orbii sunt vindecați. Medicul a înțeles: "dacă voi avea din nou ochi, voi privi cu adevărat în ochii celorlalți, ca și cum le-aș privi sufletul", iar "cel mai rău orb e cel care n-a vrut să vadă". Tânăra cu ochelari negri elucidează misterul individualității: " în adâncul nostru este ceva care n-are nume, acest ceva suntem." Soția medicului insistă asupra ieșirii din Ego, din obsuritatea ființei- "…mai multă nevoie au cei care sunt în viață să resuscite din ei înșiși și n-o fac..."
După ce experiența i-a ajutat să-și pună în ordine gândurile, convingerile despre viață, conform principiului "organizându-te înseamnă să începi să vezi", primul orb își recapătă vederea, apoi fata cu ochelari negri, iar al treilea, medicul...

Aceasta este pledoaria lui José Saramago despre orbire, o parabolă despre superficialitatea omenirii, incapabilă să fundamenteze un eșafod social bazat pe valori autentice – o lume înlănțuită prin compromisuri, o lume falsă, incapabilă să valoreze adevărul, esența, sensul vieții. În acest registru, autorul propune o recuperare a umanității prin reevaluarea sinelui și raportarea corectă la societatea din care face parte. Întâlnirea cu propria persoană este realizată de autor parabolic – el trage concluzii prin intermediul unei "voci necunoscute", dar și prin intermediul celorlalte personaje. Bătrânul cu legătura neagră la ochi mărturisește că în momentul orbirii, simțindu-și orbita goală, și-a scos legătura să se lămurească. Vocea necunoscută conchide – " ochiul care refuză să-și recunoască propria orbire". Asistentul de farmacie afirmă că, auzind de orbirea oamenilor, s-a gândit cum ar fi dacă ar orbi și el; a închis ochii, iar când i-a deschis...orbise. Din nou vocea necunoscută intervine – " dacă vrei să fii orb, vei fi". Camerista hotelului își amintește că netezea cearșaful patului, unde orbise cineva, în momentul când și-a pierdut vederea. Astfel, oamenii legați prin compromisuri de aceeași tară morală sau socială sfârșesc prin a se contamina. O altă racilă este frica. Omul cu vocea necunoscută susține că era într-un muzeu și observa un tablou; la un moment dat detaliul acesta

– “un cal înspăimântat, cu ochii gata să-i iasă din orbite” – l-a orbit. De data aceasta, tânăra cu ochelari negri preia ștafeta și concluzionează: “Frica orbește (...) eram orbi în clipa când am orbit, frica ne-a orbit, frica ne va ține orbi.” Astfel, “eliberarea eului” din catena propriilor limite mentale și emoționale va aduce vindecarea umanității, iar acest lucru se va realiza prin conștientizarea condiției efemere a individului, care-l pune în poziție de egalitate cu semenii, ajutându-l “să ducă demn crucea naturii eminamente scatologice a ființei umane”.

Romanul poartă amprente postmoderniste prin stilul nonconformist al scrisului, fără dialog, fără semnele intonației, replicile fiind parte dintr-o lungă reflecție filozofică a autorului, ascuns în spatele personajelor sale anonime. Valorificarea alegorică a unei teme existențialiste, prezența cotidianului, a banalului, sondarea zonelor intime ale manifestării umane, substratul parabolic și psihologic[1], stilul indirect liber al vocii narative[2] dezleagă lectura de orice *parti-pris* estetic. Pornind de la mottoul “Dacă poți privi, vezi, dacă poți vedea, observă”[3], José Saramago face apel la umanitate, la ieșirea din Ego, la generozitate și altruism, prin înțelegerea sensului vieții noastre, în ideea că, odată schimbate percepțiile, lumea din jurul nostru se schimbă.

BIBLIOGRAHY

1. Jon Michaud, “Postscript: José Saramago”, în ***The New Yorker***, 18 iunie 2010
2. José Saramago, **Eseu despre orbire**, Editura Polirom, Iași, 2013

[1] Jon Michaud, “Postscript: José Saramago”, în ***The New Yorker***, 18 iunie 2010
[2] Ibidem
[3] José Saramago, **Eseu despre orbire**, Editura Polirom, Iași, 2013

KLARA AND THE SUN, AN UTOPIAN UNIVERSE

Elena Drug
PhD, "Transilvania" University of Braşov

Abstract: Klara and the sun is an allegorical story that depicts the truth of our contemporary world strongly influenced by the rise of technology and by its immersion in our daily life. Klara is an AF whose major duty is to become good friend for Josie, a little child who represents her generation of children who do not receive enough care from their families because they are too busy, AFs are tutors and protectors of children who live in a much technologized society where feelings are ignored until their human condition is doomed to loneliness. What the family cannot provide must be done by an AF who must be intelligent, able to anticipate the reactions and needs of the child he cares for and capable of love. Throughout the novel, the reader will discover that Klara is more than a sophisticated robot, she learns to understand the human feelings and she reproduces them, as if the feelings gain their own shapes or identifiable concrete structures.

Keywords: utopia, AF, lifted children, inner world, loneliness.

People have always been curious about what comes next, what their lives or future generations will look like. It is in the nature of things to want to find out what will happen in ten years, in twenty years, in a century. Literature has demonstrated countless times that it has the ability to render aspects of reality, to draw future worlds that have never lost their contact with reality. Dystopias are successful at all ages, both children and adults are fascinated by the possibility of experiencing, even by reading, a future universe, a world that has all the prerequisites to materialize somewhere in time. It is natural for man to be interested in what will happen in the future, to know more about how technology would evolve, about how society will be organized, how relationships between people will look, about what life will mean.

Kazuo Ishiguro's novels exhibit important features of utopian dream and dystopia as they are presented and conceptualized by Lyman Tower Sargent and Ruth Levitas. According to Ruth Levitas, utopia is a consequence of the need to imagine a better world, where human thinking is used to improve daily life and to provide alternatives for the current ways of living. These aspects can be easily observed throughout Kazuo Ishiguro's writings because the main character experiences a dystopic world but do not abandon the desire to improve and enrich their existence, they still have hope and faith that the world is going to be changed and the reader adopt this attitude too. At this point I can say that the utopian features fluctuate depending on the reader's ability to identify them, Kazuo Ishiguro's novels do not offer a clear traditional image of utopia, they only suggests the possibility of such a perfect world so the novels allow both readers and the characters to come into play, to hope and to trust in their utopian impulse, and to imagine a peaceful existence or a better elsewhere without being captured by despair. Using Sargent's manner of defining utopia, we understand that utopianism functions like a social dreaming or in Ruth Levitas's terms, as a form of desire, and Kazuo Ishiguro's characters share the dream or the desire to experience an alternative life.

Klara and the Sun is Kazuo Ishiguro's eight novel, published on 2nd March 2021, it is a book with a parable substrata that depicts the dialectic relation between the present world and a possible future society. As the author said, he is in a constant dialogue with his earliest books and a part of him wanted to reveal some positive aspects of technological progress, the book contains a more optimistic representation of a futuristic world than that depicted in *Never let me go*, but does not stop asking and struggling to find answers to some deep and taught

questions about humans' inner life. Klara, is a loveable AF, who acts as a mirror that reflects back the image of the world she learns from how to react and how to decipher human feelings.

The novel starts with a first person narrator, presenting the fact that she and her friend Rosa were staying at the mid-store. The adjective 'new' draws attention to the fact that the narrative voice either belongs to a person at the beginning of an experience, or to another kind of instance. In the scene appears Boy AF Rex and things starts to be clearer, the reader can understand that Klara and Rosa are AFs (Artificial Friends) and they are nourished by the light of Sun. At this point, the reader explains the title of the novel and understands that the protagonists are not only humans, on the contrary, they are robots of different generation that are well equipped and prepared to become children's friends and protectors. A natural question may arise in the reader's mind: Why would children need a robot friend, where are the other children, they can't make friends with each other? Obviously, the action of the book is placed in an imaginary world, a society from a near future, which proves to have many bridges with contemporary reality. It seems that once again, the writer plays with science, and creates a science-fiction novel, which hides behind it truths and aspects common to everyday life. It is as if science helps to create an allegory through which the truth comes out and becomes easy to be recognized.

AFs' wish is to have a seat in the front window because they have the opportunity to enjoy Sun's nourishment and to carefully observe the outside world.

'I should confess here that for me, there'd always been another reason for wanting to be in the window which had nothing to do with the Sun's nourishment or being chosen. Unlike most AFs, unlike Rosa, I've always longed to see more of the outside-and to see it in all its details.''(Ishiguro, 2021: 6)

Klara's confession is a primary signal that informs the reader that she is more than a usual AF, she acts like having human distinctive features, she is willing to understand the outside world and she is fascinated by the people from the street. Watching them, Klara learn how to react and how to make distinction between happy children and those who are sad or frustrated. Klara has desires similar to human beings, she is not only a greedy mechanism, and she is curious about the outside world and tempted to look closer at the passer-byes. Days spent in the windows function as lessons during which Klara learns the differences between people, understands their mimicry and absorbs valuable information about their feelings.

Through her fourth morning in the window, Klara observed a thin and pale girl with a hesitant walk who started a conversation, the girl was Josie, Klara's future friend. The dialogue between Josie and Klara reveals the fact that the AF is able to communicate with humans, the girl is surprised by the fact that Klara is able to be nourished by the Sunlight. Klara and Rosa were astonished because the girl described her house as being an ideal place, from where the Sun can be observed going down. 'If you came and lived with us, you'd see.' (Ishiguro, 2021:12) It sounds like an invitation for Klara and it functions also as an anticipation of their future friendship. At this moment, the reader can foretell the friendly relationship between Klara and Josie. Another impressive fact is that Klara has the capacity to decipher Josie's mother feelings, she understands that the girl is a special one and that her mother is exhausted and impoverished and burdened with worries, 'I could see the deep etches around her mouth, and also a kind of angry exhaustion in her eyes.' (Ishiguro, 2021: 13)

Klara and Rosa were not only concerned with the way people react, but also with the way children interact with their AFs. They were worried that most AFs were reluctant to pass in front of their store, they believed that either it was difficult for them to see where they left from or that they were afraid to meet the new AF models. Even though Klara longed for the outside world, she wondered if the AFs she saw were happy or content with the children they accompanied.

‘But the more I watched, the more I wanted to learn, and unlike Rosa, I became puzzled, then increasingly fascinated by the more mysterious emotions passer-by would display in front of us. ‘(Ishiguro, 2021:17)

Klara's desire to learn is a reminiscent of the little child’s curiosity who looks with amazement at what is happening around him in his timid attempt to know the mystery of the world: she wanted to spot the differences between having a talk and having an argument, human mimicry and gestures are extremely important signals that proves what do they really feel. Klara acts as a truthful narrator, she watches the outside world, and then she is telling the reader what she had seen, as a consequence the reader is pulled directly into Klara’s consciousness and discovers the future world only throughout her observations.

One day, Klara was surprised by the fact that little Josie, the girl whom she spoke to a while ago, reappeared as she had promised, in front of the window because she wanted Klara as an artificial friend. What is very interesting is that Josie treated Klara as a being with possibility to choose, she wanted her as a friend but also she said: ‘I don’t want you coming against your will. That wouldn’t be fair.’(Ishiguro, 2021:23) what is very interesting is that from the beginning, Josie treated Klara as a friend and not as an intelligent device, the little girl proves in that way that an artificial robot has a complex structure that provides them the possibility to act as having feelings, so Josie informed Klara that there are days when she is not well and she cannot be the best companion, the reason why Josie informed Klara was that she wanted to be fair, ‘ Because you know how lousy it feels, people telling you how perfect things will be and they’re not being straight.’(Ishiguro, 2021:24) On the contrary, the Manager of the AF shop disagreed the idea that an AF has his free-will and did not encouraged such a behavior, one morning, a twelve years girl came with her father to choose an AF, she was interested by Klara but Klara did not want to interact properly, she refused to lower her gaze and to smile at the little girl and she was observed by the manager who told her that ‘ It’s for the customer to choose the AF, never the other way round.’(Ishiguro, 2021:32)

After spending several weeks at mid-store, Klara had the second chance to stay in the window and her observations are quite interesting, her interest on daily human routine was lower and she tried to be attentive at other aspects. She was impressed by a beggar and his dog. The Beggar Man and his dog had pushed themselves against a doorway, they did not move for a while and they were ignored by the passer-byes. Klara believed that they had died, but the second day, when the sunlight was very powerful, she saw that they were not dead and considered that the Sun had saved them. As I said before, Klara has the vision of a young child who learns very rapidly about human world and she has a religious faith in the Sun, considering that its light nourishes the AF but also strengths the people heath, helping them to live a good life. What happened with the beggar man will influence Klara’s behavior and faith in the power of Sun.

Ten days later, Klara was moved to the rear alcove, there she had the possibility to study the outside world, she did not spent too much time there because Josie and her mother came into the store and Klara had to face the test given by Josie’s mother who asked her few essential questions about Josie’s appearances, voice and also told her to reproduce Josie’s walk. After all this, Josie’s mother reassured that Klara was a unique AF and agreed to buy her for Josie.
The question about unique features of each AF reminds the reader the fact that even they are a technological product, the AFs have to prove that they are original and particular. What is fascinating is that their particularities are not established from the factory, each develops his personality according to the ability to observe and understand the outside world and human emotions. At this point, AFs remind me about cloned children imagined by Ishiguro, they have numerous common features. Like cloned children, AF were built to help people and to improve their life, cloned children were designed to fight against physical death, while AFs were created to fight against a modern form of death, solitude.

The second part of the novel starts by presenting Josie's modern house, Klara had to prove her capacity of adaptability to a new area, and she had to learn Melania's rituals, to understand the fact that the items from the house could be changed and that there were various situation to which she was exposed. Lara observed that Josie's mother was very busy, and the mother's quick coffee was an important moment of the day, when mother and Josie had time to converse.

As Josie had promised before her arrival here, her room has a splendid view and Klara had the opportunity to enjoy Sunlight every day. She was fascinated by the sunset and she was wondering where used the Sun to go to rest itself at the end of the day. One evening, watching the sunset, Klara concluded that the Sun went to rest to Mr. McBain's barn, a place that she could not understand very well.

After few days, Klara had the opportunity to go outside together with Josie who was surprised by the fact that Klara had never had the opportunity to meet the outside world, at this point, Klara remembers me about cloned children who had never gone outside Hailsham's walls before their arrival at the cottages. Klara seemed to have various information about people in general, but, in fact, he had never been exposed to the outdoor environment, she knew how to decode it from the back of a window. Both Klara and Josie were fascinated by the idea of leaving the house, walking onto the stones area Klara felt that she was not able to protect Josie outside, she compared the road with a floor and she was fascinated by the pleasant mild wind, by the acoustics and by the wind. That day Klara had the opportunity to meet Ricky, a neighborhood boy who was Josie's best friend, the boy with whom she had future plans. Ricky was playing with some mechanic birds that fascinated Klara. The reader can be surprised by the fact that Klara, a robot, did not know anything about artificial birds, probably she did not know that she was not the only mechanic or technological device that people used to have for their benefits or in order to have fun.

Rick blamed Josie for finally choosing to have an AF. The boy seemed to be different from the others, he did not understand the role of these AFs and he was somehow disappointed that Josie had chosen to behave exactly like all the other young people at her age, to be accompanied by an AF. Probably at that moment the boy felt that an AF could snatch from the space and time that Josie used to allocate to him. Klara observed their closest friendship and affirmed that she would never come in the way of such a wonderful relation. Even if he used to play with some drones, Ricky was different, he preferred to be alone and not to be influenced by fashionable currents. Certainly his social status did not allow him that kind of options, but he did not want to integrate among the other young people, being exactly that they were, on the contrary, he preferred to be different and he assumed that thing.

One evening, Josie had to host a kind of interaction meeting, the gathering was not one between friends, on the contrary, it had the role of a test during which Josie had to prove that she was able to interact with all the guests and that she was dexterous to cope with such a large number of people. According to Josie's mother, the students who have troubles during college are those who haven't attended enough interaction meetings. Josie agreed to host that party on the condition that Ricky be with her. The next day, Ricky did not disappoint her and came to the party, being dressed casually, his presence was immediately noticed by both adults and teenagers. Rick was a normal child, he was not genetic improved and his presence there was considered awkward, the other kids were interested about what kind of movies did he used to enjoy and judged him from different perspective, their attitude made him feeling exposed and vulnerable. The focus shifted as Klara entered the room, trying to save Rick from an embarrassing situation, Josie introduced Klara to everyone. The lifted kids behaved as if Klara were a toy or a robot who had to respond to all their commands. When Klara refused to interact, they behaved strangely, they did not show common sense, but showed that they were extremely spoiled children, accustomed to everything happening as they wish, unable to offer respect. For

most of them the AFs were designed to deal with various bad things. The way they behaved raised serious questions about their morality and humanity. If at first Rick was not pleased with Klara's presence in Josie's life, after this meeting, he understood that the AF was more than he imagined. He overcame his prejudices about Klara and judged her from a different perspective, looking at her with better eyes. During the meeting, Klara and Rick were treated as exponents of the marginal: Rick was a poor boy who did not benefit from genetic improvement, and Klara was just a robot, devoid of senses and feelings, she was there to meet the needs and the requirements of some of them.

This incident strengthens the connection between Rick and Klara, which will be noticed throughout the novel, as they both fight for the good of Josie. A normal human being and an artificial being seem to have in common more than can lifted people share with each other. This aspects incite the reader to question himself about his conception of humanity, to look carefully at the world around him and to put it under the magnifying glass to see how the relations between his fellows are intermingled and to check their durability.

Klara used that meeting as a form of knowing Josie better, she and Rick found out more about her ability to change, being surrounded by lifted kids, Josie tended to act and behave like them, this disappointed Rick and surprised Klara. Even if she was just a robot, Klara had something of the naiveté of a small child who looked amazed at how the world around her changes and becomes petty depending on the context and interests:

'I'd begun to understand also that this wasn't a trait peculiar just to Josie; that people often felt the need to prepare a side of themselves to display to passer-by-as they might in a store window- and that such a display needn't be taken so seriously once the moment had passed.' (Ishiguro, 2021:84)

Klara surprisingly notes the contrast between essence and appearance, between what people are and what they want to appear in front of others. Klara behaves as an extremely lucid observer of these behavior and mood changes, and her comments have the role of meticulous and objective records of human's gestures. Klara does not interpret them, she is a first person narrator, but she is not subjective, she observes the world and tries to find some coherent explanation without blaming the others. 'Might stay the same Josie' (Ishiguro, 2021:81) was a question that ran through her mind, because Klara observed that Josie's behavior, concerns and interests were changing.

As Klara spent more time with Josie's family, she began to pay more and more attention to emotions and the way they are manifested. The discussions with Josie's mother indicate that Klara is not only an extremely sophisticated robot, she is able to create connections, to have memories and to feel various emotions that she obviously cannot explain properly. But can people do that? Isn't this the question the author challenges us to find the answer to?

'The Mother looked at me for a moment. Then she said: It must be great. Not to miss things. Not too long to look back to something. Not to be looking back all the time. Everything much be so much more…' (Ishiguro, 2021:89) Mother's words reveal the fact that she suffers a lot and the past is a source of pain and suffering that cannot be diminished. The loss of her daughter, Sal, makes her extremely anxious with Josie and causes her to take drastic measures, even if she risks to hurt Josie's feelings.

Klara visited Morgan's Falls together with the Mother, Josie had to stay home because she was sick, and the visit turned to be an opportunity for Klara to find out more about what made Josie's mum to be so cautious. While admiring the waterfall, something absurd happened, the Mother asked Klara to imitate Josie's behavior and to act as if she was Josie. Mother's wish was not only a manner to diminish the discomfort created by the fact that Josie was not there, it was more like a test, and her intension was confirmed by her asking Klara to repeat the experience without Josie knowing what happened.

After Morgan's Falls trip, Klara was disappointed because Josie and her mother became more distant and acted in a cold manner, determining Klara to think that she had done something wrong and that she needs some improvements because she was limited in comparison with a B3. Klara had little time to harp upon what happened at Morgan's Falls because Josie's health collapsed, the girl could not go down to spent coffee time with her mother and Klara was kept away from Josie's room, except during Rick visits when Klara had to keep an eye on them. The two children used to spend their time sketching comics, Josie made the drawings, and Rick completed the bubbles, their game was a manner to express their feelings and thoughts. The characters imagined by Josie were part of their daily life or different representation of themselves. The bubble game was not an innocent one, it was a manner to communicate to each other in a freely way. As a habitual form of art, the bubble game activated the cathartic function, because had the power to reveal their undisguised thoughts and worries. The game stopped one day, because they had an argument about the relationship between Rick and his mother, at this point of the novel the reader can find out that Rick was an unlifted child, this made him marginalized, and the girl believed that their plan to have a common future was in danger. On the other hand, Rick disagreed her Mother's reactions and considered that Josie should have been freer, he did not utter any comment but wrote a suggestive message inside a bubble: 'I wish I could go out and walk and run and skateboard and swim in lakes. But I can't because my mother has Courage. So, instead I get to stay in bed and be sick.' (Ishiguro, 2021:132)

In literature, the symbol of the Sun is polyvalent and in most situations it acts as a manifestation of divinity. According to the Diary of Symbols coordinated by Alain Gheerbrant and Jean Chevalier (2009:842-843), the Sun is in the center of the sky just as the heart is in the center of the being. The sun is the source of light, warmth and life. Klara acted as she knew that the sun had the power to sharpen the consciousness of limits, to represent the light of knowledge and the focus of energy. It is very interesting that the cult of the Sun dominated the ancient great civilizations and in the novel it is revered by the new generation of AF represented by Klara. Obviously, Klara did this because she fed on solar energy, and not because she wanted to become the successor of an ancient religion. What might impress the reader is the devotion with which Klara prayed to the Sun. It is again in the hypostasis of the child who tries to define a relationship between himself and a superior force, between himself and the divinity represented by the Sun. This explains Klara's wish to destroy the Cootings Machine that she considered the cause of Pollution. The Sun is a divine presence while The Cootings Machine stands for the evil part of the world. Klara enriched these two poles with the idea of good and bad and she had to understand that there will always be a constant contradiction between these two poles and the confrontation never stops, because the world has a dichotomy structure.

Klara and the sun apparently is a novel written in an understandable language, a story that focuses on the friendship between a sick little girl and an intelligent toy that gradually turns, like in fairy tales, into a magical tool, capable of defeating the disease, and everything that upsets the little girl, in fact, Klara is an AF that struggles to understand humanity in an era when humanity does not trust its values and believes that technology is more important and more powerful than innate human features.

The novel depicts a world where technology has a huge impact on people's life. One of the major threat is loneliness, and AFs were invented to prevent teenagers from experiencing this deceitful feeling, the continuously changing modern world does not allow the characters to live a normal life, the dystopic atmosphere is not very conspicuous, but there are various signals of dystopian impulse: the kids are uplifted, they benefit genetically improvements in order to be smart and enough adaptable to the very technologized world, the traditional connection between children and their parents seems to have vanished, they do not spent their free time together and they miss the chance to collect important memories, on the contrary, if

they still preserve these traditional customs, they are humiliated and considered outlandish or poor. There is a disproportion between those who are lifted and those who are not, being a lifted kid is not regarded as a privilege, it is a normal thing, and being natural is unconventional. Ricky stands as a symbol for those who are not uplifted and his mother, Helen, is different, probably considered insane. Their choice determines others to marginalize them, and this aspect is also suggested by the isolated area where their small house is located.

The inequalities are everywhere, children do not have the same rights, even if they are talented, they cannot attend the same school, there are special institution for normal unlifted kids, and even so, they do not have a place for each of them. I can say that the world depicted in this novel is similar to the world imagined in *Never let me go*, but with inverted roles. Rick's struggle to build a bright future and to be accepted into an elite college reminds me of the of Hailsham students' struggle to integrate themselves into a society whose norms they could not understand. The artificial intelligence is more desirable than human values.

But as the author Kazuo Ishiguro used to tell us, there is still hope. In a dystopian world, where technology and its facilities seem to have invaded everything, an AF that tries to understand people, paradoxically, manages to capture the deepest values that humanity has ever had. Klara teaches and explains us that each person is unique due to the sum of perceptions and feelings that those close to him have for him. Klara depicted the human soul as a room where you can find another room and then another one, but the uniqueness does not reside in these rooms, but in the perception of the others. This explains people fear of loneliness, and their ongoing struggle and desire to have someone close. Even if the universe imagined by Ishiguro can be located in the future, the major problems remain unchanged: the theme of loneliness, the relationship with others, the fear of illness and death and the haunted past.

BIBLIOGRAPHY

1. Kazuo Ishiguro, (2021), *Klara and the Sun*, London, Faber and Faber Limited Bloomsbury House.
2. Chevalier Jean, Gheerbrant Alain, (2009), Dicţionar de simboluri, București, Editura Polirom;
3. Levitas, Ruth, (2010), The Concept of Utopia, European Journals of American Studies, Bern: Peter Lang, Print, (https://journals.openedition.org/ejas/8514)
4. Sargent, Lyman Tower, (1994), *The Three Faces of Utopianism Revisited*. Utopian Studies, Penn State University Press; (https://ro.scribd.com/document/480925247/The-Three-Faces-of-Utopianism-Revisited-Lyman-Tower-Sargent-Utopian-Studies-5-1-1994-1-37

FEMINISM AND LITERARY IDENTITY: CĂTĂLINA FLORINA FLORESCU' S WORKS

Iuliana Păunescu (Voroneanu)
PhD, "1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia

Abstract: Contemporary theatre plays become fertile spaces for exploring themes of identity, trauma and personal reconstruction. Cătălina Florina Florescu, a writer from the Romanian diaspora, makes a significant contribution to this literary landscape through the innovative way in which she approaches female characters in contemporary literature, reflecting and challenging cultural and social norms.
The writer's works have not yet benefited from an extensive analysis in this direction, namely the analysis of how these characters reflect different aspects of femininity, such as identity, sexuality, interpersonal relationships, motherhood, career, addressing themes of trauma, healing and self-discovery. It is an opportunity to investigate the cultural and personal influences that life in the diaspora had on the plays under analysis, the way in which the experience of emigration and adaptation is reflected in its themes and characters. They deal with complex and sensitive topics, from a feminist perspective and critical of contemporary society. An aspect worth mentioning, for a modern and intelligent theater, of a disturbing honesty, is the strength of a harsh, relentless language, used by female characters, which pushes us beyond our comfort zones and encourages us to question ourselves about what it means to be a man, a woman, a human being.

*Keywords: feminism, **wo**men's theatre, femininity, identity, trauma, personal reconstruction, intersectionality.*

Dramaturgia feminină românească după 1989 rămâne, în mare măsură, o zonă insuficient explorată și recunoscută atât de critica literară, cât și de publicul larg. Această situație poate fi înțeleasă în contextul unei istorii teatrale dominate de contribuțiile bărbaților: în secolul al XIX-lea, marile realizări ale teatrului românesc au fost atribuite aproape exclusiv dramaturgilor de sex masculin, iar secolul al XX-lea a continuat să perpetueze această dominanță, marginalizând figura autoarei de teatru. După Revoluția din 1989, deși au apărut voci feminine semnificative în dramaturgie, ele au rămas adesea în umbră, fără să beneficieze de aceeași expunere și recunoaștere ca ale colegilor lor bărbați. Această inegalitate reflectă nu doar o problemă de reprezentare, ci și o nevoie urgentă de a reevalua și resemnifica contribuțiile femeilor la teatrul românesc contemporan, punând în lumină perspectivele lor unice asupra societății, identității și genului.

Piesele de teatru contemporan devin spații fertile pentru explorarea temelor de identitate, traumă și reconstrucție personală. Cătălina Florina Florescu, scriitoare din diaspora română, aduce o contribuție semnificativă la acest peisaj literar prin modul inovator în care abordează personajele feminine din literatura contemporană, reflectând și contestând normele culturale și sociale. Dramaturgia Cătălinei Florina Florescu se înscrie într-o direcție originală și distinctă a teatrului scris de femei, atât pe scena românească, cât și pe cea internațională, evidențiind atributele femininului atât la nivel tematic, cât și prin conturarea unui mozaic de personaje feminine complexe.

Contextul literar și teatral în care se încadrează piesele autoarei

Piesele de teatru ale Cătălinei Florina Florescu se aliniază într-un context literar și teatral contemporan, caracterizat de o abordare interdisciplinară și o focalizare pe teme sociale și identitare. Autoarea, cu un doctorat în Literatură Comparată și specializare în Medicina

Umanistă la Universitatea Purdue, predă cursuri de literatură, teatru și cinema la Universitatea Pace în New York. Această formare academică se reflectă în scrierile sale dramatice, care explorează subiecte precum feminitatea, trauma, exilul și condiția umană.

Lucrările scriitoarei nu au beneficiat încă de o analiză extensivă în această direcție, respectiv analiza modului în care aceste personaje reflectă diferite aspecte ale feminității, cum ar fi identitatea, sexualitatea, relațiile interpersonale, maternitatea, cariera, abordarea temelor de traumă, vindecare și auto-descoperire. Este o ocazie pentru investigarea influențelor culturale și personale pe care le-a avut viața în diaspora asupra pieselor de teatru supuse analizei, modul în care experiența de emigrare și adaptare se reflectă în temele și personajele sale.

Piesele scriitoarei se evidențiază prin abordarea lor umanistă și pentru profunzimea emoțională. Ele tratează subiecte complexe și sensibile, dintr-o perspectivă feministă și critică față de societatea contemporană. Un aspect de menționat, pentru un teatru modern și inteligent, de o onestitate tulburătoare, este forța unui limbaj dur, necruțător, folosit de personaje feminine, ceea ce ne împinge dincolo de zonele noastre de confort și ne încurajează să ne chestionăm asupra ceea ce înseamnă a fi bărbat, femeie, ființă umană.

Aceste piese reprezintă teatrul feminin dintr-o perspectivă aplicată, în care cuvântul central este intersecționalitate, un termen foarte interesant lansat în 1989 de către Kimberly Creenshaw, intersecționalitate, care face referire la cum trebuie să ne gândim la drepturile pe care fiecare dintre noi trebuie să le aibă punând în discuție rasa, sexul, genul, apartenența religioasă. Analizând piesele Cătălinei Florina Florescu, se poate evidenția o incursiune adâncă în sufletul femeii în căutarea propriei identități, modul în care experiențele de viață din diaspora influențează reprezentările feminine și cum aceste reprezentări pot oferi perspective noi asupra identității și rezilienței.

Critica receptivă în diaspora aparține unor români. Astfel, Andrei Șerban, regizor de teatru și operă, profesor la Columbia University, New York afirmă că „Teatrul în care crede Cătălina Florescu te provoacă. Nu poți rămâne indiferent, ea te obligă să iei o atitudine sau cel puțin să alegi ce îți comunică ție mai mult: între teatru de idei, teatru înclinat social sau un teatru mai personal, care se uită la corp ca printr-un caleidoscop al emoțiilor. Autoarea își trăiește emoțiile cu inteligență și putere de observație. Replicile pieselor ei, o spune chiar ea, sunt aidoma unui val „care se sparge la țărm, îl atinge, dar nu rămâne acolo". Intri în universul lor și descoperi că teatrul e iluzoriu, e menit să dispară, deși există o speranță: dacă găsești ușa deschisă, poți intra și poate primești ajutor."

Domnica Rădulescu, scriitoare, profesoară la Washington & Lee University, Virginia consideră că „Volumul de teatru al Cătălinei Florina Florescu oferă un corpus dramatic de o deosebită intensitate emoțională și intelectuală, cu sclipiri de ironie, momente de cinism, peisaje distopice ale unei omeniri pe pragul autodistrugerii, la limita dintre intimitate și cruzimea istoriei. Este un teatru care trăiește prin forța unui limbaj necruțător ce ne împinge dincolo de zonele noastre de confort și ne încurajează să ne chestionăm asupra ceea ce înseamnă a fi bărbat, femeie, ființă umană. Un teatru modern și inteligent, de o onestitate tulburătoare."

În piesele analizate, sunt explorate teme de o profundă relevanță contemporană, care rezonă cu preocupările unui public larg: descoperirea și reconcilierea cu propriul trup, căutarea libertății individuale în fața constrângerilor sociale, tranziția simbolică și literală de la un stadiu existențial la altul, precum și diversitatea tipologiilor de gândire și mentalități care definesc lumea modernă. Aceste subiecte nu doar reflectă dileme universale, ci și invită spectatorul sau cititorul la o analiză introspectivă și la o înțelegere mai profundă a condiției umane. Astfel, piesele transmit mesaje complexe, care, după cum regizorul Andrei Șerban remarcă, „te provoacă. Nu poți rămâne indiferent, ea te obligă să iei o atitudine".

Cadrul teoretic

Feminismul. Concepte și evoluție

Feminismul este o mișcare socială, politică și culturală care își propune să promoveze egalitatea de gen și să combată opresiunea femeilor. Acesta a cunoscut mai multe valuri de dezvoltare, fiecare concentrându-se pe aspecte specifice ale drepturilor femeilor.

Primul val al feminismului, care a avut loc în secolele XIX și XX, s-a axat pe obținerea dreptului de vot și a egalității juridice. Așa cum remarca Simone de Beauvoir în lucrarea sa seminală Le Deuxième Sexe (1949), „nu te naști femeie, devii femeie”1, subliniind faptul că identitatea feminină este construită social și cultural, nu determinată biologic.

Al doilea val al feminismului, care a debutat în anii 1960, a adus în discuție probleme precum egalitatea în muncă, sexualitatea și rolurile de gen. Betty Friedan, în The Feminine Mystique (1963), a descris „problema care nu are nume”2, referindu-se la nemulțumirea profundă pe care multe femei o simt în rolurile tradiționale de gospodină și mamă.

Al treilea val al feminismului, început în anii 1990, se concentrează pe diversitate, intersecționalitate și deconstrucția normelor de gen. După cum scrie Bell Hooks în Feminism Is for Everybody: Passionate Politics, „feminismul nu este doar despre femei; este despre schimbarea modului în care societatea percepe și tratează genul.”3 Această perspectivă subliniază faptul că feminismul urmărește transformarea societății în ansamblu, nu doar îmbunătățirea condiției femeilor. În plus, al treilea val aduce în prim-plan vocile femeilor din comunități marginalizate, așa cum arată Kimberlé Crenshaw în teoria sa despre intersecționalitate: „opresiunea nu poate fi înțeleasă prin prisma unui singur factor, ci trebuie analizată ca o intersecție a multiplelor identități sociale”4.

Feminismul este mai mult decât o mișcare; este o filosofie care promovează egalitatea, libertatea și dreptatea pentru toți oamenii. Prin lupta împotriva inegalităților și a opresiunii, feminismul continuă să inspire și să transforme societăți într-o lume mai bună și mai echitabilă. Indiferent de gen, feminismul este o cauză care ne privește pe toți, deoarece egalitatea de gen este esențială pentru progresul umanității.

În România, feminismul a avut o evoluție specifică, influențată de istoria și cultura țării. În perioada interbelică, femeile au obținut dreptul de vot în 1938, dar acest drept a fost limitat. În timpul regimului comunist, femeile au fost integrate forțat în forța de muncă, dar egalitatea era mai mult de formă decât de fond. După Revoluția din 1989, feminismul a început să se dezvolte ca mișcare organizată, concentrându-se pe drepturi reproductive, combaterea violenței domestice și egalitatea în viața publică.

Integrarea operei scriitoarei Cătălina Florina Florescu în curentul feminism poate fi realizată prin evidențierea temelor, tehnicilor și mesajelor sale care se aliniază cu principiile și obiectivele feminismului. Prin piesele sale (Mia, Ultima Bacantă și Femeia care tot uita să se nască), explorează identitatea feminină, autonomia corporală, constrângerile sociale și rezistența față de normele patriarhale, toate fiind teme centrale ale feminismului.

Urmărind explorarea identității feminine, feminismul pune accent pe necesitatea de a redefini și și de a valoriza identitatea feminină într-o lume dominată de norme patriarhale. În piesele scriitoarei, personajele feminine sunt adesea plasate în situații care le provoacă să-și găsească vocea și să-și reafirme identitatea. În Mia, protagonistă luptă cu boala (cancerul) și cu constrângerile sociale, redefinindu-și identitatea într-un context de vulnerabilitate și

---

[1] Simone de Beauvoir în *Le Deuxième Sexe* (1949), Ediția Gallimard, 1949, p. 283.
[2]Betty Friedan, în *The Feminine Mystique* (1963), W.W. Norton & Company, 1963, p. 15.
[3]Bell Hooks în *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics* , South End Press, 2000, p. 1.
[4]Kimberlé Crenshaw în Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics, *University of Chicago Legal Forum*, 1989, p. 140.

rezistență. Ultima Bacantă explorează libertatea feminină și respingerea normelor tradiționale, oferind o perspectivă asupra modului în care femeile își pot recâștiga autonomia. Femeia care tot uita să se nască abordează refuzul de a accepta rolurile sociale impuse, evidențiind căutarea unei identități autentice.

În ceea ce privește autonomia corporală și politicizarea corpului, feminismul susține dreptul femeilor de a-și controla propriul corp, inclusiv în ceea ce privește sănătatea, sexualitatea și reproducerea. În operele scriitoarei Cătălina Florina Florescu, corpul feminin este un spațiu de politică și rezistență. În Mia, corpul devine un simbol al luptei pentru autonomie și auto-determinare, reflectând modul în care boala și societatea îl controlează și îl reinterpretă. Ultima Bacantă explorează corpul ca instrument de libertate și expresie, respingând constrângerile sociale. Femeia care tot uita să se nască abordează tema corpului feminin în relație cu maternitatea și presiunile sociale.

Feminismul își propune să deconstruiască normele și structurile patriarhale care perpetuează inegalitatea de gen. În operele Florescu, personajele contestă rolurile tradiționale și așteptările sociale. Mia și Ultima Bacantă prezintă femei care își resping rolurile impuse și își găsesc propria cale. Femeia care tot uita să se nască explorează refuzul de a accepta normele sociale legate de maternitate și familie.

În același timp, feminismul modern recunoaște că inegalitățile de gen sunt intersectate de alți factori, cum ar fi rasa, clasa, orientarea sexuală și identitatea de gen. Deși operele scriitoarei se concentrează pe experiențe feminine, ele pot fi analizate și prin prisma intersecționalității. Mia explorează cum boala și vulnerabilitatea afectează identitatea și poziția socială a unei femei. Ultima Bacantă și Femeia care tot uita să se nască abordează modul în care normele sociale și culturale limitează libertatea femeilor.

Opera scriitoarei Cătălina Florina Florescu poate fi integrată în curentul feminist prin evidențierea temelor sale centrale- identitatea feminină, autonomia corporală, deconstrucția normelor patriarhale și a tehnicilor sale inovatoare. Piesele sale nu doar reflectă preocupări feministe, dar și provoacă publicul să reflecte asupra rolului femeii în societate și asupra posibilităților de schimbare. Prin intermediul lor, scriitoarea contribuie la consolidarea unei perspective feministe în teatrul românesc și la promovarea egalității de gen.

BIBLIOGRAPHY

1. Aston, Elaine. *Feminist Theatre Practice: A Handbook*. Routledge, 1999.
2. Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe*. Gallimard, 1949.
3. Case, Sue-Ellen. *Feminism and Theatre*. Palgrave Macmillan, 1988.
4. Crenshaw, Kimberlé. D*emarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*. University of Chicago Legal Forum, 1989.
5. Dolan, Jill. *The Feminist Spectator as Critic*. University of Michigan Press, 1988.
6. Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*. W.W. Norton & Company, 1963.
7. Hooks, Bell. *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics*. South End Press, 2000.
8. Phelan, Peggy. *Unmarked: The Politics of Performance*. Routledge, 1993.

REBELLION AND CONFORMITY IN JANE EYRE

Anca Rusu
Assist., PhD, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureș

Abstract: The present paper explores the tension between rebellion and conformity as central themes that shape the protagonist's development. Jane's journey is one of self-discovery, where she frequently challenges societal norms that seek to limit her autonomy. From an early age, Jane defies the oppressive authority of her aunt and the cruel treatment at Lowood School, asserting her desire for justice and self-respect. Her resistance to the limitations imposed by her gender and social status becomes evident as she navigates her first relationship, where her internal conflict revolves around the clash between love and personal integrity. She rebels against becoming subjugated by the man's power and chooses independence over a life of submission. Brontë also underscores the significance of conformity within a structured society. Jane learns to reconcile her individuality with her social roles, finding fulfillment through her marriage, where she can assert herself as an equal partner. Through this dual exploration, Brontë portrays the complexities of balancing rebellion with conformity in the pursuit of personal freedom, self-respect, and love. Ultimately, the paper will present Jane Eyre as a profound meditation on the role of personal autonomy within the constraints of societal expectations.

Keywords: Victorianism, women, Jane Eyre, rebellion, conformity

When Charlotte Brontë first published the novel *Jane Eyre* in 1847 under the male pseudonym Currer Bell, she probably never imagined that she would be presenting one of the most controversial and iconic female characters in all the English literature. At different periods, the book has been accused of immorality, of being unfeminine, or too feminine, of alarming independence from convention, or too much reliance in it, of rejecting male supremacy or encouraging it, of revolutionary or repressive tendencies. Initially beloved as a "woman of virtue" (Barry, 2009:117*)*, traditionally moral and very strong, Brontë character has become the subject of an increasing debate especially in the twentieth and twenty-first centuries. On the one hand, some of the critics saw Jane as "the epitome of hidebound provincialism" (Barry, 2009:126*)*, a woman oppressed by Victorian patriarchal ideologies, but on the other hand many critics saw in her power, self-determination and a sort of iconoclasm that smacks of early feminism. Nevertheless, the question is: Who is the real Jane Eyre? Is she a submissive housewife or a free-thinking warrior woman?

The novel begins with Jane Eyre living together with her uncle's family, the Reeds, as a result of her uncle's dying wish. The action takes place when Jane is ten years old and just several years after her parents died. Mr. Reed, Jane's uncle, was the only one in his family who treated her very kindly and the only one who showed a deep love for her. Jane's aunt and her cousins treat her like a burden, neglect and abuse her physically, emotionally, spiritually, justifying all these mean actions by saying that she is a charity case and she should be grateful for any care: "You have no business to take our books; you are a dependent, mamma says; you have no money; your father left you none; you ought to beg, and not to live here with gentlemen's children like us, and eat the same meals we do, and wear clothes at our mamma's expense. Now I'll teach you to rummage my bookshelves: for they are mine; all the house belongs to me, or will do in a few years. Go and stand by the door, out of the way of the mirror and the windows" (Brontë, 1999:3). Excluded from all the family activities, Jane is incredibly unhappy, and she can find solace only in a doll and some books. Jane has no choice but to conform to the situation.

According to Mrs. Reed, Jane was to be excluded until she "was endeavoring in good earnest to acquire a more sociable and childlike disposition, a more attractive and sprightly manner - something lighter, franker, more natural" (Brontë, 1999:3). Jane is not just a pretty girl and well aware of it, but she is, as her name suggests, "invisible as air, the heir to nothing, secretly choking with ire" (Brennan, 2010:44). One day, after one of her cousin knocks her down with a book, she attempts to defend herself and, therefore, Jane is locked in "the red room", the room where her beloved uncle died and she faints from panic after she thinks she has seen the ghost of her uncle: "I wiped my tears and hushed my sobs, fearful lest any sign of violent grief might waken a preternatural voice to comfort me, or elicit from the gloom some haloed face, bending over me with strange pity" (Brontë, 1999:6). The red room symbolizes a type of prison for Jane, a room of punishment, not a physical prison but an emotional one. From such a young age, Jane has been treated as though she did not matter, as though she was useless, she has been treated more like an object than a human being and she had no power but to conform.

Mr. Lloyd is the kind apothecary to whom Jane reveals how unhappy she is by living at Gateshead Hall and how cruel she is mistreated; he recommends to Mrs. Reed that Jane should be sent to school, an idea which Mrs. Reed actually happily supports. Therefore, after Mr. Brocklehurst visit, the director of Lowood Institution, a charity school for girls, Jane is sent to his school, but not before to confront his aunt and declares that she will never call her "aunt" again because Mrs. Reed cautions Mr. Brocklehurst that Jane has a "tendency for deceit" (Brontë, 1999:14), which he interprets as "liar". Jane soon discovers that life at the Lowood School is bleak, especially because of the bad influence of the hypocritical headmaster whose cruelty and evangelical self-righteousness results in poor conditions, inedible meals and frequent punishments for the students. During an inspection of the school, Mr. Brocklehurst wants to humiliate Jane and forces her to stand on a stool in the middle of the class and accuses her of being a liar. She conforms without answering back. The patient and kind superintendent of Lowood, Miss Temple, a foil to the cruel, stingy and merciless Mr. Brocklehurst, believes in Jane's innocence and writes to Mr. Lloyd for clarification of Jane's nature and Jane continues to suffer privations in the austere environment, but Miss Temple encourages her to devote herself to her studies.

While at Lowood, Jane also befriends Helen Burns who has a personal doctrine of endurance and tolerance, especially when Miss Scatcherd continually beats and even whips her, and she never makes any response since the Bible says, "bids us return good for evil" (Brontë, 1999:68). Jane disagrees with Helen's philosophy because she believes that "one should repay goodness with goodness and cruelty with cruelty" (Brontë, 1999:45), a rebel attitude for those times. Helen will die at some point of consumption in Jane's arms. Jane's education, soul and thoughts are shaped here, she learns the requirements of being independent, she becomes a self-controlled woman, the source of female power. Mr. Brocklehurst's way of thinking is very controversial, telling his beliefs when he punished a girl with curly hair, because "we are not to conform to nature" but to be "the children of Grace": "I have a Master to serve whose kingdom is not of this world. My mission is to mortify in these girls the lusts of the flesh; to teach them to clothe themselves with shame-facedness and sobriety, not with braided hair and costly apparel; and each of the young persons before us has a string of hair twisted in plaits which vanity itself might have woven; these, I repeat, must be cut off, think of the time wasted of" (Brontë, 1999:52). After Mr. Brocklehurst removal, because he has been embezzling school funds in order to provide for his own luxurious lifestyle, Jane's time at Lowood is spent more happily, being a student for six years and then becoming a teacher for two. Despite her security there, she is dissatisfied with her life, and she wants a new adventure, therefore she accepts a position as a governess at Thornfield Manor and she takes the

responsibility to teach a vivacious French girl named Adele: "Left in my natural element, beginning to feel the stirring of old emotions" (Brontë, 1999:72).

Beside this, Jane spends much of her time at Thornfield with Mrs. Fairfax, who is the elderly housekeeper and also the one who runs the estate during the master's absence. As time went on, Jane also begins to notice some "mysterious happenings" around Thornfield, including the master's constant absence from home and the "demonic laugh" that Jane can hear from the third-story attic. After a long wait, Jane finally meets her employer, Edward Rochester. According to Kate Flint, Mr. Rochester is "stern-featured, heavy-browed, craggy-faced, rude, abrupt, twice Jane's age, always on the edge of violence, likes to order people around, keeps his wife locked in the attic, and teases Jane on at least one occasion until she cries" (Flint, 2012:21). He is the prototype of the passionate man, often guided by senses rather than by reason and not afraid to disregard social conventions. Although Mr. Rochester is not very handsome in the traditional sense, Jane feels an immediate attraction to him, especially based on their intellectual communion: "Most true is it that beauty is in the eye of the gazer. My master's colorless, olive face, square, massive brow, broad and jetty eyebrows, deep eyes, strong features, firm, grim mouth, - all energy, decision, will - were not beautiful, according to rule; but they were more beautiful to me; they were full of interest, an influence that quite mastered me. I had not intended to love him; he made me love him without looking at me. I believe he is of mine - I am sure he is - I feel – I feel akin to him – I understand the language of his countenance and movements. I have something in my brain and heart, in my blood and nerves, that assimilates me mentally to him" (Brontë, 1999:167).

Also, Mr. Rochester sees Jane in an equally abstract way: "You look very much puzzled, Miss Eyre; and though you are not pretty, any more than I am handsome, yet a puzzled air becomes you; besides, it is convenient, for it keeps those searching eyes of yours away from my physiognomy, and busies them with the worsted flowers of the rug; so puzzle on. Young lady, I am disposed to be gregarious and communicative to-night" (Brontë, 1999:155). According to Kate Flint, Jane is described as plain, with an "elfin" look. Jane describes herself as "poor, obscure, plain and little" (Brontë, 1999:5). Also, Mr. Rochester once compliments Jane's "hazel eyes and hazel hair" (Brontë, 1999:67), but in fact, her eyes are not hazel, they are green. Brennan Zoe said that "Charlotte Brontë may have created the character of Jane Eyre as a means of coming to terms with elements of her own life" (Brennan, 2010:28). By all accounts, Brontë's homelife was difficult. Jane's school, Lowood, is said to be based on the Clergy Daughters School at Cowan Bridge, the location where two of Brontë's sisters, Maria and Elizabeth, died. Charlotte Brontë, in the process of creating her feminine character, declared: "I will show you a heroine as plain and as small as myself" (Gaskell, 1998:42). When Charlotte Brontë was twenty, she wrote to Robert Southey, and his considerations towards feminine literature discontents her: "Literature cannot be the business of a woman's life, and it ought not to be" (O'Gorman, 2002:152) he said. Ten years later, Charlotte published the novel under the tile *Jane Eyre: An Autobiography* and under the pseudonym Currer Bell.

Mr. Rochester adds interest to Jane's life through the intellectual stimulus and they can be seen quite equal intellectually: "I felt at times as if he were my relation rather than my master [..] I ceased to pine for kindred: my thin crescent-destiny seemed to enlarge; the blanks of existence were filled up; my bodily health improved; I gathered flesh and strength" (Brontë, 1999:128). The relationship between Jane and Mr. Rochester can be seen also unequal because on the one hand Mr. Rochester is twenty years older than her, he is much more experienced, he is from a higher social group and he is rich in contrast to Jane, who is poor and he is her master, inequalities that were a major barrier at that particular time. During their conversations, Jane shows strength and rebellion by standing up to Mr. Rochester: "I don't think, sir, that you have a right to command me, merely because you are older than I, or because you have seen more of the world than I have; your claim to superiority depends on the use you have made of

your time and experience. Do you think I am an automaton? A machine without feelings? and can bear to have my morsel of bread snatched from my lips, and my drop of living water dashed from my cup? Do you think, because I am poor, obscure, plain, and little, I am soulless and heartless? You think wrong! — I have as much soul as you — and full as much heart! And if God had gifted me with some beauty and much wealth, I should have made it as hard for you to leave me, as it is now for me to leave you. I am not talking to you now through the medium of custom, conventionalities, nor even of mortal flesh: it is my spirit that addresses your spirit; just as if both had passed through the grave, and we stood at God's feet, equal — as we are!" (Brontë, 1999:117).

Jane shows an unconventional and radical feministic view of men and women during the Victorian time, longing for equality and independence; a rebellious feminism considered, by Victorian critics, an "irreligious dissatisfaction with the social order" (Gilbert, 1984:369): "Women are supposed to be very calm generally: but women feel just as men feel; they need exercise for their faculties, and a field for their efforts, as much as their brothers do; they suffer from too rigid a restraint, too absolute a stagnation, precisely as men would suffer; and it is narrow-minded in their more privileged fellow-creatures to say that they ought to confine themselves to making puddings and knitting stockings, to playing on the piano and embroidering bags. It is thoughtless to condemn them, or laugh at them, if they seek to do more or learn more than custom has pronounced necessary for their sex" (Brontë, 1999:95). Mr. Rochester wants to test Jane and spreads the rumor that he is going to marry Blanche Ingram, a very beautiful woman. In that moment, Jane becomes aware of society works and how men rate women regarding how beautiful they are, because beautiful women have a higher value than unattractive women: "Beauty in a woman is regarded more important than intellect, because a woman was expected to be an ornament without much opinion" (Pell, 1977:403). Mr. Rochester wants to marry Jane even though he already has a wife, and he is not able to enter another legal marriage. During the wedding preparations, Jane begins to realize the huge social difference between them and the fact that from now on, she will be financially dependent on Rochester. Also, Rochester reminded her of a "sultan", who "bestow on a slave his gold and gems" (Brontë, 1999:237).

When the marriage is stopped by Bertha's brother, Jane refuses a comfortable life spent as Rochester's mistress because even though she loves him very deeply and she really wants to be with him, she will be financial dependent "in a sense imprisoned as a slave" (Brontë, 1999:240). For Jane, the concept of independence is very important, and she will not sacrifice her integrity and dignity, so she does not want to conform to Victorian principles, having a rebellious spirit. In this delicate situation, Bertha is the only obstacle to Jane's happiness because she does not only represent Jane's repressed rage, but also an impediment for the marriage between Jane and Rochester. Because they cannot marry anymore, Jane decides to leave. After running away from Thornfield, Jane is homeless, without any possessions, she is lonely, freezing and hungry. According to Gilbert, Jane's situation symbolizes "the nameless, placeless and contingent status of women in a patriarchal society" (Gilbert, 1984:374). At some point, Jane finds her relatives and finally she has a family. The fact that she stays with her relatives, helps her a lot to heal and to find a stable ground; she manages to overcome the anger she felt regarding the abuse she had suffered as a little child living with her cruel relatives, the Reed family. At Marsh End, some of her wishes begin to come true because she finally belongs to a family, she is intellectually stimulated by studying together with her cousins, Diana and Mary, and her dream of starting to teach in a small school becomes true with the help of her cousin St. John Rivers, who become her company more frequently. Throughout time, St. John, Jane's cousin, offers Jane to become his wife and he asks for some help as a missionary in India, however even if she is tempted at some point to accept the proposal, she realizes that such a loveless union would shorten her life. St. John represents the opposite, the foil of Mr.

Rochester in many ways. He is a cold man, without any kind of passion, and he aims to suppress Jane's personality and independence: "I could no longer talk or laugh freely when he was by, because tiresomely importunate instinct reminded me that vivacity (at least in me) was distasteful to him" (Brontë, 1999:352).

Jane agrees to follow him to India as a missionary in order to help him, but not as his wife, because she feels that he does not love her. St. John tries to use arguments such as: "God and nature intended you as a missionary's wife" (Brontë, 1999:356). His arguments of duty and service called by God are very difficult for Jane in order to object because in her time spent at Lowood, religion had an important role to educate the girls to obey patriarchal leaders and to conform the situation. When she is about to give up St. John's persistence, Jane is saved by Rochester's call for her, the call which I interpret to be her unconscious who wants to protect her from committing a terrible mistake that she will regret. When Jane reunites with Rochester, she is financially independent because she finds out that she has inherited a large sum of money from her uncle in Madeira. Jane and Rochester finally enter a marriage of two equals, which was very unusual at the time. Jane managed to find love and kindship without sacrificing her own identity and independence: "I have now been married ten years. I know what it is to live entirely for and with what I love best on earth. I hold myself supremely blest—blest beyond what language can express; because I am my husband's life as fully is he is mine. No woman was ever nearer to her mate than I am: ever more absolutely bone of his bone and flesh of his flesh. I know no weariness of my Edward's society: he knows none of mine, any more than we each do of the pulsation of the heart that beats in our separate bosoms; consequently, we are ever together" (Brontë, 1999:412).

In conclusion, the novel presents the growth of Jane Eyre, the first-person narrator, from her unhappy childhood with her nasty relatives, the Reeds, to her beautiful marriage to Rochester. Reading, education, and creativity are all essential elements of Jane's growth, factors that help her to achieve her final success. Finally, Jane Eyre addressed insistently to the reader, affirming that she is so steeped in English literature that she becomes an echo chamber of earlier books.

BIBLIOGRAPHY

1. Brontë, Charlotte (1999), *Jane Eyre*, London: Wordsworth Classics.
2. Barry, Peter (2009), *Beginning Theory: An Introduction to Literary and Cultural Theory*,
3. Manchester: Manchester University Press.
4. Brennan, Zoe (2010), *Brontë's Jane Eyre*, London: A&C Black.
5. Flint, Kate (2012), *The Victorian Novel and Its Readers*, Cambridge: Cambridge University Press.
6. Gaskell, Elizabeth (1998), *The Life of Charlotte Brontë*, London: Penguin Classics.
7. Gilbert, Sandra, Gubar, Susan (1984), *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteen Century Literary Imagination*, London: Yale University Press.
8. O'Gorman, Francis (2002), *The Victorian Novel: Blackwell Guides to Criticism*, New Jersey: Wiley-Blackwell.
9. Pell, Nancy (1997), *Resistance, Rebellion, and Marriage: The Economics of Jane Eyre*, California: University of California Press.

THE MUSICAL METAPHOR IN THE DRAMATIC WORK OF ION LUCA CARAGIALE

Denisa Elena Petrehuş
Assist. Prof., PhD, "Babeş-Bolyai" University of Cluj Napoca

Abstract: *As a man of the theatre, Caragiale was almost that "impossible" exception that Craig dreamed of! A total theater man, as Victor Ion Popa tried to be later. He knew the theater as Shakespeare and Moliere knew it, as a man from the inside. "Born" in the theater, I.L. Caragiale succumbed to his family's passion for "dramatic art an absolute qualitative level"* [1]*, as a breather and actor, director and dramatic chronicler, author and theoretician, director and passionate reformer of the theater.*

Keywords: *theater, Ion Luca Caragiale, the musical metaphor, literature*

Caragiale a trăit teatrul, fiind preocupat ca şi Alexander Tairov rnai târziu, nu numai de jocul actorilor, ci şi de dicţia lor, de tonul replicii, de tonul unui actor şi al celorlalţi. Se ştie că directorul de teatru Caragiale se interesa de tot ceea ce privea teatrul, chiar de efectele de lumină, îndeplinind astfel una dintre conditiile care, în concepţia lui Gordon Craig mai târziu, determinau personalitatea unui adevărat artist al teatrului. Scopul? Reteatralizarea teatrului. Aceasta înseamnă a-l emancipa de dominaţia literaturii, a-l concepe ca pe o artă vizuală, ca pe o artă de sinteză, ca pe o artă autonomă, a reconsidera rolul cuvântului şi al sunetului în teatru. Mircea Eliade definea teatrul astfel:**„**o artă a trupului trecând în drumul său sortit către nefiinţă, minat necruţător de Timpul care se scurge sub ochii şi prin sângele nostru când îi privim pe cei asemeni nouă jucând pe o scenă. Dar însetat de dăinuirea presimţită în duh, oamenii nu mai sunt pietre; însemnează lumea, caută sensul spectacolului existenţial, înalţă nesfârşite coloane de clepsidre **".**

Teatrul lui Caragiale nu este o artă verbală. Refuzul teatrului literar la Caragiale este afirmat din conştiinţa generală la toţi oamenii de teatru din ultima sută de ani, a existenţei a altceva alături de cuvânt („neben den Wort") [2]. Într-un articol despre Ion Brezeanu (Literatură şi artă română, *25* dec. 1998) dramaturgul scria aceste cuvinte, care sunt un fel de „ tălmăcire „ a teatrului său : **„** în teatru, ca şi în lume, vorbele substituiesc numai o parte a existenţei, ... vorbele fără ochi au prea puţină căldură.." Caragiale a fost obsedat de concordanţa deplină între ce şi cum se spune pe scenă, de acordul între toate elementele care constituie teatrul. Totul e transpus în mimică, gest şi ton. Gordon Craig nota: **„** arta teatrului este născută din gest**,** mişcare şi din dans..." [3]

Asemenea înaintaşilor săi în estetica dramei moderne, pentru Ionescu, **„** teatrul este atât vizual, cât şi auditiv"**.** Este domeniul acelei pomenite metamorfoze a unor abstracţiuni în valori scenice concrete, proces în care insuficienţa cuvântului este depăşită prin limbajul fizic vizual al artei dramatice. "Totul este permis în teatru" scrie autorul „Rinocerilor **"** a încarna personaje, a materializa angoase, prezenţe interioare. Cuvântul este continuat prin gest, joc, pantomimă, sunet" **[4]** care **„**se-ngână şi-şi răspund". (Baudelaire) Dramaturgul român concepea totul în spaţiu„ arhitectural". Chiar spectatorul Caragiale era captivat în primul rând de impresia vizuală. Publicul vine la teatru ca să vadă şi să audă!

„La început a fost cuvântul ?"Iată o întrebare care se pune şi aici. Un autor contemporan

[1] Constantinescu,I., *Caragiale si începuturile teatrului modern, Editura Minerva, 1989, pag. 10*
[2] Esslin**,** Martin, *Das Theater des Absurden, Harnburg 1970, pag. 25*
[3] Craig. G, *,Le theatre en marche, Paris, pag. 113*
[4]Lonescu, E., *Teatru (prefaţă*), Editura Minerva, 1970, pag. 3, Gouthier, H,. *op. citata*, pag. 45

ca Henri Gouthier scria :„La început a fost Verbul. La început a fost Acţiunea. Dar ce este un verb care nu semnifică acţiunea? Şi ce este o acţiune care nu exprimă un verb? La început a fost verbul activ."[5] La începuturile teatrului aşadar, ca şi ale universului, stă verbul activ. Principiul său este deci un cuvânt, dar un cuvânt care desemnează un gest, un verb care nu vrea să rămână verbal.

Se poate vorbi la Caragiale despre o **„**fugă de cuvânt "— şi atunci atinge latura cvasi — sonoră a realităţii, zgomotul; pe de altă parte despre o "fugă spre cuvânt", când surprinde melosul, simbioza dintre cuvânt şi sunet. Ca om de teatru, el ştia că limbajul vorbit schematizează adesea, că în teatru, ca şi în lume, vorbele reprezintă numai o parte a realităţii. A schimba destinaţia cuvântului în teatru înseamnă a te servi de el într-un sens concret şi spaţiul**..** .înseamnă a-l manipula ca pe un obiect solid...

În articolul **„**Oare teatrul este literatură?, după ce indică mai multe „deosebiri specifice" între literatură şi teatru, afirmă că „scrierea dramaturgiei nu este chiar desăvârşirea intenţiunii lui — adică comedia —, ci mutarea convenţională după care se vor alipi elementele proprii, spre a arăta o trecere de la împrejurări şi fapte umane".[6]

"Lumea — lume" din teatrul lui Caragiale râde, cântă şi dansează, fie că se cheamă Miţa Baston sau Caţavencu, Farfuridi sau Trahanache. Cele două alternative între care pendulează eroul sunt *scandalul şi petrecerea*. A.J.Greimas considera personajul un participant la trei posibile axe semantice, acestea fiind comunicarea, dorinţa sau căutarea şi punerea la încercare. Personajul caragialian comunică recurgând la scandal, un limbaj între multe altele, în timp ce aspiraţia lui neostoită este petrecerea, înţeleasă ca o reuniune dionisiacă.

"O noapte furtunoasă **",** care este de fapt o noapte a delirului erotic şi a căutării adevărului (!) conţine încă din primele pagini o invitaţie la desfătare muzicală. În actul I, scena 1 Jupân Dumitrache povesteşte cum la "Lăsata secului a mers la grădină la Junion", cu consoarta sa şi cu Ziţa. Scopul? „Să vedem şi noi comediile alea de le joacă Ionescu "... Reclamă sui— generis ! Ahtiaţi de petrecere toţi se complac între cele două extreme „sacre" (scandalul şi petrecerea), care ni se dezvăluie ca unităţi de acţiune corelative şi permutabile. Petrecerea succede scandalului, iar scandalul petrecerii, într-o alternanţă fără sfârşit: „Jupân Dumitrache: Eu, cum m-a făcut Dumnezeu cu ambiţ, mă scol ca să plecăm. **.** Cucoanele, nu ! că să mai şedem, că încă nu s-a isprăvit comedia ". Spectacolul se reduce la spectacular. „Aţâţarea" cucoanelor poartă cu sine şi alte intenţii subiective, pe care le vor „aproba pozitiv", chiar şi cu forţa. Invitaţia la Junion este valabilă pentru toţi cititorii, cu toate că „era multă lume şi n-aveam unde sta, cânta muzica, juca comedii, n-am auzit nimic, n-am văzut nimic "[Veta, actul 1]. Surdo- muţenia personajului caragialian este, de fapt, non-participarea sa sau neputinţa de a lua parte la un eveniment monden. Scopul întâlnirii lor este unul prin excelenţă-matrimonial.

În actul 11 Veta singură, fredonează o strofă „siropoasă":„într-un moment de fericire! Stelele s-au umplut de dor! Şi printr-o perlă de iubire! Mi-au revărsat razele lor..." din „Portretul" de G.Sion, poet la modă pe vremea aceea. Ce o împinge oare, ca la ora unsprezece, „obosită", să se autoiluzioneze şi să fredoneze un cântecel ? Portretul lui Chiriac ! Cântecul îi face suferinţa mai uşoară. Nimeni nu ştie ce se petrece, ce s-ar putea petrece pe strada Catilina, la numărul 9.

Dar o noapte ca aceasta nu este „furtunoasă" doar prin sonorităţile care se răspândesc de la Junion, prin cântecul „interpretat" de Veta. Liniştea aparentă este spartă de gornistul care îşi face datoria cu vârf şi îndesat. El provoacă „scandal" prin propria sa prezenţă. El, scandalul, exprimă o mânie, defulată, din unghiul celui care-l regizează. Există *scandal scandalizant*, care răneşte şi *scandal scandalizat*, care pledează. El fuzionează în zgomot asurzitor. În „O noapte

[6] Caragiale, I.L., *Opere*. IV, pag. 324

furtunoasă" scandalul şi petrecerea întruchipează unica formă, monstruoasă şi agresivă, a comunicării.

„Conul Leonida faţă cu reacţiunea" conţine o adevărată gradaţie a zgomotului. La antipodul cântecului şi spectacolului din .,O noapte furtunoasă" se află zgomotul asurzitor şi indescifrabil care ameninţă din ce în ce mai forţat. Din odaia în care se trezeşte buimacă Efimiţa se aude un zgomot cumulând atributele unui personaj indefinibil, cu glas straniu, derutant, amenințător. Zgomotul se manifestă aici ca un actant integrator, amestec de melodie, salve de pistoale şi strigăte, e un „rinocer" avant la lettre. Tentativa de a-i stabili identitatea, aşadar tentativa descifrării zgomotului determină conotaţii divergente. Ce vrea să însemne larma care se aude malefic în odaia unde s-au baricadat Leonida şi consoarta sa? Este revoluţie sau contrarevoluţie? Scandal sau petrecere? Toate aceste conotaţii se şi produc, diferenţele dintre ele aplicându-se prin distanţa la care se află personajele de sursa zgomotului (distanţa fizică) şi prin gradul lor de receptare (distanţa intelectuală). Efimiţa este prima care aude zgotnotul şi îl „leagă" de conversaţia din ajun cu bătăiosul său. boboc. Pentru ceea ce îşi aminteşte despre „definiţia revoluţiei" i se par aidoma : „muzică, chiote, strigăte, tămbălău". Dacă ar fi fost vorba de o „revoluţie", .ce ar fî căutat muzica ?! Cultivată exclusiv de palavrele soţului, care le ştie pe toate, Efimiţa nu-şi poate imagina decât un singur adevăr: „zgomotul este revoluţie!" De unde şi până unde? Femeia, speriată, contrariată şi în acelaşi timp ahtiată de ceva nou, interpretează zgomotul de afară după propriile-i putinţe.

Leonida şi Efimiţa trăiesc într-un orăşel, într-un loc unde nu se întâmplă nimic. Cu atât mai mult, ei sunt indignaţi şi în acelaşi timp bucuroşi că, în sfârşit, ceva — ceva s-a schimbat în existenţa lor. Efimiţa este un Don Quijote feminin. Ea interpretează realitatea după bunul plac şi „face din tânţar, armăsar" cum ar fi spus Creangă. Leonida ne dă o a doua interpretare a zgomotului, el însuşi veteran în ale politicii, cititor de gazete şi republican sui-generis. Sculat din somn, dă vestea cucoanei : „scoal', că-i revuluţie, bătaie mare afară "(1, pag. 89). El îşi reproşează dacă nu cumva, după discuţia avută în seara precedentă, nevastă-sa a intrat la vreo idee şi s-a visat pe baricade. Psihiatru ad-hoc, îi explică mecanismul celebru al ipohondriei, reducând-o la calm. Definiţia Efimiţei: „bătălie la poartă, pistoale, puşti, tunuri, ţipete, chiote, lucru mare, de am sărit din somn" se va reduce la „comedie ". Ceea ce în **„** O noapte furtunoasă" se numea „comedie **„** (adică spectacolul de la Junion), aici avea să devină "comèdie **"** a realităţii politice.

În scena 4 asistăm la o gradaţie ascendentă a zgomotului: „Sgomotul se apropie..Sgomotul mai aproape. Sgomotul tot mai tare. Sgomotul creşte mereu. Sgomotul creşte înainte..." Care ar putea fi numele acestui zgomot, dacă nu e nici fandaxie, nici revoluţie ? Opinia Efimiţei i se pare totuşi, improbabilă lui, ştiutor al legilor: **„**bine, frate, revuluţie ca revuluţie, da nu-ţi spusei că nu-i voie de la poliţie să dai focuri în oraş? (1, pag.92). Mai savantă, dedusă din cele auzite afară şi din veştile de ultimă oră, citite în „Aurora Democratică"**,** ipoteza lui Leonida este alta „Nu e revuluţie, domnule, e reacţiune." (1, pag. 93). Zgomotului i se conferă un sens contrar celui precedent, coboară de la focul sacru al revoluţiei, la cel distrugător al reacţiunii. Programul imediat al zgomotului- monstru pare să fie lichidarea lui Leonida :„Soro! Soro ! Auzi dumneata? Zavragiii vin încoace!" (1, pag.95). Safta, slujnica, aude şi vede concomitent sursa zgomotului, ezitând în a-l numi chef sau scandal. Avem aici o a treia interpretare a zgomotului: „Toată noaptea, zice Safta, a fost masă mare la băcanul din colţ; acu de abia s-a spart cheful. Adineaori au trecut pe aici vreo câţiva, se duceau acasă pe două cărări..." Spartul chefului, chiuitul, pocnetul de pistoale intră în acest obicei „mitocănesc de a petrece scandalos, cu o impertinenţă afişată, de a se juca cu cuvântul deci.

Ce înseamnă, prin urmare, zgomotul ? Revoluţie pentru Efimiţa, reacţiune pentru Leonida, obicei mitocănesc pentru Safta. Pentru cei ce-l fac, zgomotul e „nimica": ei petrec. Concluzia Efimiţei „a fost lăsata secului!" întăreşte dificila probă a zgomotului prin care trec cei doi. Autoiluzionarea reprezintă cheia piesei.

Comediografta caragialiană se continuă şi în „O scrisoare pierdută". Confuzia politică în care se perindă personajele este cadrul propice pierderii şi găsirii nu numai a propriei identităţi, ci şi a actelor cu valoare de suprapersonaj (Greimas)[7]. Scrisoarea devine aici ea însăşi personaj, chiar dacă apare şi dispare la intervale de timp bine măsurate de Caragiale. „Lumea pe dos" devine o realitate scenică.

"Aventura **"** personajului caragialian într-o „lume răsturnată" determină în acelaşi timp şi o „aventură" a cuvântului. Cuvântul tinde adesea, în comedii, să anunţe "lumea pe dos **"** a lui Leonida sau Dandanache.

Freud înţelegea tendinţa spre glumă şi farsă drept expresia unei dorinţe de „libertate", de ieşire din constrângerile logicii formale. Gluma **,** cu "lumea ei pe dos **"** oferă această ieşire, şi în opera lui Caragiale găsim numeroase exemple care o ilustrează.

Încă din actul I, scena 1, când Tipătescu şi Pristanda numără, cu anumite mustrări de conştiinţă, steagurile, întâlnim tehnica „zig-zag-ului **„**verbal : „Tipătescu : Vreo paişpce, cinşpce**.** .două, patru, şase,.opt... .Ia să lăsăm steagurile, Ghiţă !" În locul muzicii şi al zgomotului din „D'ale carnavalului" şi „Conu Leonida faţă cu reacţiunea", în această piesă intervin anumite ticuri verbale şi „qui-pro-quo-uri. Într-o „societate fără prinţipuri" Trahanache are **"**puţintică răbdare**",** Caţavencu vede totul "curat murdar **",** Dandanache vorbeşte peltic etc. Cei care pierd şi cei care găsesc se întrec în cuvinte. Scrisoarea adresată de Tipătescu lui Zoe se transformă în obiect de rezonanţă publică.,"Răvăşelul **"** capătă conotaţii dintre cele mai neaşteptate. Suspansul prin care trec personajele se dizolvă într-un „happy-end ". "Muzica atacă marşul cu brio. Urale tunătoare. Grupurile se mişcă..**"**

Unul dintre procedeele cele mai vechi şi cele mai proprii comicului este *fantezia verbală.* O distincţie necesară trebuie făcută între calambur, ca simplu joc de cuvinte, şi fantezia verbală, care nu se poate limita la epocă. Despre fantezia verbală la Caragiale vorbeşte cel dintâi Paul Zarifopol „Precizia şi fineţea fanteziei sale verbale se învederează strălucit la capitolul numelor proprii (nume „tari"- Zoe, nume cu iz culinar- Farfuridi şi Brânzovenescu etc...). O veche „lege" a onomasticii comice acţionează la Caragiale, ca şi la Moliere sau Shakespeare: numele cele mai populare sunt semnul unei joase condiţii sociale şi sunt purtate de personaje cu o vitalitate neobişnuită. Numele de provenienţă străină au în comedie un regim special .(Leonida, Telemac, Agamemnon).

"Scandalul" din "O scrisoare pierdută **"** generează muzica din final, ca o „răsplată" după „faptele "prin care au trecut toate personajele mai mult sau mai puţin voluntar.

Gustul pentru comicul „primitiv se vădeşte de la prima piesă, nu numai în ceea ce priveşte structura personajelor sau a stărilor dramatice, ci şi în alt sens: Ziţa şi Veta merg la spectacolele de cabaret ale lui Ionescu, spectacole de **"**cântece**.** baleturi, metamorfoze şi echilibristică". "Junionul **"** are anumite roluri în piesă. Întoarcerea la formele comicului vechi însemna şi revenirea la spontaneitatea farsei şi a burlescului, la jocul măştilor şi la un fel de tipizare extremă: Cetăţeanul, Catindatul, Ipistatul... ilustrează o modalitate şi un sens nou al măştii în această tipizare extremă.

În piesa "D-ale carnavalului" metafora sonoră este acoperită la maxim. Într-un sens foarte larg, viziunea carnavalescă este aproape echivalentă cu viziunea artei, a artei ca mimesis sau ca **"** non-mimesis**",** metaforică, folosind forme simbolice, concret-senzoriale, motivul lumii ca spectacol, utilizând jocul măştilor şi metafora lor, păstrând mereu un plan ideal al semnificaţiilor general-umane, *faţă* de raporturile temporale ale faptelor sau personajelor. Carnavalul este un spectacol fără rarnpă şi fără împărţirea în interpreţi şi spectatori. Oamenii nu contemplă carnvalul, nici nu-l joacă, ci îl trăiesc, ei trăiesc conform legilor lui cât timp ele sunt în vigoare, cu alte cuvinte, trăiesc viaţa de carnaval, o viaţă răsturnată, o lume întoarsă pe

[7] Greimas, A.J. ,*Serniotipue* , Paris 1979, pag. 131

dos.

Finalul „Scrisorii" dovedeşte împlinirea metaforei sonore. „Muzica! Muzica !" încântă, descântă şi preface scandalul în spectacol. Pseudo-cheful dat în cinstea lui Dandanache nu se poate desfăşura cu sonorul „dat" la minim. E1 va creşte direct proporţional cu desfăşurarea acţiunii. Când „scrisorica" se pierde, toţi vociferează şi aşteaptă un răspuns la aceeaşi întrebare: „unde este scrisoarea ?", („docomentul ") cu alte cuvinte.

O comedie de Caragiale nu poate avea decât un „happy-end". Şi un happy-end nu poate fi exprimat decât prin muzică, şi iar muzică.

Eroii din "O scrisoare pierdută **"**sunt alternativ, când solişti, când public, când corişti, după cum le face semn „dirijorul" Caragiale.

Viziunea carnavalescă presupune contactul degajat între oameni, gesticulaţia degajată, cuvântul fără perdea. În aproape toate perioadele ei arta a suportat un proces de *carnavalizare*. La Caragiale viziunea carnavalescă este fundamentală. Înrudit în esenţă cu Sărbătoarea Nebunilor, carnavalul devine la Caragiale un „carnaval al Nebunilor"**,** personajele trăiesc potrivit legilor carnavaleşti şi după ce carnavalul se sfârşeşte, „travestiul" persistă ca şi confuzia valorilor. Exemplele cele mai vizibile sunt Miţa, Didina, Pampon şi Crăcănel.

Scandalul, ca opus al melosului, îşi are germenele în biletul de abonament la frizeria lui Nae Girimea. „Crăcănel: Chem poliţia, fac scandal!" (l, pag.259) Scoasă din minţi la ideea „traducerii**",** Miţa vrea şi ea acelaşi lucru: „Nu mai voi să ştiu nimic... Să vie oricine...Vreau scandal !" (l, pag.258). Carnavalul devine o estetizare a scandalului, prin integrarea lui într-un vast semnificativ. Ascunse sub măşti, personajele se confundă între ele. Qui-pro-quo-ul bulversează obiectul imediat al rumorii în întregul carnaval (unde eşti, Bibicule ?), iar apoi în tot târgul. Lumea din „D-ale carnavalului **„**este o prea-lume care se îmbată cu cuvinte şi „magnetizează **„l**a auzul unor vorbe dulci, e un Babel de semnificaţie tragi-comică, atâta timp cât fiecare vorbeşte în limbajul lui şi se înţelege totuşi. Climatul comic al piesei provine din nesiguranţa relaţiilor erotice, întemeiate pe amiciţie şi nu pe legi matrimoniale.

În terapeutica plictisului isterizat, amorul etern se combină cu cheful straşnic. Miţa şi le doreşte pe amândouă. Patru personaje- Miţa, Didina, Crăcănel şi Pampon caută înnebunite să menţină un status quo al amorului lor, ameninţat de unul şi acelaşi Bibic.

Acţiunea este un teatru în teatru, o „comedie mare **",** cu scandaluri şi petreceri. Carnavalul nu este joc ; Nae Girimea, în finalul comediei, subliniind amestecul, specific viziunii carnavaleşti, între carnaval şi viaţă, afirmă: **„**Se înţelege, a fost o încurcătură, cum se-ntâmplă totdeauna în carnaval. Ei D-ale camavalului"…

Viziunea carnavalescă se extinde asupra tuturor comediilor; domină o logică a măştii de carnaval, personajele nu ies, nu pot ieşi din masca lor.

Bahtin observa că „în literatura carnavalizantă a secolelor al XVIII-lea şi al XIX-lea râsul slăbeşte, preschimbându-se în ironie şi în alte forme ale râsului redus ".[8] Caragiale este una dintre marile excepţii : alături de Nestroy râsul mimic şi carnavalesc se păstrează în comedii, chiar dacă finalitatea este alta. Ca şi în cazul gesticulaţiei neînfrânate, limbajul fără perdea excelează în „D-ale carnavalului". „Miţa: A! mi-ai furat sticluţa, scamatorule ! (repezindu-se la el pe după mobile). Dă-mi sticluţa, şarlatane, mizerabile, infame!"

Într-o lume care şi-a pierdut valorile sale sacre, carnavalescul uneşte, adună împreună numai valori negative: şiretenia şi prostia, brutalitatea şi neputinţa, ipocrizia şi viciul neascuns. Contrastul este posibil numai în jumătatea negativă a lucrurilor.

După Bahtin, „Carnavalul este sărbătoarea timpului care nimiceşte şi înnoieşte totul **"**.[9] La Caragiale, într-o lume cu un timp închis, este posibilă numai o degradare a valorilor, nu însă şi înnoirea lor. Autorul „Scrisorii pierdute**"** determină astfel o dublă „răsturnare**",** în lumea sa

[8] Bahttn, M., *Opere citate* , pag.173
[9] Zarifopol. P., *Opere citate*, pag. 31 1

pe dos adevărul e uneori pe cale să se releve, anumite relaţii interumane sunt totuşi în picioare, dar revenirea la viaţa obişnuită le răstoarnă.

Carnavalescul caragialian este dezechilibrat. PlanuI pozitiv nu există cu adevărat, el este sugerat doar, ca o necesitate, de patosul negaţiei aproape totale a valorilor. Muzica se traduce în ironie. După Hegel, ironia este principiul în virtutea căruia tot ceea ce este repurtat ca măreţ şi adevărat pentru om, binele, dreptatea, morala este reprezentat ca neavând nimic real, nimic serios.

În „Portretul**“** pe care i-l face, Ionesco scrie că „principala originalitate a lui Caragiale este că toate personajele sale sunt imbecili”.[10] O lume de imbecili este preludiul lumii răsturnate. Cele mai multe personaje din comedii justifică această înţelegere: replicile, reacţiile, atitudinile lor sunt ale unor oameni pentru care sunetul contează mai mult decât cuvântul în sine.

…Lumea din „D-ale carnavalului**“** nu este răsturnată, este absurdă. În această lume absurdă amanţii îşi scriu bilete de amor: **„**Miţa: Rămâi singură şi ambetată **...** Vino să-i tragem un chef... **“.** Pofta de chef, de cuvânt, de muzică a eroilor caragialieni este fără leac?! Miţa dă soluţia :„trebuie s-o ştiu, şi să vedem... O să fie un scandal, dar un scandal cum n-a mai fost până acum în << Universul>> **“**

„Traducerea” lui Pampon, gelozia sa se varsă în invective pentru cel mai sacru amor şi în insomnii [ne] justiftcate. Scrisoare sau bilet, in orice caz dovada scrisă a unor sentimente sincere sau mincinoase, acestea devin superpersonaje şi trăiesc în paginile cărţii alături de celelalte.

În actul 11**,** scena 1 Catindatul dă o posibilă reţetă pentru durerea de măsele: **„**Vrei să-ţi treacă? Mănâncă, bea, fă petreceri şi magnetizează-te, dar magnetizează-te straşnic cu jamaică...” Muzica — antidot al durerii de măsele? Probabil în comedie totul este posibil.
Balul — cadrul propice muzicii şi dansului — devine aici scenă. Pe această scenă se perindă rând pe rând măşti care cântă şi glumesc, râd şi plâng, după cum rolul o cere. Nu este un lucru tocmai lipsit de importanţă faptul că „în bal se aude semnalul cadrilului**“.** Se ştie că acest dans implică schimbarea regulată şi bine gândită a partenerilor. Eroii din comediile lui Caragiale dansează un cadril nesfârşit, fie că recunosc sau nu. Masca pe care o poartă Miţa sau Didina este una a oportunităţii. În esenţă, definiţia femeii caragialiene este: „inimă sburdalnică, ochi alunecoşi...”.

Urmarea firească a oricărui lucru este scandalul, văzut ca o explozie a sunetului : „Didina : Ce scandal ! O să mijlocească proces, poliţie, procuror şi pe urmă juraţi... O să ne dea p’în gazete ! Să afle la sigur Pampon... Sunt compromentată! Mi-ai omorât viitorul, domnule Nae!”

Spaima eroului caragialian de „gazetă” este cu atât mai mare, cu cât aceasta devine „pâinea cea de toate zilele” pe care o aşteaptă cu suf1etul la gură în fiecare dimineaţă. Divulgarea este periculoasă pentru că atrage cu sine Scandalul. Acesta atinge punctul culminant în actul 111, scena 5 când Didina şi Miţa îşi dispută rolul de „amantă”:„Miţa: (izbucnind) — La amantul d-tale ? Amantul d-tale **...** a fost ..., era ..., este **...** amantul meu ! D-ta, ca o infamă, mi l-ai răpit. Una din noi trebuie să moară!“. Dar pentru că nu mai e „vreme de mofturi”, toată lumea se împacă pentru că „a fost o încurcătură”. Muzica ce inundă balul mascat întregeşte finalul mai mult decât fericit, chiar dacă durerea de măsele reapare „rău, rău, rău de tot”, ca un avertistment pentru cititor sau, altfel spus ... „aviz amatorilor”.

Metafora sonoră cunoaşte în teatrul caragialian mai multe variante: fie interjecţie sau nume propriu, fie scandal sau cadril — totul se lasă cuprins de sunet şi de acţiunea sa taumaturgică.
Qui — pro — Quo — ul**,** masca, bastonada, pantomima, travestiul, „ilazzi” — toate sunt

[10] Constantinescu, I., *Caraaiale si înceouturile teatrului modern,* Ed. Minerva 1974, pag. 29

procedee tradiţionale de care Caragiale nu se poate lipsi. Leonida sau Dandanache, Farfuridi sau Caţavencu anunţă un dezechilibru al structurii umane pe care-l vom regăsi mai târziu, exprimat mai amplu, la Gregor Sarnsa, la cele două cupluri din „Cântăreaţa cheală" sau la Jean din „Rinocerii". Personajului nu i se oferă nici o şansă, nu i se lasă nici o ieşire, el este iremediabil sufocat de excrescenţa animalităţii din sine şi a abundenţei delirante a grotescului. Singura salvare o găsesc în şi întru Cuvânt.

Teatrul său conţine numeroase scene în care pantomima ocupă un loc important sau domină celelalte elemente ale artei dramatice. Elementele constitutive ale pantomimei, după Magnin, sunt dansul (sau gestul), textul (sau canticum) şi acompaniamentul muzical.

Pe lângă un costum obligatoriu caragialian (pălăria şi bastonul), avem şi un acompaniament muzical, un fond sonor specific Bucureştilor din vremea sa. Condiţia teatrului presupune „prezenţă şi prezent" (Gouthier). Prezenţa înseamnă şi o realizare a naturii proprii, o conştiinţă de sine a celui care este prezent. Multe dintre personajele lui Caragiale sunt mai curând o prezenţă a absenţei, dar „inconştienţa" lor are o dublă valoare: în planul existenţial şi în planul comicului. „Evenimentul zilei" este trăit la maximum.

Personajele din teatrul caragialian vorbesc o limbă specială, o caricatură de limbă falsificată. Pentru eroii lui Caragiale cuvintele sunt nişte somnifere cu acţiune imediată: „Efimiţa (lămurită): Aşa da **...** vezi, mie nu-mi dădea prin gând. (după o pauză de reflecţie) Ce bine ar fi ! Unde dă Dumnezeu o dată să o mai vedem p-asta, republica (Leonida începe să sforăie). Dormi, soro? ... Leonida sforăie înainte. (A adormit)"….

Cuvântul este forţat, la început prin improprietăţi benigne: a mance -a mânca, sfrag — sufragiu ...**,** apoi este asediat prin ciocnirea unor sensuri opuse: „curat — murdar", în sfârşit, cuvântul este aproape explodat de nonsens: „Farfuridi : Din două — una, daţi-mi voie: ori să se revizuiască, primesc! dar să nu se schimbe nimica!"

Mai mult decât opinează Paul Zarifopol, ticul verbal indică o sărăcie lingvistică şi intelectuală, condiţia unor naturi umane deformate; el reprezintă discordanţe în planul limbii, a ticurilor, gestului, gândirii, a ticurilor vieţii uniformizate prin repetiţie: „Jupân Dumitrache: adică onoarea mea de familist", „Trahanache: Ai puţintică răbdare" etc.

Ticul verbal este semnul unei automatizări a vieţii biologice şi sufleteşti. Leonida şi Dandanache, Cetăţeanul turmentat sunt alte variante ale personajului vorbit. Cuvântul lor este un cuvânt pentru nimic. Deformarea cuvântului, deturnarea funcţiei dialogului, instaurarea noncomunicării indică un alt sens al rupturii cu tradiţia şi una dintre direcţiile pe care le va situa evoluţia dramei moderne.

Caragiale a creat un antidialog şi un antilimbaj desăvârşite, ca procedee gramatice moderne. A fost un om de teatru complet; ajunge acea excepţie dorită de Craig: autor, regizor, interpret, observator, cronicar dramatic.

Stilul Caragiale este creaţia unui om de teatru complet. Râsul mimic caragialian este râsul enorm, uneori monstruos pentru că aici comicul este mai dezasperant decât tragicul, comicul nu oferă nici o ieşire.

Teatrul lui Caragiale este un „triunghi al Bermudelor", unde pana se înaltă misterios, spre a nu se scufunda în anonimat!

Publicarea acestui articol a fost finanțată prin Fondul de Dezvoltare al Universității Babeș-Bolyai 2024 (grant SEED 2024-2025)".

BIBLIOGRAPHY

1. Ion Luca Caragiale — *Opere* (1-4), Bucureşti, ESPLA, 1959 — 1965
2. Baltag, Cezar — *Eseuri,* Ed. Porto-Franco, 1982
3. Căpuşan **,** Maria Vodă — *Despre Caragiale* , Ed. Dacia 1982
4. Cioran**,** Emil — *Cartea amăgirilor***,** Ed. Humanitas 1993
5. Constantinescu**,** Ton — *Caragiale si începuturile teatrului modern,* Ed. Minerva
6. Craig, Gordon — *Le theatre en marche* **,** Paris 1964
7. Esslin**,** Martin *Das Theater des Absurden,* Hamburg 1970
8. Fanache, V. — *Caragiale***,** Ed. Dacia 1997
9. Greimas**,** A.J. — *Serniotipue***,** Paris 1979
10. losifescu, Silvian — *Dimensiuni caragialiene***,** Ed. Eminescu 1972

FANTASY LITERATURE AND ITS READERS. THE TIMELINESS OF IMAGINARY WORLDS

Alice Jurcoveț
Assist. Prof., PhD, "1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia

Abstract: This article aims to identify typologies of readers of Fantasy literature and to reveal some of the stereotypes of alternative world-building that readers discover, which are not necessarily inverted structures of the real world, as there may be similarities between these worlds. Also, the reader and the character may face similar problems, of course the reader or the character acts according to their own status. Readers of fantasy literature can be seen as 'heroes' of their own reading experience, because they get to navigate fantasy worlds and cope with the intellectual and emotional challenges of the stories they read. These readers may not be fighting monsters or traveling through mythological realms, but in their world, immersed in fantastical universes, they live through an intense, often choice-filled experience of self-discovery. They may face moral dilemmas or challenges in understanding complex real-life ideas if there is no adult to maintain a balance of morality, protection and, above all, love, as the heroes of the books do.

Keywords: Fantasy, Children, Reader, Character, Real/Alternative

În urma unei scurte provocări cu referire la construcția câmpului semantic al termenului „Fantasy" și la structurile în cadrul cărora îi putem contextualiza semnificația, înțelegem că majoritatea posibilelor răspunsuri cuprind similitudini între acesta și fantastic, ireal, imaginar, vis, utopie, distopie, supranatural. Dar dacă am admite că nu este obligatoriu să fie doar atât? După cum observăm, autorii subgenului permit și copiilor obișnuiți să pătrundă într-o lume alternativă printr-un portal sau prin intermediul visului într-un metavers propriu, creat în vis sau în cadrul reveriilor ca barieră, protecție, văl imaginativ, pentru o scurtă perioadă de timp, până când poate găsi soluția la problema care îi apasă sufletul, mai ales dacă este nevoit să parcurgă călătoria spre redobândirea identitară, de unul singur. În egală măsură, băieții și fetele din literatura Fantasy sunt *alter-ego*-urile prozatorilor, care probează maturitatea gnoseologică proprie prin intermediul copiilor care devin eroii tuturor. Cititorul părăsește la nivel mental granițele lumii primare și trăiește intens toate etapele acțiunii din maturizarea actanților și, când părăsește la finalul călătoriei lumea secundară și întregul ei univers utopic sau distopic, este purificat și se află el însuși la apogeul propriei creșteri și dezvoltări.

De aceea, lumile imaginare își păstrează valoarea de construct social, un mimesis al lumii reale, fapt ilustrat și de Lubomír Doležel: „Obviously, the mimetic function provides a referential semantics of fictionality. By matching a fictional particular with an actual counterpart – a legendary character with a historical person, a portrait with a real man, a fictional story with an actual event, a fictional setting with an actual place-it assigns referents to fictional terms. The "universe of discourse" of fictional texts proves to be the actual world."[1] Încă din timpul copilăriei mici, conform stereotipurilor culturale și sociale, axa masculin-feminin este disociată, în funcție de sexul copilului, de către părinți, una dintre laturi fiind inhibată, deoarece acceptarea socială constituie un aspect important pentru adulți. Băiatul este îndrumat și educat să adere la imaginea paternă, masculină, bărbătească, iar fetiței i se arată că

[1] Lubomír Doležel, *Heterocosmica. Fiction and Possible Worlds*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1998, p. 17. „*Evident, funcția mimetică oferă o semantică referențială a ficționalității. Prin punerea în corespondență a unui aspect particular ficțional cu un omolog real – un personaj de legendă cu o personalitate istorică, un portret cu un om real, o poveste fictivă cu un eveniment real, un cadru fictiv cu un loc real – atribuie referenți termenilor ficționali. «Universul discursului» textelor ficționale se dovedește a fi universul real.*" – trad. n., A. J.

i s-ar potrivi roluri și aptitudini similare cu ale femeilor. În acest mod, familia întărește o coordonată sau alta a copilului, regulă importantă în vederea conturării și dezvoltării ulterioare a copilului. Pe măsură ce copilul crește, se relaxează presiunea fundamentării uneia sau alteia dintre axe și apare un echilibru între ambele expresii, băiat sau fată, însă este ușor observabil că ambele axe pot coexista, într-un echilibru nesancționat social, în anumiți copii. Imitația celor apropiați din mediul înconjurător debutează odată cu venirea pe lume a copilului, această etapă fiind urmată de așa-numita „empatie egocentrică", care apare în jurul vârstei de doi ani și se cristalizează când copilul poate face distincție între sine și ceilalți, pentru ca, pe la patru ani, copiii empatizează cu cei din jur, cu ideile și sentimentele celorlalți.

Bettina Kümmerling-Meibauer cercetează dezvoltarea copiilor, în vederea întocmirii unui profil al cititorului de literatură pentru copii și menționează aceste etape: „In order to reach this third stage, children must learn to empathize with other people's feelings, beliefs, and ideas. This ability is known as *Theory of Mind*, abbreviated as TOM. This concept demands the ability to understand other people's feelings and thoughts, but also the ability to purposefully map activities. As Lagattuta and Wellman have shown, "empathy for another's feelings" is acquired at age four in a basic sense. When children grow older, at approximately age seven to eight, they are able to understand that persons might, say, be bad-tempered in a positive and stimulating surrounding, because these emotional shifts are caused, for instance, by unpleasant memories or a more general state of unease. At this age children start to make comments about other people's mental and psychic state of mind. Therefore, they are also able to anticipate other people's emotional condition."[2]

În cele din urmă, în jurul vârstei de 10-11 ani, copilul va înțelege mediul înconjurător și condițiile de viață ale celor pe care îi cunoaște și este cea mai importantă din punctul de vedere al dezvoltării sale ulterioare, deoarece implică discernământul și în ce privește persoana sa, cât și colectivitatea de care aparține. Desigur, urmează și o etapă care îl sperie pe părinte, anume aceea în care copilul ascunde, disimulează adevăratele trăiri sau sentimente, dar nu neapărat pentru că ar face ceva rău, ci pur și simplu pentru că are loc o schimbare în mentalitatea proprie. Gaston Bachelard este de părere că unui copil trebuie să i se acorde șanse și priorități, astfel încât copilăria pe care a trăit-o să-i fie un ghid pe tot parcursul vieții, iar dacă are neșansa să rămână orfan sau este marginalizat, măsura răutății oamenilor să fie invers proporțională cu ocrotirea divină, luând naștere conceptul de *mitologem*. „Orfan în familia oamenilor și iubit în familia zeilor, aceștia sunt cei doi poli ai mitologemului. Numai printr-o intensificare a reveriei putem să-i retrăim în plan uman tot onirismul. Nu există oare acele reverii în care am fost un pic orfani și în care ne îndreptam speranțele înspre ființe idealizate, din care făceam niște zei ai speranțelor noastre? Dar, visând la familia zeilor, ne coborâm la nivelul biografiei. Mitologemul copilăriei ne cheamă la visuri mai mărețe. In ce privește propria noastră reverie, devenim sensibili la mitologemul copilăriilor divinizate, tocmai prin această adeziune la *cosmosul originar*. În toate miturile copilăriilor divinizate, lumea se îngrijește de copil. Copilul-zeu este fiul lumii. Și lumea este tânără în fața acestui copil care reprezintă o naștere neîntreruptă. Cu alte cuvinte, cosmosul tânăr este o copilărie exaltată. Din punctul meu de vedere de simplu visător, toate aceste copilării divinizate sunt mărturia activității unui arhetip care trăiește în adâncul sufletului omenesc. Arhetipul copilului, mitologemul copilului

[2] Bettina Kümmerling-Meibauer în Mary Hilton and Maria Nikolajeva (Ed.), *Contemporary Adolescent Literature. The Emergent Adult*, p. 131. „*Pentru a ajunge la această a treia etapă, copiii trebuie să învețe să empatizeze cu sentimentele, credințele și ideile altor persoane. Această abilitate este cunoscută sub numele de «Teoria minții», prescurtat TOM. Acest concept necesită capacitatea de a înțelege sentimentele și gândurile altor persoane, dar și capacitatea de a trasa în mod intenționat activitățile. După cum au arătat Lagattuta și Wellman, «empatia pentru sentimentele celuilalt» este dobândită la vârsta de patru ani, într-un sens elementar. Când copiii cresc, aproximativ la vârsta de șapte-opt ani, ei sunt capabili să înțeleagă că persoanele ar putea, să zicem, să fie irascibile într-un mediu pozitiv și stimulativ, deoarece aceste schimbări emoționale sunt cauzate, de exemplu, de amintiri neplăcute sau de o stare mai generală de neliniște. La această vârstă, copiii încep să facă comentarii despre starea mentală și psihică a altor persoane. Prin urmare, ei sunt, de asemenea capabili să anticipeze starea emoțională a altor persoane.*"– trad. n., A. J.

divinizat sunt corelative. Fără arhetipul copilului, numeroasele exemple oferite de mitologie ar rămâne pentru noi simple fapte istorice. [...] Este un indiciu că există o permanență a copilăriei, permanență care trăiește în reverii. În orice visător trăiește un copil, un copil pe care reveria îl glorifică, îl stabilizează. Ea îl trage afară din istorie, îl scoate în afara timpului, străin de timp. Încă o reverie și acest copil permanent, idealizat, devine zeu."[3] Prin urmare, nemurirea ne este la îndemână fie prin propriii copii, în interiorul lor funcționând și fuzionând memoria colectivă și, astfel, particulele noastre disipate în univers funcționează la nivelul mentalului, fie hrănind eul nostru copil, în permanență cu iubire, căldură, jocuri, uimire și transformăm răul, indiferent care este forma în care se manifestă, în ludic.

Cititorii de literatură Fantasy pot fi văzuți ca niște „eroi" ai propriei lor experiențe de lectură, pentru că ajung să navigheze prin lumi fantastice și să facă față provocărilor intelectuale și emoționale din poveștile citite. Poate că acești cititori nu luptă cu monștri sau nu călătoresc prin tărâmuri mitologice, dar în lumea lor, în care sunt imersați în universuri fantastice, ei trăiesc printr-o experiență intensă, adesea plină de alegere și de auto-descoperire. Ei pot înfrunta dileme morale sau provocări de înțelegere a unor idei complexe din viața reală dacă nu există un adult care să mențină un echilibru al moralității, al protecției și, mai ales, al iubirii, așa cum fac eroii cărților.

Copiii din lumea reală trăiesc într-o geometrie euclidiană perfectă și reală, în timp ce în lumea secundară întâlnesc un invers al acesteia sau poate chiar un mimesis al lumii primare, dar se vor cufunda în lectură și astfel, am putea emite ideea că lumea lecturii Fantasy este una de potențial infinit și de posibilități nelimitate. Cititorul, ca erou al propriei aventuri, se poate regăsi în diferite perspective și poate explora „lumile posibile" ale universului cărții, fiecare alegere având impact asupra experienței sale. De asemenea, în literatura Fantasy, personajele principale sunt adesea prinse într-o alegere între „lumile" în care se află și posibilitățile care le-ar putea aduce o schimbare radicală, iar cititorul poate să experimenteze acest conflict interior în mod direct, deoarece explorarea lumilor alternative are ca efect detașarea de real.
În acest sens, este interesant de observat cum cititorii aleg să se identifice cu un erou sau să învețe din trăsăturile acestuia, poate chiar dezvoltând un tip de „eroism" personal prin abordarea provocărilor din viața reală într-un mod mai curajos sau mai conștient. Eroii din cărțile Fantasy oferă modele pentru a înfrunta incertitudinea, trauma, anxietatea, iar cititorii pot adresa aceleași întrebări legate de sensul lumii în care trăiesc adulților care au menirea de a-i proteja.

Personajul este, în schimb, arhitectul propriului spațiu după ce accesează portalul care îl va situa în altă dimensiune. Portalurile sau spațiile interstițiale sunt dătătoare de sens pentru evoluția ulterioară din punct de vedere social, moral și psihologic, în ceea ce îl privește pe actant și pentru inferențele subiectului, al cărei parcurs urmează logica acțiunii, nestandardizată, dacă vorbim despre Fantasy. În acest caz, cititorul va simți pulsiunea și nu raționalul, mai ales că Fantasy oferă o antropomorfizare a fantasticului, unde eroii dispun de abilități taumaturgice, au puteri supranaturale și sunt fie fundamental buni, excepționali sau fractali ai urâtului, răului, mizeriei și participă la ritualuri de trecere în scopul dobândirii unei noi identități sau o repunere în propria persoană, Alteritatea, pe care o poate (re)dobândi doar accesând spațiile „in-between". Marius Conkan definește portalul ca „puncte de fuziune a spațiilor de naturi variate, chiar divergente, această contopire putând fi o oglindă a totalizării sinelui."[4] Noi, ca cititori sau interpreți-exegeți ai universului Fantasy, putem face niște presupuneri, în vederea conturării unui portret-robot al copilului-fantasy, aspect pe care l-a avut în vedere și Maria Nikolajeva. Autoarea presupune despre personaje că: „They have been born. This is true in most cases, unless the origin of the character is extraordinary, They have parents,

[3] Gaston Bachelard, *Poetica reveriei*, Pitești, Editura Paralela 45, p. 139.
[4] Marius Conkan, *Portalul și lumile secundare. Tipologii ale spațiului în literatura Fantasy*, București, Editura Tracus Arte, 2017, p. 67.

even though the parents may be unknown. Unless we are told that the character has been conceived through artificial insemination or egg donation, we assume that they were conceived in the usual way. However, once again, the origin of ”supernatural” characters is unclear, They have had a childhood. Unless we are told anything specific about the childhood of an adult character (unhappy, idyllic, large family, single parent, only child, wartime misery), we assume the childhood to have been ”average”. In children's fiction, childhood is not the characters' past but their present. However, the same rules apply: unless we are told about any unusual facts in the child's earlier years, we assume them to have been average, They have attended school. At least in our Western society and in contemporary literature, we assume that characters have received some education. We would expect a character who is a college professor to have a Ph.D. and a company president to have a degree in business, a pilot to have a certificate, and a judge to have graduated from a law school, and we are likely to be told if there is any remarkable deviation. For child characters, their age will immediately reveal their level of education, whether it is essential for the plot or not. A ten-year-old character who cannot read must have a very good reason for this disability. A child who never attends school is perceived as exceptional, An adult character will be expected to have at least some sexual experience, whether or not this is essential for the plot. If this is not the case, we will be told so and probably also given an explanation. Certain circumstances may account for the lack of sexual practice-for instance, if the character is a Catholic priest. Unless stated otherwise, we will also assume characters to be heterosexual. Married characters will be assumed to be having or to have had sex, and if they have sexual problems these will most likely be part of the plot. Child characters are assumed to have no sexual experience, and if they for some reason have experience (e.g., if they have been sexually abused) we will be told so, The characters are mortal and will die one day (unless we are given a good reason otherwise, as in Peter Pan).”[5] Prin urmare, la fel ca și copiii obișnuiți, personajele provin de undeva. Fie au o descendență hieratică, situație în care devin adjuvanți sau mentori, fie aparțin familiilor nobile, fie au un statut incert. Ideea de bază este, însă, aceeași. Au un strămoș, părinți sau rude, deci există, ceea ce îi califică pentru marea călătorie pe care urmează să o parcurgă, la finalul căreia pot atinge idealul căutat.

Există în literatura Fantasy stereotipii compoziționale și tematologice, ușor de decelat în urma aplicării unor scheme deja consacrate, precum cea a lui Mauron, care identifică un așa-numit „complex”, autorul afirmând că: „Autorul este de părere că „orice creație artistică este indeterminată nu doar de fapt, ci și de drept. Ideea însăși de determinare nu mai are sens când

[5] Maria Nikolajeva, *The Rhetoric of Character in Children's Literature*, p. 32-35. „*S-au născut. Acest lucru este valabil în majoritatea cazurilor, cu excepția cazului în care originea personajului este extraordinară, ei au părinți, chiar dacă aceștia pot fi necunoscuți. Cu excepția cazului în care ni se spune că personajul a fost conceput prin inseminare artificială sau donare de ovule, presupunem că a fost conceput în mod obișnuit. Cu toate acestea, încă o dată, originea personajelor supranaturale este neclară. Au avut o copilărie. Dacă nu ni se spune ceva specific despre copilăria unui personaj adult (nefericită, idilică, familie numeroasă, părinte singur, copil unic, suferință în timpul războiului), presupunem că a avut o copilărie obișnuită. În ficțiunea pentru copii, copilăria nu este trecutul personajelor, ci prezentul lor. Cu toate acestea, se aplică aceleași reguli: dacă nu ni se spune despre fapte neobișnuite din primii ani ai copilului, presupunem că au fost obișnuite, au frecventat școala. Cel puțin în societatea noastră occidentală și în literatura contemporană, presupunem că personajele au primit o anumită educație. Ne așteptăm ca un personaj care este profesor universitar să aibă un doctorat și un președinte de companie să aibă o diplomă în afaceri, un pilot să aibă un certificat, iar un judecător să fi absolvit o facultate de drept, și este probabil, să ni se spună dacă există vreo abatere remarcabilă. În cazul personajelor copilărești, vârsta acestora va dezvălui imediat nivelul lor de educație, indiferent dacă acesta este esențial pentru intrigă sau nu. Un personaj de zece ani care nu știe să citească trebuie să aibă un motiv foarte bun pentru acest handicap. Un copil care nu merge niciodată la școală este perceput ca fiind excepțional, un personaj adult va fi de așteptat să aibă cel puțin o anumită experiență sexuală, indiferent dacă acest lucru este sau nu esențial pentru intrigă. Dacă nu este cazul, ni se va spune acest lucru și, probabil, ni se va da și o explicație. Anumite circumstanțe pot explica lipsa practicii sexuale – de exemplu, dacă personajul este un preot catolic. Cu excepția cazului în care se specifică altfel, vom presupune, de asemenea, că personajele sunt heterosexuale. Personaje căsătorite se va presupune că au sau au avut relații sexuale, iar dacă au probleme sexuale, acestea vor face cel mai probabil parte din scenariu. Se presupune că personajele-copii nu au experiență sexuală, iar dacă, din anumite motive, au experiență (de exemplu, dacă au fost abuzate sexual), ni se va spune acest lucru, Personajele sunt muritoare și vor muri într-o zi (cu excepția cazului în care ni se oferă un motiv întemeiat pentru a face altfel, ca în Peter Pan)*” – trad. n., A. J.

se aplică unui fenomen imprevizibil și singular. Cunoașterea esențială a operei de artă scapă anchetei științifice. Ea este o revelație care se prelungește în relații personale."[6]

O primă axă fundamentală pe baza căreia funcționează literatura Fantasy este *relația copiilor cu adulții*. Relația cu adulții și confruntările generate de absența unei viziuni comune au dat naștere interminabilelor conflicte între filiații. Din pricina dispariției laturii creative, „oamenii mari" au încercat să limiteze puterea creativă a copiilor. Această situație este clarificată astfel: „Oamenii mari m-au povățuit să le las încolo de desene cu șerpi boa, fie întregi, fie spintecați, și să-mi văd mai degrabă de geografie, de istorie, de aritmetică și de gramatică. Așa s-a făcut c-am părăsit, la vârsta de șase ani, o strălucită carieră de pictor. […] Oamenii mari nu pricep singuri nimic, niciodată și e obositor pentru copii să le dea întruna lămuriri. [...] Mi-am petrecut multă vreme printre oamenii mari. I-am cunoscut îndeaproape. Ceea ce nu mi-a îmbunătățit părerea despre ei."[7] Puterea imaginației poate fi vizibilă în momentul în care este posibilă dedublarea într-o altă dimensiune a spațiului-timp, așa cum Micul Prinț reușește să călătorească pe fiecare planetă pe care și-o imaginează. Aparent, călătoriile sunt nocturne, iar Gilbert Durand este de părere că „În timp ce prima mișcare a imaginației nocturne consta în cucerirea celei a treia dimensiuni a spațiului psihic, a acestei interiorități a cosmosului și a ființelor în care te cobori și te cufunzi printr-o serie de procedee precum înghițirea și fantasmele digestive și ginecologice, gulliverizarea sau încastrarea, al căror simbol arhetipal e recipientul în general, cupa, supradeterminată la rândul ei de reveriile despre conținut și substanțele alimentare sau chimice pe care le cuprinde, abordăm acum o constelație de simboluri care gravitează, toate în jurul stăpânirii însuși timpului."[8] Micul Prinț este stăpânul imaginarului pe care îl proiectează, deoarece călătoriile sale nu sunt controlate de un adult, deși oamenii mari apar pe planetele sale și au diferite vicii. Copiii se plictisesc relativ ușor în prezența adulților, mai ales dacă aceștia se comportă și vorbesc stupid, așa cum remarcă John Banks: „Dar așa vorbesc ei, prostește, zise John. Cred că niciodată n-am să-i înțeleg pe oamenii mari. Toți par așa stupizi."[9]

Mecanismul funcțional al culorilor din literatura Fantasy contribuie, de asemenea, la optimizarea echilibrului dintre lumile alternative, deoarece ajută călătorii să mențină contactul cu familiarul. Ele apar constant pe traseul inițiatic, sub formă de obiecte sau animale și re-conectează copilul (în cazul nostru) cu părți deja cunoscute din lumea din care provine, deoarece există riscul ca după mai mult timp petrecut într-o lume necunoscută, să intre într-un proces amnezic, care îl va destabiliza complet. Karen Haller este de părere că o culoare nu este un simplu stimul care se adresează percepției vizuale, ci „culorile determină în interiorul nostru și modificări fiziologice. În termeni psihologici, generează o experiență emoțională."[10] Primul la care urmează să facem referire și care pare să simtă fascinația spectrului culorilor asemenea lui Kandinski, este Dorothy. De la cărarea galbenă, pietruită, pe care o urmează de la Altinezii cu preferințe pentru albastru, ajunge într-un imperiu cucerit în totalitate de verde: „uluci vopsite în culoarea verde, și când se apropiară de o casă mică, în care fără îndoială că locuia un fermier, observă că și casa era zugrăvită în verde. [...] Oamenii întâlniți erau toți îmbrăcați în culoarea verde a smaraldului."[11] Apropierea de punctul terminus al călătoriei și de obiectivul acesteia i-ar putea provoca fetiței o invaliditate permanentă, în cazul în care nu ascultă sfatul paznicului porților Orașului Smaraldelor. În general, ultimele probe pe care trebuie să le treacă eroii au un

[6] Charles Mauron, *De la metaforele obsedante la mitul personal*. Traducere din limba franceză de Ioana Bot. Aparat critic, bibliografie și note pentru ediția românească de Ioana Bot și Raluca Lupu, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001, p. 12.
[7] Antoine de Saint-Exupery, *Micul Prinț*. Traducere Benedict Corlaciu, București, Editura Regis, 2014, p. 28.
[8] Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului, Introducere în arhetipologia generală*. Traducere de Marcel Aderca, Postfață de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998, p. 280.
[9] P. L. Travers, *Mary Poppins*, Traducere din limba engleză de Ana Canarache, București, Editura RAO, 1995, p. 106.
[10] Karen Haller, *Psihologia culorilor*. *Fascinația culorilor de la omul de Cro-Magnon la Michelangelo*. Tradus din limba engleză de Ines Hristea, București, Editura Baroque Books&Arts, 2019, p. 25.
[11] L. Frank Baum, *Vrăjitorul din Oz*, Traducere din Limba engleză de Joszefina și Camil Baltazar, București, Editura Litera, 2013, p. 64.

grad de dificultate sporit și necesită o conștiință trează și o minte ascuțită. Verdele este asociat cu debutul unui nou ciclu de viață, cu primăvara, cu triumful vieții, iar după cum notează *Dicționarul de simboluri*, „este culoarea nemuririi, speranței [...] minunatele însușiri ale verdelui te fac să crezi că această culoare ascunde o taină, că simbolizează o cunoaștere adâncă a lucrurilor și-a destinului”[12], prin urmare nu întâmplător întregul perimetru al Vrăjitorului, unde Dorothy crede că va afla, în sfârșit, cum să se reîntoarcă acasă, este absorbit de cea de-a patra culoare a curcubeului, penultimul cerc al inițierii fetei. Și universul proiectat de Bastian este colorat. Întâlnește un leu gigantic, pe care îl cheamă Moartea Multicoloră și este „regele deșertului culorilor.”[13] Paleta de culori din Fantázia oscilează în funcție de stările lui Bastian, de la negru – când experimentează frica; galben, verde, purpuriu – când este entuziasmat, la roșu aprins – atunci când aleargă sălbatic prin deșertul lui Graograman, despre care află că este creația lui, apărută în urma dorințelor. Unchiul Andrew o ademenește pe Polly să-și pună pe deget un inel galben, care o transpune instantaneu într-o altă lume, dar are soluția pentru reîntoarcere, prin inelele verzi. Lucy poartă un fular roșu și ajunge în peștera Faunului „din piatră roșie”[14], constantele plasticizate din Narnia sunt verde, galben, albastru, roșu, violet, auriu. Peter Pan „era un băiat drăguț, înfășurat într-o mantie de frunze”[15], deci tot culoarea verde, iar Susan a descoperit lângă fântână „un cal de la un joc de șah, de dimensiuni obișnuite, dar neobișnuit de greu pentru că era făcut din aur; iar ochii erau două mici rubine, adică un ochi era din rubin; celălalt fusese scos”[16] și, mai târziu, descoperă împreună cu ceilalți copii, comori și pietre prețioase din rubin, smarald, ametist. Shasta evadează împreună cu Bree, calul din Narnia și când se dezmeticește după goana nebună, este fermecat de peisajul marin, deoarece „nu mai văzuse niciodată marea de la asemenea înălțime sau pe o asemenea întindere si nici nu visase câte culori putea avea apa.”[17] Sala întunecată, spațiul interzis pentru femei, în care totuși Lyra face primele descoperiri care îi vor stârni curiozități, dar îi vor aduce și suferințe, are fotolii din piele verde, iar Luminile Nordului sunt descrise „vernil și roz în cea mai mare parte, cu o umbră de roșu aprins la marginea de jos.” Autoarea Karen Haller spune că „Trăim și respirăm în culori, iar fiecare cultură și societate are culori ce ascund anumite semnificații profunde. Culorile adâncesc sensurile tradițiilor și ritualurilor: le folosim ca să ne marcăm reușitele, ca să ne apărăm de rele sau ca să atragem norocul, viața lungă, prosperitatea, fertilitatea, dragostea sau fericirea. Culorile sunt legate de politică, de religii și de istoria fiecărui popor. Ele sunt parte din poveștile pe care ni le spunem despre cine suntem și despre ceea ce credem, despre ceea ce facem și despre locul nostru în lume.” Prin urmare, copiii din Fantasy asociază culorile cu emoțiile și trăirile proprii, le intensifică sau le diminuează nuanțele în funcție de stare, familiaritate, ritualuri performate, visare, reverie.

Drumurile labirintice care constituie provocările protagoniștilor au forme geometrice fixate după măsurători și coordonate prestabilite, duc înspre clivaje și coborâri, care dau naștere unor interpretări. Surogatul și simulacrul, visul minor și visul fals reprezintă structuri bipartite sau chiar tripartite care interconectează prin scheme supra-codificate toți participanții la actul lecturii. Biotopul din Fantasy este cu atât mai captivat cu cât este accesat în stare hipnagogică, chiar psihedelică dacă ne referim la eroii care beau licori sau mănâncă felurite mâncăruri care conțin narcotice tocmai pentru a-i propulsa într-un univers suprapus, paralel sau chiar răsturnat, singura cerință fiind ca toposul propus să aibă caracter alogen, chiar dacă are caracteristici asemănătoare celui real. Am aflat deci, că pot exista, din punctul de vedere al fenomenologiei,

[12] Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dicționar de simboluri*, Volumul 3, București, Editura Artemis, 1995, p. 437-439.
[13] Michael Ende, *Povestea fără sfârșit*. Traducere de Yvette Davidescu, Iași, Editura Polirom, 2005, p. 209.
[14] C. S. Lewis, *Cronicile din Narnia*. Volumul II. *Leul, vrăjitoarea și dulapul*, p. 17.
[15] J. M. Barrie, *Peter Pan*. Traducere, note și prefață de Raluca Ghențulescu, București, Editura Cartex, 2000, p. 17.
[16] C. S. Lewis, *Cronicile din Narnia*. Volumul IV. *Prințul Caspian*. Traducere din engleză de Irina Oprea și Radu Paraschivescu, București, Editura Arthur, 2016, p. 15.
[17] C. S. Lewis, *Cronicile din Narnia*. Volumul III. *Calul și băiatul*. Traducere din engleză de Irina Oprea și Radu Paraschivescu, București, Editura Arthur, 2016, p. 28.

atâtea entități, câți cronotopi, în raport de proporționalitate directă. Literatura pentru copii presupune valorificarea conceptelor de imaginar, dar mai ales cel de spațiu imaginar. Conform teoriei geocentriste, literatura care se adresează copiilor cu vârste mici, „se caracterizează prin absența cadrului geografic (imaginar), literatura pentru adolescenți ar conține un spațiu imaginar vag conturat, literatura pentru tineri adulți s-ar caracteriza printr-un cadru clar conturat."[18]

Poetica spațiilor alternative creează punțile imaginarului, chiar în sensul pe care Paul Ricoeur îl atribuie acestei discipline: „Putem numi poetică – urmându-l pe Aristotel – disciplina ce se ocupă cu legile de compunere care se supraadaugă instanței de discurs pentru a face din ea un text cu valoare de povestire sau de poem sau de eseu."[19] Lumile imaginare din proza Fantasy nu înfățișează întotdeauna perfecțiunea, însă o face posibilă la nivel colectiv, deoarece se bazează pe o structura dual: cotidian și alegoric, posibil și imposibil, bine și rău, deci au o funcționalitate cât se poate de reală, mai ales că este prezentă și coordonata moral-imoral, iar firul narativ în sine este un dar pentru argonaut și o lecție de morală, o expresie motivațională pentru imaginația terțiară. În plus, cititorul va avea satisfacția că s-a săvârșit un act justițiar prin izbânda eroului, că există un spațiu sigur pentru fiecare dintre noi, că obstacolele pot fi depășite, că răul este pedepsit și că visul poate deveni realitate, atât timp cât aparține unei paradigme a binelui.

Copiii caută spații salvatoare, ale introspecției, ale stărilor de bine pe care, deși aflați *în cea mai bună dintre lumile posibile,* nu le pot conștientiza, până când nu parcurg un ritual al purificării, al cristalizării propriului eu. Călătoriile copiilor în literatura Fantasy, cum sunt cele ale Lyrei, ale lui Bastian și ale lui Peter Pan, constituie o reflecție asupra unor teme fundamentale din domeniul filozofiei existențiale și epistemologice. Lyra, în *Luminile Nordului* de Philip Pullman, navighează între lumi paralele, iar peregrinarea sa devine o metaforă pentru căutarea adevărului și pentru subminarea autorității dogmatice. Călătoria ei reflectă o problematizare a cunoașterii și a libertății individuale, întrebându-se asupra naturii realității și a relației dintre subiect și obiect, mai ales că ea trece și prin trauma descoperirii identității părinților. În *Povestea fără sfârșit* de Michael Ende, Bastian traversează o dimensiune ficțională, Fantazia, care devine un teren al autocunoașterii și al autoactualizării. Această incursiune în universul imaginar subliniază caracterul constructiv al realității, în care percepțiile subiective determină structura existențială a individului. Călătoria lui Bastian ilustrează, prin urmare, o explorare a puterii imaginației ca instrument de reconciliere a dualităților interne, între dorințele conștiente și cele inconștiente. În ceea ce-l privește pe Peter Pan, din opera omonimă a lui J.M. Barrie, refuzul de a transcende copilăria este o problematizare a procesului de maturizare, fiind însoțit de o ambiguitate filozofică între idealizarea unei lumi eterne a inocenței și imperativul responsabilității ce vine odată cu adultizarea. Astfel, aceste personaje evocă interogarea despre natura existenței umane, în raport cu limitele cunoașterii, dezvoltării și alegerii conștiente, propunându-ne o meditație asupra condiției umane, subliniind interdependența dintre imaginație, realitate și auto-percepție.

[18] Petre Gheorghe Bârlea (coordonator), *De la local la universal. Spații imaginare și identități în literatura pentru copii, București, Editura Muzeul literaturii române, 2006*, p. 13.
[19] Paul Ricoeur, *Eseuri de hermeneutică*, Traducere de Vasile Tonoiu, București, Editura Humanitas, 1996, p. 11.

BIBLIOGRAPHY

1. Bachelard, Gaston, *Poetica reveriei*, Pitești, Editura Paralela 45.
2. Barrie, J. M., *Peter Pan*. Traducere, note și prefață de Raluca Ghenţulescu, București, Editura Cartex, 2000.
3. Baum, L. Frank, *Vrăjitorul din Oz*, Traducere din Limba engleză de Joszefina și Camil Baltazar, București, Editura Litera, 2013.
4. Bârlea, Petre Gheorghe (coordonator), *De la local la universal. Spații imaginare și identități în literatura pentru copii, București, Editura Muzeul literaturii române, 2006.*
5. Chevalier, Jean, Gheerbrant, Alain, *Dicționar de simboluri*, Volumul 3, București, Editura Artemis, 1995.
6. Conkan, Marius, *Portalul și lumile secundare. Tipologii ale spațiului în literatura Fantasy*, București, Editura Tracus Arte, 2017.
7. Doležel, Lubomír, *Heterocosmica. Fiction and Possible Worlds*, Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press, 1998.
8. Durand, Gilbert, *Structurile antropologice ale imaginarului, Introducere în arhetipologia generală*. Traducere de Marcel Aderca, Postfață de Cornel Mihai Ionescu, București, Editura Univers Enciclopedic, 1998.
9. Ende, Michael, *Povestea fără sfârșit*. Traducere de Yvette Davidescu, Iași, Editura Polirom, 2005.
10. Haller, Karen, *Psihologia culorilor. Fascinația culorilor de la omul de Cro-Magnon la Michelangelo*. Tradus din limba engleză de Ines Hristea, București, Editura Baroque Books&Arts, 2019.
11. Lewis, C. S., *Cronicile din Narnia*. Volumul II. *Leul, vrăjitoarea și dulapul*.
12. Lewis, C. S., *Cronicile din Narnia*. Volumul IV. *Prințul Caspian*. Traducere din engleză de Irina Oprea și Radu Paraschivescu, București, Editura Arthur, 2016.
13. Lewis, C. S., *Cronicile din Narnia*. Volumul III. *Calul și băiatul*. Traducere din engleză de Irina Oprea și Radu Paraschivescu, București, Editura Arthur, 2016.
14. Mauron Charles, *De la metaforele obsedante la mitul personal*. Traducere din limba franceză de Ioana Bot. Aparat critic, bibliografie și note pentru ediția românească de Ioana Bot și Raluca Lupu, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 2001.
15. Mikkelsen, Nina, *Powerful Magic*. *Learning from Children's Responses to Fantasy Literature*, New York and London, Columbia University, 2005.
16. Ricoeur, Paul, *Eseuri de hermeneutică*, Traducere de Vasile Tonoiu, București, Editura Humanitas, 1996.
17. De Saint-Exupery, Antoine, *Micul Prinț*. Traducere Benedict Corlaciu, București, Editura Regis, 2014.
18. Travers, P. L., Mary Poppins, Traducere din limba engleză de Ana Canarache, București, Editura RAO, 1995.

HUMBLE HOSPITALITY IN CALLIMACHUS' HECALE

Mirela Averikios
Assist. Prof., PhD, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi

Abstract: This paper examines the representation of humble hospitality in Callimachus' Hecale, one of the most influential epyllia of antiquity. The poem presents the encounter between Theseus and the elderly Hecale, who offers him shelter in her modest dwelling during a storm. Through an analysis of the fragments, the study explores the poem's thematic innovations, such as the anti-heroic perspective, the glorification of simple life, and the neoteric reconfiguration of epic motifs. Additionally, the paper highlights Callimachus' sophisticated poetic techniques, including intertextual references, stylistic contrast, and the reinterpretation of traditional epic conventions. By focusing on the central scene of hospitality, the study demonstrates how Hecale serves as both a literary innovation and a response to earlier epic traditions, particularly Homeric narratives. This analysis contributes to a deeper understanding of Callimachean aesthetics and the evolution of Hellenistic poetry.

Keywords: Callimachus, Hecale, hospitality, epyllion, anti-epic.

Callimah a compus cel mai renumit epiliu al antichității, *Hecale*, cuprinzând peste o mie de versuri. S-a inspirat din *Istoriile* lui Philochorus[1], însă subiectul este practic necunoscut până la Callimah: o femeie din Attica, vârstnica Hecale, îl găzduiește pe Tezeu, care, în drum către Maraton, este surprins de o furtună și este nevoit să ceară adăpost în sărăcăcioasa colibă a acesteia. *Hecale* însumează o serie de inovații, printre care cele mai importante sunt: tema antieroică, reliefarea omul simplu, traiul modest și etiologia, toate inaugurând anti-eposul neoteric.

Epiliul nu s-a păstrat în întregime, cu toate acestea subiectul este în linii mari, cunoscut[2] și reconstituirea acestuia pe baza fragmentelor ridică doar parțial probleme. Cele mai recente propuneri vizând forma completă a operei[3] prezintă următoarea structură: o introducere simplă, în stilul povestirilor laice[4], cu o scurtă prezentare a Hecalei – aspect exterior, principalele trăsături de caracter – și o descriere a colibei; narațiunea se orienta mai apoi către Tezeu, se presupune că descrierea acestuia era mai amănunțită și cuprindea: sosirea acestuia în Atena, încercarea eșuată a Medeei de a-l otrăvi, o convorbire cu tatăl său; dorința lui Tezeu de a se confrunta cu taurul din Maraton, împotrivirea lui Aegeus și fuga pe ascuns din palatul tatălui pentru a-și realiza scopul, furtuna iscată din senin ce-l obligă să se adăpostească la Hecale; revenirea la momentul în care a început acțiunea, unde îi regăsim pe cei doi protagoniști; întâlnirea celor doi constituie nucleul poemului și o vom urmări în continuare; după cea de-a doua noapte la Hecale, Tezeu pleacă să-și îndeplinească misiunea; a doua zi (a narațiunii) vânează și capturează taurul; urmează comunicarea evenimentului și peanele locuitorilor în cinstea salvatorului; aici era probabil intercalat și episodul păsărilor[5] care au ciripit necontenit de-a lungul celei de-a doua nopți; legătura cu tema centrală consta în transmiterea veștilor neplăcute și pedepsirea mesagerului: bufnița își exprimase intenția de a-l înștiința pe Tezeu

[1] Istoric și cronicar al Atenei, din sec. al III – lea a. Chr.
[2] Vezi *Diegesis* X.18 – XI. 7 și Plout. *Tezeu* 14 (Anexa I.a și b), sursă Philochorus [Vezi Hollis (Hecale) p. 6-7]
[3] Hollis, (Hecale), dar și mai vechea ediție a lui Pfeiffer, precum și fragmentele editate de Lloyd-Jones – Parsons în *Supplementum Hellenisticum* (SH), Webster (Hellenistic Art), Gutzwiller (Epyllion), Zanker (Realism), Hutchinson (Hellenistic Poetry), ș.a
[4] Ἀκταίη τις ἔναιεν Ἐρεχθέος ἔν ποτε γουνῷ Fr.1H (H=Hollis), Anexa I.a „o oarecare ateniană locuia cândva pe dealul lui Erehteu" (Acropole)
[5] Despre identitatea celor două păsări cea mai plauzibilă este varianta lui Llyod – Jones, și anume că dialogul s-a purtat între o bufniță și o cioară

despre moartea lui Hecale, după plecarea acestuia, iar cioara se împotrivise, motivând cu o întâmplare personală[6].

În ziua următoare (cea de-a treia a narațiunii), Tezeu se întoarce la coliba bătrânei, o găsește moartă pe Hecale, pregătită deja pentru înmormântare; epiliul se încheie cu o cuvântare funebră care preamărea caracterul ei ospitalier, Tezeu instituie așezarea ce poartă numele primitoarei gazde, un templu în cinstea lui Zeus – Hecalianul și sărbători anuale în cinstea eroinei.

În acest scurt poem putem identifica toate caracteristicile doctrinei callimahice, pe de o parte, cunoștințe vaste: istorice, cu incursiuni preistorice (Tezeu, Atena) și tehnice, din descrierea furtunii[7] (ca urmare a fascinației sale pentru textele literare vechi, care utilizau cuvinte rare și controversate), iar pe de altă parte arta poetică prin care îmbină creativ toate aceste elemente, cu scopul de a revoluționa poezia.

Prin *Hecale* Callimah pune în practică programul său poetic și răspunde totodată criticii aduse de Telchines[8]. Scena ospitalității descrisă în partea centrală a poemului, în care rolul protagonist îl joacă o bătrână neînsemnată, confirmă caracterul programatic al epiliului. Scena ne proiectează în lumea de basm a satului, dar implică realism și o nostalgie aproape romantică pentru traiul simplu de la sat. Toate aceste elemente descind din intenția alexandrinului de a reînnoi discursul poetic, iar prin *Hecale* își materializează teoria poetică, prezentată în capitolul anterior.

Încă de la începutul operei aflăm că Hecale locuia undeva pe dealul lui Erehteu, într-o casă mereu deschisă trecătorilor:

Ἀκταίη τις ἔναιεν Ἐρεχθέος ἔν ποτε γουνῷ Fr. 1 H (230 Pf)
τίον δέ ἑ πάντες ὁδῖται
ἦρα φιλοξενίης· ἔχε γὰρ τέγος ἀκλήιστον Fr. 2 H (231 Pf)

„o oarecare ateniană locuia cândva pe dealul lui Erehteu
pe-aceasta toți trecătorii
o slăveau pentru omenia sa, fiindcă mereu casa deschisă avea."

Reprezentativ pentru tehnica poetică neoterică, primul vers introduce ca *element de mimesis* o femeie simplă desprinsă din cronicile ateniene, în locul tradiționalului erou merituos, și, în același timp, însumează elemente caracteristice noii arte: adjectivul ἀκταίη în poziție inițială, perturbă ordinea firească a cuvintelor - adverb interpus între prepoziție și substantiv (ἔν ποτε γουνῷ) și o profund sugestivă perifrază (Ἐρεχθέος ἔν ποτε γουνῷ). Atmosfera de basm se îmbină cu expresivitatea formulării culte astfel, un subiect simplu împodobit cu mijloace de expresie ce îl trădează pe poeta doctus.

În cel de-al doilea fragment, caracteristica principală a colibei este redată prin adjectivul, probabil semantic familiar, însă morfologic neobișnuit sau poate chiar plăsmuit, ἀκλήιστον[9] care cu siguranță stârnește și mai mult interesul din moment ce este integrat într-un context pur epic[10]. Prozaic și prea puțin utilizat este cuvântul ales să exprime atitudinea lui

[6] Vezi Hollis (Hecale), p. 255, Gutzwiller (Hellen. Lit), p.68. Cioara, inițial albă, a înștiințat-o pe Atena că fiicele lui Cecrops au deschis cufărul în care era ascuns Erehteu, pe care Atena îl încredințase acestora cu condiția să nu-l deschidă niciodată. Furioasă Atena le-a pedepsit pe fiicele lui Cecrops dar și pe cioara – mesager, pe care din albă a făcut-o neagră.

[7] Barigazzi (Sull'Ecale di Callimaco) Fr. 238 Pf 15-30 remarcă exactitatea descrierii meteorologice.

[8] Conform tradiției, Telchinii au fost primii locuitori ai insulei Rhodos, care aveau abilități magice. Au descoperit metalurgia, dar nu o împărtășeau cu nimeni. Erau extrem de invidioși. Callimah îi numește Telchines pe invidioșii săi colegi. Cel mai probabil este vorba despre Posiddipus și Praxiphanes din Milet: ……]ι μοι Τελχῖνες ἐπιτρύζουσιν ἀ[οιδῇ/ νήιδε]ς οἳ Μούσης οὐκ ἐγένοντο φίλοι (Αἴτια, Fr. 1-2 Pf) „Telhinii, acești nesăbuiți poeți ce nu s-au împrietenit cu Muza, și bombănesc împotriva mea" Hollis *op.cit.* p,3-4 „Then Hecale could be both a response to criticism and a positive manifesto"

[9] Forma necontrasă a adjectivului nu apare până la Callimah (Vezi TGL s.v.), ἄκλειστος se utilizează doar în pezografie (TGL s.v.), iar forma atică ἄκλῃστος apare doar de 2 ori la Euripide. Cel mai probabil, Callimah a utilizat forma homerică κλῃστός (Spanoudakis, K – notițe curs univ. – nepublicate)

[10] τίον δέ ἑ (Homer, *Iliada C.XXIII, 705*), τέγος, ὁδῖται și ἦρα sunt cuvinte și expresii epice (vezi TGL)

Hecale față de necunoscuți, φιλοξενίης. De la bun început, Callimah își dezvăluie intențiile: flirtează cu vechiul epos, pentru ca mai apoi să-l trădeze pentru a crea ceva nou.

Din alte pasaje, a căror poziție exactă în text este incertă, putem obține și alte informații, ca de exemplu, că Hecale avea o „casă micuță", ἐλαχὺν δόμον (fr. 26 H), adjectivul ἐλαχὺν fiind un termen teoretic, prin intermediul căruia Callimah distingea între propria voce poetică și cea a adversarilor săi:

θηρὶ μὲν ο]ὐατόεντι πανείκελον ὀγκήσαιτο
ἄλλος, ἐγ]ὼ δ' εἴην **οὐλ[α]χύς**, ὁ πτερόεις, (*Αἴτια* Fr. 1.31-2 Pf)
ca urecheata fiară asemeni de s-ar fuduli
un altul, eu unul, chiar *puțin*, înaripat aș fi!

Hollis[11] consideră că adjectivul din sintagma ἐλαχὺν δόμον sintetizează impactul pe care priveliștea casei lui Hecale l-a avut asupra lui Tezeu. Printr-un singur adjectiv Callimah înlocuiește descrierea detaliată a fermei de porcine din cântul al XIV – lea al *Odiseei*, iar conotațiile poetice ale acestuia întăresc deosebirea teoretică de eposul tradițional. În plus, anticipează caracterul ospitalității ce se va desfășura în modesta casă.

ἔπρεπέ τοι προέχουσα κάρης εὐρεῖα καλύπτρη,
ποιμενικὸν πίλημα, καὶ ἐν χερὶ χαῖον ἔχουσα.
(Fr 65 H = Fr. 292 Pf)
„Peste cap se vedea cum ca un văl vaporos răsărea
O căciulă din pâslă din cea țărănească și-un toiag în mână ținea".

La Homer, cu καλύπτρη (văl) își acopereau capul femeile nobile (Calipso, Circe) și era un simbol de prestanță. Aceeași senzație de prestanță și novlețe se crează și la Callimah, însă, în versul imediat următor, sintagma ποιμενικὸν πίλημα răstoarnă impresia inițială[12]. Eleganța și simplitatea sunt caracteristici ale poeticii calimahice, ale modului în care se poate distanța de eposul tradițional și dezvăluie felul în care alexandrinul percepe realismul. Dacă ar fi intenționat să creeze o imagine cu adevărat realistă, nu ar fi „jonglat" cu contrastul stilistic dintre εὐρεῖα καλύπτρη și ποιμενικὸν πίλημα. Toiagul (τὸ χαῖον) este un alt element ce vine să completeze imaginea bătrânei eroine.

O altă trăsătură a lui Hecale se desprinde din Fr. 58 H (310 Pf), ἀείπλανα χείλεα γρηός („buzele bătrânei se mișcau fără încetare"), și anume vorbăria – un detaliu caracteristic vârstnicilor.

Scena ospitalității este reprezentativă pentru arta poetică neoterică. Primirea străinului începe cu oferirea unui loc pentru a se așeza, element caracteristic al ospitalității așa cum reiese din schema lui Arend (IV.6):

τὸν μὲν ἐπ' ἀσκάντην κάθισεν Fr. 29 H (240 Pf)
îl așează pe umila sofa

Ἀσκάντην, un cuvânt specific comediei (vezi Aristofan *Norii* 633), denumește cu siguranță o mobilă sărăcăcioasă[13], probabil dură și incomodă din moment ce gazda se grăbește să o acopere cu o bucată de pânză pe care o ia de pe pat,

αὐτόθεν ἐξ εὐνῆς ὀλίγον ῥάκος αἰθύξασα Fr. 30 H (240 Pf)
de-ndată scuturând o păturică de pe pat

amintind astfel de gestul similar al lui Eumeu:

ἐστόρεσεν δ' ἐπὶ δέρμα ἰονθάδος ἀγρίου αἰγός,
αὐτοῦ ἐνεύναιον, μέγα καὶ δασύ. XIV 50-1

prin palalelismul ἐξ εὐνῆς - ἐνεύναιον. Adjectivul ὀλίγον, mai degrabă pleonastic pe lângă ῥάκος (pătură ponosită, țoală), are rol poetic distinctiv la Callimah și se pare că este o alegere intenționată, pentru a accentua opoziția față de bogăția expresivă și descrierea detaliată la

[11] Hollis (Hecale) p. 165
[12] Gutzwiller (Epyllion), p. 54
[13] Hollis (Hecale) p. 168

Homer, unde cerga lui Eumeu este descrisă ca fiind mare și deasă (δέρμα ἰονθάδος ἀγρίου αἰγός... μέγα καὶ δασύ). Această opoziție - eposul se reduce la epyllion – cu consecințele ideologice și, probabil, poetice implicite, sugerează faptul că sărăcia lui Hecale, nu e atât un prilej de a face o descriere într-o manieră naturalistă, cât mai degrabă un pretext pentru discursul poetic neoteric al lui Callimah[14].

Aprinderea focului, o condiție necesară pentru o ospitalitate decentă, este redată cu grandilocvență:

παλαίθετα κᾶλα καθῄρει Fr. 31 (242 Pf)
coborî lemne de multă vreme adunate
δανὰ ξύλα ... κεάσαι ... Fr. 31 (242 Pf)
să taie lemnele uscate

Adjectivul παλαίθετα apare într-un fragment tragic din *Ion* (Euripide)[15], substantivul κᾶλα are de asemenea rădăcini epice și tragice, iar tot Fr. 32 H este luat cuvânt cu cuvânt din *Odiseea* (XV 322)[16]: ... ξύλα δανὰ κεάσσαι, unde Odiseu se mândrește cu abilitățile sale. Callimah „profită" de expresiile care înfățișează faptele unui erou, prin excelență, epic pentru a descrie o femeie neînsemnată și firavă. Rezultatul este asemuirea a două caractere, prin definiție, diferite, unul „merituos" (σπουδαίος) și unul „mediocru" (φαύλος), subminând încă o dată preferința tradițională pentru eroii protagoniști[17].

Spălarea picioarelor necunoscutului este un alt element specific ospitalității[18]:

αἶψα δὲ κυμαίνουσαν ἀπαίνυτο χυτρίδα κοίλην[19] Fr. 33 H (244 Pf)
și repede luă de pe foc o ulcică ciobită ce apă fierbea

Diminutivul χυτρίς, cuvânt de uz cotidian ce definește un obiect casnic, contrastează de asemenea cu frazeologia epică. Expresia κυμαίνουσαν χυτρίδα diminuează în mod voit utilizarea tradițională a participiului, care la Homer și Hesiod îl determină întotdeauna pe πόντος (XIV 229, IV 425, 510, 570, V 352, *Munci* 390). Ni se sugerează să comparăm apa din ulcior cu marea. Adjectivul κοίλην, care la Homer se referă doar la vasele de navigație, intensifică jocul alexandrinului cu limbajul tehnic, naval.

Pentru ritualul abluțiunii se folosește un lighean specific:

ἐκ δ' ἔχεεν κελέβην, μετὰ δ' αὖ κεράς ἠφύσατ' ἄλλο Fr. 34 H (246 Pf)
vărsă apa din lighean, și-l umplu cu altă apă călduță

Callimah se folosește de un ritual tipic ospitalității[20], care lipsește din episodul lui Eumeu, dar există în odisiacele νίπτρα („scăldătorile")[21]. Din punct de vedere tematic, scăldătoarea (νίπτρα) se regăsește la polul opus al motivului calimahic, întrucât bogatul își îngrijește – prin intermediul slujitorilor, bineînțeles – umilul invitat. Deosebirea de prototip este evidentă și la nivel expresiv: sintaxa rară ἐκ δ' ἔχεεν κελέβην provine din comedie,[22] ca și μετάκερας, care, specific poezii neoterice, suportă tmeza, pentru a căpăta colorit epic[23].

---

[14] De altfel, există și aici elemente ale stilului „înalt" – epic: ex: εὐνῆς, sau construcția αὐτόθεν ἐξ + G, Vezi Hollis (Hecale), p .169

[15] Hollis *op.cit.* p.169

[16] Hollis *op.cit.* p.169 - 170

[17] Hollis *op.cit.* p.170 remarcă: „*Hecale* îl imită pe Homer mult mai fidel decât alte opera ale lui Callimah".

[18] Se salvează din acest ritual două fragmente, 33 și 34 H. Pfeiffer menționează 4 fragmente (244 – 247).

[19] Hecale pusese pe foc o oală cu apă ca să fiarbă legume și o folosește să-i spele picioarele lui Tezeu, este de părere Hollis, deși nu putem ști cu certitudine, Hollis *op.cit.* p.170. Gutzwiller (Epyllion), p. 87, no 20, consideră că înlăturarea vasului de pe foc, imediat ce a dat în fiert, înseamnă că nu era destinat pentru a face mâncare ci pur și simplu pentru a fierbe apă.

[20] Vezi schema lui Arend, p. 13 - 4

[21] Gutzwiller (Epyllion) p. 54-5 aseamănă episodul cu cel al băii de care se bucură Odiseu în palatal lui Circe (X 362 θυμῆρες κεράσασα – Fr. 34 H μετὰ δ' αὖ κεράς ἠφύσατ' ἄλλο. Probabil Callimah a vrut mai degrabă să facă trimitere la o scenă din epos pentru caracteristicile umile, nu pentru specificul scenei în sine.

[22] Hollis (Hecale) p. 171

[23] Hollis *op.cit.* p 171-2 „tmeza unui cuvânt atât de banal provoacă, în mod intenționat, discordanță, similară cu cea provocată de pleonasmul cu care este nuanțat un alt cuvânt specific comediei în Fr. 35.1 ἐκ.. σιπύθεν

Ospățul este cel mai important element al ospitalității. Hecale a servit, atât cât cunoaștem, pâine din belșug, terci făcut din făină de o calitate inferioară, trei tipuri de măsline – γεργέριομον, măsline lăsate să se coacă în copac, πίτυριν, la fel de coapte dar mici ca dimensiune și λευκὴν φθινοπωρίδα, culese de timpuriu și conservate în saramură, precum și două tipuri de vegetale:

ἐκ δ’ ἄρτους σιπύηθεν ἅλις κατέθηκεν ἑλοῦσα
οἵους βωνίτῃσιν ἐνικρύπτουσι γυναῖκες Fr. 35 H (251 Pf)
„din coșul de pâine luând pâine din belșug pe masă puse
din cea ce de ciobani femeile ascund”
].νικ..[ ].[
εἰκαίην, τῆς οὐδὲν ἀπέβρασ]ε φαῦλον [ἀλετρίς
„morărița fierse pleava fără să se irosească nimic din ea”
]ο. οἴσεδελαι[
„Aduse măsline”
γεργέριμον πίτυρίν τε καὶ] ἣν ἀπεθήκ[ατο λευκήν
„diverse, bine coapte și din cele ce conservă verzi verzi”
εἰν ἀλὶ νήχεσθαι φθινοπ]ωρ[ίδ]α [Fr. 36 H (-)
„ca să se scalde-n saramură”
κρῆθμος/ κρῆθμον (=Plinius testim.) Fr. 38 H (249 Pf)
σόγκος/σόγχος (=Plinius testim.) Fr. 39 H (250 Pf)

Această descriere nu amintește nimic din stilul *înalt*, deși inițial pleonasmul **ἐκ** σιπύη**θεν**[24] face trimitere la cântul III 479-480[25]:
ἐν δὲ γυνὴ ταμίη σῖτον καὶ οἶνον ἔθηκεν
ὄψα τε, οἷα ἔδουσι διοτρεφέες βασιλῆες.
„Gospodina pâine și vin îi puse și merinde,
Cu care s-ospătează domni de divină sorginte.”

Încă o dată este evidentă subminarea epicului: σιπύη este un termen specific comediei[26]; Tezeu nu se ospătează cu ceea ce se cuvinte regilor de neam divin, ci cu ceea ce se hrănesc păstorii, în timp ce expresia ἄρτους σιπύηθεν... ἐνικρύπτουσι face o subtilă trimitere la ἐγκρυφίας ἄρτος[27]. Precedent comic au, de asemenea, și σόγκος/σόγχος „susai” (vezi Antiphanes, Fr. 226.4 KnocK) și ἀπεβράσεν[28] iar ἀλετρίς, chiar dacă este un hapax homeric, se apropie de limbajul cu specific rural, din moment ce definește o persoană umilă și servilă. Celelalte cuvinte sunt fie de uz cotidian, familiare lectorilor, fie,dimpotrivă, arhaisme[29].

În acest episod, elementul comic nu constă doar în limbaj, ci și în modul în care este prezentat, amintind de o tactica a comediografilor și anume acumularea (*congeries*) lexicală. Callimah pare a adopta această tactică aici, nu atât pentru a crea o imagine umoristică – care este evidentă deja prin enumerarea atâtor varietăți rare de măsline, cât pentru a se detașa de epos, fapt evident la toate nivelurile. În primul rând la nivel tematic, în coliba lui Eumeu, Odiseu se ospătează cu ceea ce s-ar fi ospătat și în scena militară ori la palat – carne, din moment ce eroul obișnuia să consume carne. Tezeu, dimpotrivă, devine de nevoie vegetarian și se mulțumește cu gustări care nu amintesc sub nicio formă de mesele alese cu care era obișnuit. Mai mult, în descrierea callimahică se observă și o reacție împotriva eposului

[24] Vezi nota anterioară
[25] Gutzwiller (Epyllion), p. 57
[26] Hollis (Hecale) p 172
[27] De asemeni specific comediei Vezi Hollis *op.cit.* 172
[28] Hollis *op.cit.* 174-175
[29] Fenomenul a fost studiat de E.S. Spyropoulos, *L`accumulation verbale chez Aristophane,* Tessalonik, 1974

tradițional la nivel teoretic, cu caracter poetic. Dacă urmărim cu atenție scena homerică, vom constata și aici o acumulare lexicală:

ἔνθεν ἑλὼν δύ᾽ ἔνεικε καὶ ἀμφοτέρους ἱέρευσεν,
εὖσέ τε μίστυλλέν τε καὶ ἀμφ᾽ ὀβελοῖσιν ἔπειρεν
ὀπτήσας δ᾽ ἄρα πάντα φέρων παρέθηκ᾽ Ὀδυσῆϊ... XIV 74-6

„Luând doi de-acolo-i taie și apoi îi prăpălește,
Bucăți de frigărui îi face și la proțap îi pregătește,
Și când se rumeniră bine i-aduce lui Ulise."

Diferența între cele două scene este imediat perceptibilă: în eposul tradițional, accentul cade pe acțiune, exprimată printr-o acumulare verbală, în timp ce în epiliul neoteric, pe descriere și detaliu, exprimate printr-o acumulare substantivală. Emfaza pe elementul nominal este o tactică cunoscută a poeților care încearcă să evidențieze „puterea" unui cuvânt izolat[30], iar Callimah, deloc întâmplător, urmărește *insolitarea* (ostratenie) la nivel nominal și mai rar verbal, dorind să atragă atenția asupra acestor cuvinte, întrucât servesc mai bine scopului său: induc o lecturare naturală, înceată, cuvânt cu cuvânt. Întrucât lipsește acțiunea care să genereze curiozitatea în legătură cu ceea ce urmează, lectorul nu se mai întreabă *ce* ci *cum.*

Concluzionând, acumularea lexicală este, fără îndoială, o tehnică stilistică specifică comediei, care crează umorul și pe care Callimah o adoptă, nu atât pentru a da o notă veselă unei descrieri realiste, cât pentru a face mai atractivă opoziția față de eposul consacrat. Pe de o parte, introducerea elementului comic într-o specie a genului epic se supune principiului *varietății,* iar pe de altă parte, contrastul între acumularea nominală din scena ospățului la *Hecale* și acumularea verbală din scena similară din *Odiseea* evidențiază o altă trăsătură distinctivă între eposul tradițional și poezia neoterică: preferința pentru descrierea statică în detrimentul acțiunii narative.

Tipicul tradițional al ospitalității se respectă și de-a lungul conversației celor două personaje, ce are loc imediat după cină.[31] Hecale, în calitate de gazdă, îi cere necunoscutului să-și declare identitatea[32] (ἅ μ᾽εἴρεο, Fr. 40.3 H). Tezeu îi răspunde și la rându-i se interesează de soarta acesteia:

]ηκας ἅ μ' εἴρεο· καὶ σύ [γε] μαῖα[33]
]ί τι ποθὴ σέο τυτθὸν ἀκοῦσαι
γρηὺς ἐρημαίῃ ἔνι ναίεις
].ι γενέθλη. Fr. 40.3-6 H (253. 3-6 Pf)

„...cum mă cheamă. Și tu stăpână a casei
... ce suferință este cea pe care o aud
... bătrână fiind este posibil să locuiești de una singură
... neam".

Hecale îi răspunde invitatului și îi explică cu lux de amănunte zbuciumata sa viață: descindea dintr-un neam ales, cunoscuse un nobil cu care se căsătorise și avusese doi copii[34]. După câțiva ani fericiți nenorocirile au copleșit-o. Soțul s-a înecat într-un naufragiu, și a fost nevoită să-și crească singură copiii. Soarta, însă, îi rezervă și alte evenimente neplăcute: își pierdu ambii fii, pe cel de-al doilea ucis de mâinile criminalului Cercyon. A ajuns, astfel, să trăiască de una singură în coliba din Vriles.

---

[30] Vezi Șklovski (Η Ανάσταση της Λέξης) despre *formaliști,* p.17-8
[31] Vezi Hollis (Hecale) p. 175-7
[32] Vezi mai sus, p. 13-14 schema lui Arend pentru *Odiseea*
[33] Hesychius: μαῖα προσφώνησις πρὸς πρεσβῦτιν τιμιτική. μαῖα „stăpână a casei" cu acest înțeles, apare de douăzeci de ori în *Odiseea.* Spanoudakis (cursuri univ. needitate)
[34] Hollis (Hecale) p. 176-7 și 181-2, ezită să admită faptul că Hecale a fost căsătorită cu eroul din Afidna, chiar dacă toți cercetătorii împărtășesc această opinie – Hutchinson (Hellenistic Poetry) p. 57-8, Gutzwiller (Epyllion) p. 51, Zanker (Realism) p. 211.

Fr. 41 H (254 Pf) este plasat la începutul răspunsului lui Hecale, cu toate că, cel mai probabil Fr.158 H (682 Pf) păstrează primele cuvinte ale eroinei[35]:
τί δάκρυον εὕδον ἐγείρες;
de ce trezești lacrima ce doarme?

Întrebarea străinului îi reînvie gazdei amintiri neplăcute, fapt care îi provoacă suferință, spre deosebire de bucuria cu care Eumeu îi istorisește lui Odiseu propria viață:
νῶϊ δ᾽ ἐνὶ κλισίῃ πίνοντέ τε δαινυμένω τε
κήδεσιν ἀλλήλων τερπώμεθα λευγαλέοισι,
μνωομένω: μετὰ γάρ τε καὶ ἄλγεσι τέρπεται ἀνήρ XV 398-400
„noi doi, bând și-ospătându-ne în colibă,
Să ne bucurăm, unul altuia tristele pățanii
Povestind: căci bărbatul se bucură și după chin."

Chiar de la începutul istorisirii sale, Hecale se îndepărtează de prototipul omului umil, de Eumeu, din moment ce, în eposul tradițional, dar și în tragedie, nobilii sunt cei care-și deplâng cruda soartă. Alături de pasajele paralele ale lui Hollis[36], ar trebui adăugat și începutul „Apologiei" lui Odiseu:
σοὶ δ᾽ ἐμὰ κήδεα θυμὸς ἐπετράπετο στονόεντα
εἴρεσθ᾽, ὄφρ᾽ ἔτι μᾶλλον ὀδυρόμενος στεναχίζω IX 12-13
"inima-ți tânji de patimile-mi grele a afla,
când încă mai jelesc amar, îndurerat."

Nu am exagera dacă am spune că destăinuirea lui Hecale pare a fi o apologie, de dimensiuni mai reduse însă[37]. Din discursul acesteia, ni se dezvăluie o persoană, cu propria poveste de viață, cu propria personalitate, neașteptată pentru un personaj umil, așa cum l-am conturat până acum.[38] Schimbarea este evidentă - spre deosebire de autobiografia „neutră" a lui Eumeu, Hecale își amintește cu mâhnire clipele fericite din trecut:
οὐ γάρ μοι πενίη πατρώιος, οὐδ᾽ ἀπὸ πάππων
εἰμὶ λιπερνῆτις· βάλε μοι, βάλε τὸ τρίτον εἴη Fr.41 H (254 Pf)
„poate că-s acum săracă, dar nu-s săracă după tată
și nici din moși strămoși. Ah! De-aș avea măcar o treime"

Expresiile provenite din surse lirice, βάλε μοι, βάλε și λιπερνῆτις [39], precum și nota pregnant personală ce se desprinde din exprimarea la persoana întâi, sunt indicii de modificare stilistică. Povestea de viață a eroinei se pare că acoperea un pasaj considerabil din poem, indicii în acest sens existând în Fr. 42.1 H (255 Pf):
δινομένην πέρι βουσὶν ἐμὴν ἐφύλασσον ἄλωα
„păzeam vitele cutreierând al meu pământ."

O descriere similară, referitoare la avere, există și în episodul lui Eumeu (XIV 96 – 107), însă gazda – narator istorisește despre traiul stăpânului, pe când Hecale menționează propria avere (ἐμὴν ἐφύλασσον ἄλωα), mențiune relevantă pentru a sublinia deosebirea față de personajul homeric umil, care, practic, nu are o viață personală.[40] Modesta Hecale are o

[35] Hollis (Hecale) p. 179 consideră că Fr. 158 H precede versul 41.1 H.
[36] Hollis (Hecale) p. 320
[37] Probabil, nu întâmplător, cererea lui Tezeu – de a afla povestea eroinei – este formulată în așa fel încât amintește de declarația cu caracter programatic al lui Callimah: ποθὴ σέο τυτθὸν ἀκοῦσαι (Fr. 40.4 H) ~ ἔπος δ᾽ἐπὶ τυτθὸν ἑλ[ίσσω παῖς ἅτε. „istorisesc precum un copil" (*Cauze,* Fr. 1.5 Pf), Vezi și Acosta-Hughes (Brill`s Comp. to Callim), p. 495
[38] Dacă în poemul homeric porcarul este ridicat la rang de *merituos* în timpul tratației invitatului, abordarea lui Callimah este diferită – în faza similară a tratației figura eroinei rămâne umilă, însă în momentul în care își deapănă propria poveste, personalitatea acesteia este glorificată.
[39] Hollis (Hecale) p.180 despre femininul λιπερνήτις (sărăcită) [citându-l pe Schmitt (Nominalbildung) p. 25 (43)] consideră că este o invenție callimahică. Adjectivul a fost utilizat și de către comici, însă prima dată apare la Arhiloh, vezi și Jacob Hunziker (Poet. Comic. Graecorum Fragm) p.39
[40] Eumeu își amintește de asemenea descendența nobilă și soarta potrivnică (XV 403-84), însă modul în care se raportează la trecut său, este detașat și trădează resemnarea în fața destinului. Vezi și Hutchinson (Hellen. Poetry), p. 57

personalitate puternică, și amintiri dintr-o „altă" viață, se ridică la înălțimea unui erou epic, depășindu-și poziția socială mediocră (φαῦλον) zugrăvită în prima parte a epiliului.

Traiului lipsit de griji al tinerei copile i-a pus capăt întâlnirea cu nobilul din Afidna cu care avea să se căsătorească. De neșters a rămas impresia provocată de magnifica lui apariție:

τὸν δ' ἀπ' Ἀφιδνάων ἵπποι φ[έρον
εἴκελον, ὃ̣ῖ τ' εἶεν Διὸς υἱέε[ς,
μέμνημαι καλὴν μὲν α[
ἄλ[λ]ικα χρυσείῃσιν ἐεργομένην ἐνετῇσιν,
ἔργον ἀ[ρα]χνάων...]..[Fr. 42.2-6 (253.8-12 Pf)
„caii îl aduseră pe cel din Afidna ce cu...
semăna, și care ar fi fii lui Zeus …
îmi amintesc de frumoasa
hlamidă incinsă cu-o cataramă aurită
țesătură de păianjeni."

Meticulozitatea descrierii – specifică naturii feminine, dar și înclinației literare a poetului – se bazează pe mijloace callimahice obișnuite: un arhaism (tesalic) ἄλλιξ, și un hapax homeric ἐνετῇσιν[41], cuvânt care, determinat de adjectivul χρυσείῃσιν, impune comparația cu originalul: în XIV 180 (*Iliada),* Hera se gătește cu o χρυσείῃς ἐνετῇσι pentru a-l atrage în mrejele sale pe Zeus. Deloc întâmplător, veșmântul nobilului servește aceluiași scop, cucerirea tinerei Hecale. Ἐνετή, era însă în *Iliada* un ornament feminin, în timp ce aici împodobește un bărbat. La vederea acestei costumații, modul în care Hecale își exprimă admirația amintește de λεπτότης – intenția artistică callimahică -, însă ἔργον ἀραχνάων, „acest neologism cult în locul expresiei homerice ἔργα γυναικῶν"[42], poate, printr-un raționament similar să aibă același scop și în operele homerice, cu alte cuvinte λεπτόν (*Iliada* XXII, *Odiseea* VII). Într-un alt fragment homeric, cu ajutorul adjectivului λεπτόν este descrisă lucrătura păianjenilor (VIII, ἀράχνια λεπτά). Putem presupune că ἄλλιξ este λεπτός εἰργασμένη, tocmai ca și *ἔκφρασις-ul* cu ajutorul căruia poetul face descrierea. Comparația dintre țesătura veșmântului și reprezentarea sa poetică urmărește să evidențieze mai degrabă caracterul poetic al descrierii decât caracterul ei realist.

Fr. 47 H prezintă o fază ulterioară din viața lui Hecale[43]. Fragmentele din papirus ne permit doar să deducem sensul cuvintelor ei: cineva a pornit, sub proaste auspicii, într-o călătorie pe mare către Lacedemonia, să cumpere cai, și a pierit într-un naufragiu. Este probabil vorba despre soțul acesteia. După pierderea acestuia, Hecale își îndreaptă toată afecțiunea asupra creșterii celor doi copii. Dacă afecțiunea ar fi fost menționată înaintea naufragiului, nu ar mai fi avut aceeași rezonanță, deoarece, în clipele de fericire, este cel mai natural lucru posibil. Acum, creșterea copiilor, singura ei consolare și speranță, are o încărcătură emoțională aparte, iar istorisirea devine emoționantă, cuvintele sunt pline de patos.

Hecale, mândă, susține că și-a crescut fiii cu tot ceea ce era mai bun, așa cum nimeni altul nu-și crește copiii:

τὼ μὲν ἐγὼ θαλέεσσιν ἀνέτρε]φον οὐδέ τις οὕτως
γε]νέθλην
ῥυδὸ]ν ἀφνύονται· Fr. 48. 1-3 H (-)

[41] Hollis (Hecale) p. 182

[42] Vezi Gutzwiller (Epyllion), p. 59. Observă (p.58-9) că prezența lui Hecale conferă epiliului gingășie și feminitate prin intermediul elementelor lirice inserate în narațiune. Această interpretare de tip „ideologic" este valabilă, dacă este valabilă, doar în plan secundar și drept consecință a jocului constant al poetului cu tradiția. De altfel, lirismul la care face aluzie de Gutzwiller, este mai degrabă perceput decât susținut textual.

[43] Fragmentele 43-6 H, sau o parte din ele, este posibil să facă parte din descrierea pe care Hecale o face viitorului soț. În acest caz, imaginea pe care ne-am făcut-o din fr. 42.2-6 este susținută de cuvinte originale (ὑφέεστο), semnificații rare (στάδιος, πίλημα), hapaxul homeric (περίτροπον) dar și de expresii lirice (φόβη, ἁρμοί, ἐλιχρύσοιο), care vin să confirme prezența impresionantă a eroului din Afnida și justifică impresia pe care i-a făcut-o tinerei Hecale.

„pe cei doi i-am crescut cu bunătăți și nimeni nu era atât familie într-atât de bogați”

Identificăm aici o altă referire la eroii eposului tradițional, din moment ce fiul lui Agamemnon crește θαλίῃ ἔνι πολλῇ (*Iliada* IX 143) și Astyanax doarme θαλέων ἐμπλησάμενος κῆρ (*Iliada* XXII 504). Umila protagonistă a lui Callimah respectă metodele pedagogice ale înaltei societăți, principala preocupare a poeziei homerice. În continuare, prin intermediul comparației din Fr. 48.7 H:

τώ μοι ἀναδραμέτην ἅτε κερ⌋κίδες, αἵτε χαράδρης

„cei doi au crescut ca plopii care pe culmi...”

ne reamintim de personaje homerice: de fiul lui Thetis (*Iliada* XVIII 56), dar și de Telemah, pe care θρέψαν θεοὶ ἔρνει ἶσον (XIV 175). Hecale este asemuită personajelor homerice, însă se deosebește de acestea, atunci când recurge la detaliile duioase referitoare la îmbăierea copiilor cu apă călduță, într-o manieră străină eroilor epici:[44]

τινθαλέοισι κατικμήναι⌋ντο λοετροῖς Fr. 48.5 H

„îi îmbăiam cu apă călduță.”

O întrebare intensă și plină de pasiune[45], care se accentuează odată cu apostrofa σοί, dezvăluie moartea celui de-al doilea fiu al lui Hecale, ucis de Cercion:

ἠρνεόμην θανάτοιο πάλ⌋αι καλέοντ⌊ος ἀκοῦσαι

μὴ μετὰ δὴν ἵνα καὶ **σοὶ** ἐ⌋πιρρήξαιμι χ⌊ιτῶνα[46]

]μασεφιλησ[

].δ’ ἀπο μέτρα[[47]

]άσκονταλ̣ε[

πειο.[ ].ελπιδεση.[[48]

Κερκ[υον[49]– πα]λαίσμασι πε[

φθει.[ ]αστεος, ὅς ῥ’ ἔ⌊φυγεν μὲν

Ἀρκ⌊αδίην, ἡμῖν δὲ κακὸς ⌋ παρενάσσα⌊το γείτων (Fr. 49.2-10 H)

„refuzam să dau ascultare morții chemându-mă de ceva vreme

Nu la mult timp după aceea să-mi sfâșii și pentru tine chitonu.”

(Fr. 49.2-3 H)

„a plecat din Arcadia și ne-am procopsit cu un vecin cumplit”

(Fr. 49.10 H)

Caracterizarea lui Cercion drept vecin cumplit amintește și confirmă zicala lui Hesiod πῆμα κακὸς γείτων (*Munci 356)*, conferind vorbelor lui Hecale o notă nuanțată de realism, cu toate că πῆμα la Hesiod nu însemna nimic altceva decât furtul vreunei vite, în timp ce aici victima vecinului cumplit este o persoană dragă. O asemenea modificare de ton, într-unul mai tragic, nu îi este caracteristică lui Callimah, însă demonstrează că alexandrinul dispunea de mai multe modalități de a se ridica la așteptările cititorului.

Trei versuri mai jos Hecale răbufnește împotriva ucigașului, într-un acces de furie:

αυτη [ ] ζώοντος ἀναι⌋δέσι⌊ν⌋ ἐμπήξαι⌊μι

σκώλου⌊ς ὀφθαλμοῖσι καί⌋, εἰ θέμις, ὠμὰ π⌊ασαίμην

(Fr. 49.14-15 H)

„Eu însămi [ ] cât este încă în viață i-aș înfige

Pari în nerușinații ochi, și de-aș putea, crud l-aș mânca.”

---

[44] Τινθαλέοισι provine probabil din dialectul atic (vezi Hollis (Hecale) p.196, iar κατικμαίνω este un verb cu siguranță ulterior, care apare probabil pentru prima dată aici (vezi LSJ și TGL).

[45] Pentru tipul și înțelesul acestei întrebări Vezi Hollis *op.cit.*

[46] Scena tipică de jale.

[47] Μέτρα limita dintre viață și moarte

[48] Specific epigramelor funerare, când părinții își îngroapă copiii își pierd speranța

[49] Criminal renumit din Attia, se mutase din Arcadia în Eleusis. Provoca la luptă pe oricinea dorea să intre în cetate, ori să iasă și îi ucidea. Tezeu l-a înfrânt. Hecale nu știa că deja fusese răzbunată.

Scoaterea ochilor dușmanului face trimitere, din punct de vedere tematic, la episodul lui Polifem (dar și Eur. *Hecuba* 1169-71); respectiv, Ahile (*Iliada* XXII 346 – 7) și Hecuba (XXIV 212-3) doresc să-și devoreze de vii dușmanii. Chiar dacă asemănarile sunt doar la nivel tematic și nu sunt susținute printr-un paralelism la nivel lexical, este evident că modul în care Hecale își manifestă furia răzbunătoare este specific tragediei și eposului.[50] Această „promovare" literară a protagonistei este cu siguranță o modalitate de conturare a portretului moral, însă are legătură cu diversitatea stilistică la care poetul tinde în mod conștient.

Încă două aspecte din acest pasaj merită să fie comentate. Întâi de toate, este vorba de senzația că tot ceea ce spune Hecale pare a fi strămutat aici din vremea tânguirii asupra trupului neînsuflețit al fiului său. Atât apostrofa σοί, împreună cu gestul caracteristic al sfâșierii veșmântului, cât și pasajul în care Hecale îl strigă pe nume și îl blestemă pe criminal, par să aparțină unui genuin cântec funebru. Callimah, strămutându-le într-o istorisire ulterioară, obține un realism dramatic, care contribuie la exacerbarea personalității eroinei. Părerea lui Zanker că portretul lui Hecale este conturat cu o seriozitate remarcabilă,[51] este perfect justificată – și, în comparație cu depănarea monotonă a vieții lui Eumeu, este realizată în mod semnificativ metamorfozarea lui φαῦλος.

Cel de-al doilea aspect care atrage atenția este menționarea *vecinului rău*. Callimah revine asupra subiectului și în episodul lui Molorcos, în cartea a treia a *Cauzelor* (177.12-4 Pf), însă cu tentă umoristică. Este importantă dispoziția poetului către joc: pe de o parte intertextualitate față de opera lui Hesiod, dar și auto-referențialitate la propria operă, o tactică dragă lui Callimah: prelucrarea aceluiași subiect, însă cu variații de ton, astfel încât repetiția să nu devină anostă.

Din discursul lui Hecale nu mai cunoaștem alte detalii certe. Presupunem că în continuare Tezeu ia cuvântul, o înștiințează pe gazda, că îl ucisese deja pe criminalul, pe care ea însăși ar fi vrut să se răzbune, în timpul călătoriei lui din Trezena către Atena. Discursul lui Hecale se pare că era destul de amplu și de fluent, în timp ce istorisirea lui Tezeu se auzea din când în când, întrerupt, astfel încât să fie valorificată biografia umilei eroine. Callimah plasează în centrul narativ figura gazdei, spre deosebire de episodul lui Eumeu, unde acțiunea se desfășoară în jurul invitatului.

Nu se știe reacția lui Hecale la aflarea veștilor și nici dacă se prelungea conversația celor două personaje.

Următoarea scenă, căreia i se poate atribui cu siguranță un fragment, este cea a somnului.

λέξομαι ἐν μυχάτῳ· κλισίη δέ μοί ἐστιν ἑτοίμη (Fr. 63 H)
„mă voi culca înăuntru; mi-am pregătit patul"

În conformitate cu cea mai probabilă interpretare, Hecale declară că se va culca acolo unde doarme de obicei, în fundul casei, la fel ca toate gazdele bogate la Homer.[52] Dacă de-a lungul celorlalte scene Hecale a rămas umilă, la sfârșitul scenei ospitalității ea este înălțată în rândul *merituoșilor* (σπουδαίων).

[50] Modalitățile expresive ale lui Callimah sunt deja cunoscute: hapax homeric θάλεα (Fr. 48.1 H), ῥυδόν (Fr. 48.3 H ~ XIV 426), σκώλος (Fr. 49. H ~XIII 564 *Iliada*), alături de cuvinte ulterior apărute [τινθαλέοισι κατικμήναιτο (Fr. 48.5 H), παρενάσσατο (Fr. 49.10 H)] și idei [ἀναιδέσιν ὀφθαλμοίσι (Fr.49.14-5 H), Vezi Hollis *op.cit.* p. 201], cu scopul de a-i conferi eroinei „merituozitate" sau și tragism, vezi și Hutchinson (Hellenistic Poetry), p. 57 „necazurile lui Hecale și atitudinea acesteia în fața lor au într-o mare măsură formă tragică"

[51] Zanker (Realism) p.213.

[52] Interpretarea lui Pfeiffer (Callim I) ad loc. Pentru alte propuneri interpretative vezi Hollis (Hecale) p. 212-3.

BIBLIOGRAPHY

1. Pfeiffer, R. Callimachus I și II
2. Hollis, S.A., *Callimachus, Hecale*, Oxford 2009.
3. Acosta-Hughes, et. al., *Brill's Companion to Callimachus*, Brill, 2011
4. Arend, W., *Die Typischen Szenen bei Homer*, Berlin 1933 (= *Problemata* 7) p. 1-27
5. Auerbach E., Mimesis. *The Representation of Reality in Western Literature*, trad. lb. eng. W.R. Trask, Princeton 1974
6. Barigazzi, Adelmo, „Sull'Ecale di Callimaco, *Hermes* 82 (1954) 308-330
7. Clausen W, „Callimachus and Latin Poetry", *GRBS* 5 (1964), 181 – 196
8. Griffiths, F.T., „The Structure and Style of the «Short Epics» of Catullus and Virgil", în vol. *Studies in Latin Literature and Roman History II*, Ed. Deroux, Bruxelles, 1980 123-137
9. Gutzwiller K., *Studies in the Hellenistic Epyllion*, Koningstein, 1981
10. Harriot, Rosemary, *Poetry and Criticism Before Plato*, Londra 1969
11. Hopkinson Neil, *A Hellenistic Anthology*, Cambridge 1988
12. Hutchinson, G. O., *Hellenistic Poetry*, Oxford 1988
13. Jefferson Ann, Robey David, *Modern Literary theory. A Comparative Introduction*, Londra, 1982
14. Klein T.M., „The Role of Callimachus in the Development of the Concept of the Counter – Genre", *Latomus* 33, 1974, 217-231
15. Lyne R.O.A.M. „Ovid's Metamorphoses, Callimachus and l'art pour l'art", *MD* 12, 1984, 9-34
16. Melville, A. D. – Kenney, E. J., *Ovid, Metamorphoses*, Oxford 1986
17. Pfeiffer, R., *Callimachus v. I: Fragmenta*, Oxford 1949, & *Callimachus v. I: Hymni et Epigrammata*, Oxford 1953
18. Pfeiffer, R., *History of Classical Scholarship*, Oxford 1968
19. Zanker G., „Callimachus' Hecale. A New Kind of Epic Hero?" *Antichthon* 11, 1977, 68-77
20. Zanker G., *Realism in Alexandrian Poetry: A Literature and its Audience*, Londra 1987
21. White H., „Notes on the text of Theocritus and Callimachus", *Parnassos - Literary Journal Of The Parnassos Literary Society*, v.49, Ian – feb 2007, Atena

IOAN CARAGIANI'S TRANSLATIONS OF MODERN GREEK FOLKLORE: A LINGUISTIC AND CULTURAL STUDY

Mirela Averikios
Assist. Prof., PhD, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi

Abstract: The manuscript of Ioan Caragiani's translations from Modern-Greek folklore, The Aromanians and Greek Folk Songs, is preserved at the Museum of Romanian Literature in Iași. It consists of 218 pages, including 115 folk songs translated from Arnoldus Passow's 1860 collection, Τραγούδια Ρωμαίικα, and Caragiani's notes on the historical figures mentioned in the poems.
The manuscript reflects linguistic inconsistencies due to Caragiani's Greek education, Aromanian dialectal influences, and evolving Romanian orthographic norms. His translations feature archaic verb forms, redundant superlatives, and unusual syntax. The lexicon integrates numerous borrowings from Turkish (aga, arnăut, harem), Greek (cleft, palicar, egumen), and Slavic (duhovnic, praznic), alongside French and Italian influences.
Caragiani's poetic style includes inversions, metaphorical imagery, and personifications, mirroring the oral tradition of folk poetry. Although unpublished, his work aimed to highlight Aromanian folklore within the broader Balkan cultural landscape, making a significant contribution to Romanian literary studies.

Keywords: Modern Greek folklore, Ioan Caragiani, Klephtic Songs, Aromanian translation, Linguistic influences

Sursa traducerii

La Muzeul Literaturii Române din Iași se află manuscrisul traducerilor lui Ioan Caragiani din folclorul neogrecesc, sub titlul „*Aromânii și cântecele populare grecești*" (218 pagini), cu numărul de inventar 4077/ 34.13. 1.05818, conținând în prima parte 115 cântece populare, traduse după culegerea din 1860 a lui Arnoldus Passow, intitulată *Τραγούδια Ρωμαίικα. Popularia carmina Graeciae recentioris*, editată la Lipsiae, în tipografia B. G. Teubner, iar în a doua parte, notele lui Caragiani cu privire la eroii menționați în poezii.

Prezint în continuare câteva observații formulate de autorul culegerii grecești în prefața sa redactată în limba latină, referitoare la dificultățile întâmpinate în procesul de editare a corpusului de texte. Arnoldus Passow se revendică drept continuator al demersului inițiat de socrul său, Henricus Ulrichus, care își propusese să colecteze și să publice poezii și cântece populare neogrecești, fie auzite în timpul călătoriilor sale în Grecia, fie transmise de cunoscuți. Totuși, acest proiect a fost întrerupt prematur din cauza decesului lui Ulrichus: „Cum ante hos tres annos Henrici Ulrichi carissimi soceri, quae in Graecia olim collegerat carmina popularia, ut in lucem ederem, a posteris eius mihi mandarentur, Ulrichi propositum, quod ne conficeret praematura mors obstitit, secundum illius consilium peragere plurimum mea intererat" (Fiindcă la trei ani de la moartea preaiubitului meu socru, Henricus Ulrichus, mi-au fost trimise spre editare de către urmașii lui poeziile populare pe care le culesese odinioară în Grecia, pentru ca proiectul lui Ulrichus să nu fie zădărnicit de moartea lui prematură, era important să-mi dau toată silința, în conformitate cu intenția sa). Passow speră că grecii înșiși îi vor fi recunoscători, întrucât din poeziile publicate de el se poate deduce că până în acea vreme limba greacă se prezintă mai puțin coruptă decât ar fi de asteptat și că multe obiceiuri au fost păstrate, în pofida faptului că barbarii (turcii) au dorit să suprime grecilor libertatea și să le schimbe religia. Tot în prefață, el face o prezentare a particularităților grafiei folosite în editarea acestor poezii populare, precizînd că circulația lor orală îngreunează notarea corectă în scris, de aceea tot ce fusese publicat până atunci de alții conținea multe inconsecvențe grafice; precizând că a editat

în colecția sa nu doar poeziile culese de socrul său, ci și de alți culegători de folclor, el afirmă că a încercat să uniformizeze și grafia acestor poezii. Passow face unele observații și asupra lexicului, afirmând că în limba neogreacă apar numeroase lexeme noi, pe care le numește *verba barbara*, intrate în vocabularul comun: „in his enim carminibus permulta occurunt verba tum Barbara, tum Graeciae mediae aetatis, quae ipsis Graecis non intelliguntur, nedum hominibus externis, quia sermo urbanus multum differt a plebis" (căci în aceste poeme se întâlnesc foarte multe cuvinte, atât străine, cât și provenite din greaca medievală, pe care grecii înșiși nu le înțeleg, darămite oamenii de alte națiii, întrucât vorbirea urbană se deosebește mult de cea a plebei). Passow precizează că a păstrat în ediția sa acest tip de cuvinte, pe care alți editori le suprimau.

Traducerea lui I. Caragiani

I. Caragiani îi recomanda spre lectură lui Ion Ghica, într-o scrisoare din 29 decembrie 1884, culegerea lui A. Passow, drept „o carte de colecțiune de cântece populare grecești", fără însă a menționa intenția sa de a o traduce total sau parțial[1]. Putem prezuma fie că a început traducerea după anul 1884, fie că la acea vreme încă nu o terminase. Traducerile lui I. Caragiani, în număr de 115, sunt ale cântecelor populare neogrecești din două părți ale culegerii lui Passow: 104 din prima parte, *Κλέφτικα τραγούδια,* lat. *Carmina clephtica* „Cântece haiducești*"* (L-CL); 9 din partea a III-a, *Οικιακὰ τραγούδια*, „Cântece domestice"; 4 din secvența *Carmina hospitalia*; „Cântece de ospeție" (CCCXXVIII; CCCXXIX; CCCXXXII; CCCXXLV); 5 din secvența *Myrologia* „Bocete, jeluiri" (CCCLXIII; CCCLXXII; CCCLXXV; CCCXXVI; CCCXCIV).

Cântecele din prima parte a culegerii lui Passow, *Carmina clephtica,* cele mai numeroase în traducerea lui I. Caragiani, au fost împărțite de editor în două categorii: *carmina clephtica certi αaevi*, cele a căror datare este posibilă (I-CXXX) și *carmina clephtica incerti aevi*, cele a căror datare nu a putut fi stabilită cu certitudine (CXXXI-CXCII): „omnia carmina clephtica in duos ordines divisi: alter enim ordo ea continent, in quibus agitur de clephtis, quorum aetatem destinare licuit, alter quorum de tempore certi quidquam constitui non potuit" (am împărțit toate cântecele haiducești în două categorii: una le conține pe cele în care e vorba despre haiduci, a căror datare s-a putut stabili, cealaltă le conține pe cele despre a căror datare nu s-a putut stabili ceva sigur). Passow face și o apreciere cu privire la faptele de arme ale haiducilor și la cei care le-au preamărit în versuri: „Clephtarum igitur res gestae, qui praefectis Turcis per multos annos mira fortitudine restiterunt, his hominibus non minus dignae videntur, quas carminibus celebrant, quam illis Agamemnonis Achivorumque magna facinora" (Prin urmare, faptele haiducilor, care s-au împotrivit timp de mulți ani, cu o admirabilă vitejie, conducătorilor turci, li se par acestor oameni, care le laudă în versuri, nu mai puțin demne decât mărețele fapte ale lui Agamemnon și ale aheilor).

Manuscrisul traducerilor lui I. Caragiani prezintă numeroase ștersături, cuvinte sau secvențe suprascrise, fapt care atestă efortul lui de a găsi cea mai potrivită echivalare a textului original grec în limba română: de exemplu, în traducerea cântului CXXXVI, secvența *lua-i-ar pe toți moartea* este suprascrisă secvenței *nici unul să-i trăiască.*

În mod cert, intenția lui I. Caragiani a fost să popularizeze și prin aceste traduceri folclorul aromân, așa cum a făcut-o și prin poeziile publicate în *Convorbiri literare*, dar, din motive necunoscute, traducerea a rămas în manuscris.

[1] BAR, S32 (16) DCIX.

Studiu lingvistic al traducerii lui Caragiani
Probleme de grafie

I. Caragiani acționează de cele mai multe ori inconsecvent, astfel că textul traducerii sale cunoaște un grad ridicat de oscilații grafice, datorate, pe de o parte educației grecești și particularităților dialectale ale aromânei, pe de altă parte unor norme ortografice încă insuficient fixate și studiate în limba română. Când în 1879 Academia Română își propunea să revizuiască ortografia limbii române, Alexandru Lambrior era de părere că trebuie să se renunțe la „considerațiile etimologice", pentru a se impune o ortografie fonetică rațională, „un fenomen netulburat de considerații etimologice[2].

În privința grafiei, se pot observa în traducerea lui Caragiani oscilații datorate insuficientei fixări a unor reguli, păstrarea unor abitudini ortografice caracteristice limbii române din secolul al XIX-lea, datorate, în bună măsură, influenței Școlii Ardelene.

Probleme de morfo-sintaxă
Morfologie

Sub aspect morfologic, analiza traducerilor lui I. Caragiani a relevat următoarele aspecte:

- acordul unui verb la plural cu un substantiv la singular, cu sens colectiv: LI: *veniți, hoțime*;
- preferința pentru formele de perfect simplu, influențată de aoristele grecești din textul lui Pasow: LIV: *nu m-**ascultași***; LXIV. *Și Zaharache o-**nhățâ** ș-o **întrebă** într-una*; LXVII*: în cale și **purcese***; CXIV: *Pe-o costișoară **se sui**, să-i numere **se puse***; CXLIII: ***intrară** seara în sătuc*; *ibidem*: *soarele **se suise***; CXXI: *Și numai tu singur **scăpași***;
- forma de conjunctiv prezent, persoana a II-a singular *să aibi*, în loc de *să ai*, influențată de forma de persoana a III-a singular și plural, *să aibă*: L: *Mulți ani, stăpânule, **să aibi***; LXXIV. „*Măi, Dimule, fii înțelept, ca **s-aibi** căpitănie*."
- o formă verbală de prezent continuu, alcătuită din verb la prezent + gerunziu: CXXXI: ***se află șezând** un vultur*; XCI: *Nici Cionga **nu este venind**, nu e nici Lepeniotu*;
- forme verbale impersonale devenite personale la diateza reflexivă: LX: *Fără ninsoare ei **se ning**, **se plouă** fără ploaie*;
- forme colocviale de optativ, cu topică inversă: CXXXVI: ***lua-i-ar** pe toți moartea*; CXXXVIII: ***Mâncași-ar** mai mult ghiarele;*
- dezacord între predicat și subiect*:* CXXIV: *Îi plânge sate și cetăți, îi **plânge vilaetur**i;* CXX: *Copiii vor s'aibă conac, și vin **cere vitejii***; CXXX: ***Scrie haiducii** la scrisori, la Tricala **trimite**; Puseră mâna pe unelte și meterezuri **face**;*
- forme redundante de superlativ: LX: *prea mult iubite*;
- preferința pentru superlative cu adverbul *mult*: LXVIII. *copiii mei **mult harnici***;
- folosirea unor forme pronominale arhaice: ***verice*** (în grafia *veri-ce*) = *orice*: CXXXI: *Pe **veri-ce** muchie steguleț și-un cleft la **veri-ce** cracă*; ***nimul**=nimeni, nici un om:* CXLI: *„Plecați cu bine, fetelor, și **nimului** nu spuneți*." (aici, *nimului,* traduce grecescul ἀνθρώπου);
- forme scurte ale pronumelui posesiv: LXXIII: *Mai pleacă-**ți** căciula în jos, ceaprazele-**ți** ascunde*; LXXIV: *Traiască-vă iubirea-**vă** și buna-**vă** părere*; C: *Azi-noapte am văzut un șoim, când dormeam dus în somnu-**mi***; CVII: *Chiar eu-**ți** sunt frățiorul, să ne sărutăm frate*; CXIX: *Și cuiburile de haiduci plângându-**și** căpitanul*; CXXV: *Blestem să dea-n bărbatu-**vă***; CXLIII*: rănit la brațu-**i** și la picioru-**i***;
- acordul atributului substantival apozițional cu substantivul determinat: CXLII: *în curtea popii **Lambrului***; CXXXII: *Ce mă tot cerți, măi Olimpe**, călcate** de hoțime*?

[2] Ilie Dan, „Un strălucit precursor: Alexandru Lambrior", în *Limba română*, an.32, nr.3, 1983, p. 236.

- forme de numeral colectiv: *câteși trei, tustrei, tustrele*: CXLV: *Pe Iane **căteși trei** cătau, pe Iane **tustrei** cere;* LXXIX; *Trei păsărele îmi ședeau, la rând la rând **tustrele***;
- gerundiv cu rol adjectival: LXXXVIII: *Și s-apucară a lupta cu puștile **tunânde.***

Sintaxă

La nivel sintactic, analiza textului traducerii realizate de Caragiani a condus la următoarele observații:

- folosirea unui infinitiv cu valoare finală: L: *s-a dus Cațuda **a pieri***; CXXI: *S-a dus **a se călugări;***
- un *dativus finalis* în expresia *fuiu **spre întâlnire*** (L);
- *dativus ethicus (sive sympatheticus)*: LIX: *Trei potârniche **îmi** ședeau colo sus în Milea;* CXI: *Pe turci la goană mi ți-i iau, ca vite de cireadă*; CXIV: *Haiducii mi l-au fost pândit și blând îl întrebară*; CXIX: *Ia scoală-**mi**-te Iotule*;
- introducerea unei completive directe prin conjuncția compusă *cum că/ că cum*: CXIII: *unde-ai aflat **cum c**-au să mă omoare*?; LIII: *am văzut în somn **că cum** la pașa m-aș fi dus*; sau prin conjuncția compusă *ca ce*: CIX: *Ascultați că ce ne scrie, și ca ce ne povestește*; CXVII: *„La ce te gândești Iotule, ca ce îți dai cu gândul?*
- subordonată consecutivă introdusă prin conjuncția *de*: LIII: *Ce ai sărmană aquilă**, de ți-ai stricat și cuibul***?; LX: *Și merseră **de s-au închis în sus la Catavotra**; ibidem*: *„Ghiftache ce rău ai făcut **de te-au tăiat ei astfel***?"; LXX: *Și merseră **de s-a întâlnit** pe coastă la Bardunia*; LXXXIII: *Și merseră **de au pândit** la stâna lui Sf. Ghiorghe;* CXXXI: *Că ce-ai făcut tu capule, **de ești l-așa osândă***?
- subordonată consecutivă introdusă de locuțiunea conjuncțională *ca să*: CXLV: *Căci ce rău voi fi făcut eu, **ca să** mă duc acolo*?
- subordonată finală introdusă prin conjuncțiile *să, ca să,* după un verb de mișcare: CXXXVIII: *Ș'acolo umblu **să mă culc** ca să mă fure somnu;* CXL*: Voinicii noștri trec pe drum și merg **ca să se lupte;*** CXLIII*: Să mergem **ca să ne luptăm***;
- *subordonată* finală introdusă de conjuncția *de: CXXXIX: Șed **de mănâncă și bea; ibidem**: pun **de scrie o scrisoare;***
- subordonată cauzală introdusă de conjuncția *că**: LXXIV:** „Să-mi trăiți voi, copiii mei, **c-aveți milă de mine***;
- subordonată completivă substituită printr-un *gerunziu*: XC: *Multă negreață crede-se, **venind** din Carpenisi*.

Probleme de lexic

Sub aspect lexical, traducerea lui I. Caragiani este bogată în împrumuturi de origine turcă, neogreacă, italiană, franceză, în diminutive specifice limbajului popular, în expresii poetice, în regionalisme și arhaisme.

Împrumuturi

a) împrumuturi din limba turcă

- **agale** (subst. sg. *agă*) <turc. *ağa* „demnitar militar la turci și în Țările Române" (cf. DLR, s.v.): LXV: *Căci vine un **Agă** de poteci și un arap rău foarte*; CXVIII: *Să prind **agalele** de vii, pe turci și pe arnăuți*;
- **ageamiu** (subst.) <turc. *acemi* „nepriceput, novice" (cf. DLR, s.v.): CXLIX: *Eu sunt străin și **ageamiu** și nu prea cunosc calea*;
- **arnăuți** (subst. sg. *arnăut*) <turc. *arnavud* „soldat mercenar de origine albaneză" (cf. DLR, s.v.); XCIII: *Dați în spurcatul **arnăut,** și capul lui mi-aduceți*; CXXXVI: *S-a dus să strângă **arnăuți**, să vie să te bată*; în același context apare și substantivul cu sens colectiv *arnăuțime*;

- **bairahtar** (subst.) <turc. *bairâk-dâr* (cf. DLR, *bairactar* „port-drapel, stegar"): XC: *Pe **bairahtar** am întâlnit stând între Iutasei*;
- **bei** (subst. sg. *beiu*) <turc. *bey* „desemnează guvernatorii unui oraș sau ai unei provincii otomane" (cf. DLR, s.v.): LVII: *Aveau încă și vro cinci **bei** puși la învârtit frigarea*;
- **bre** (interj.) <turc. *bre* „cuvânt de adresare cu sens apreciativ sau depreciativ" (cf. DLR, s.v.): LXVII: „*Ce să-ți mai spun, bre Beiule, ce să-ți declar eu ție?*; CXXII: *Cine-s ale hoțoaic**e bre**, ș-ale căpităne**s**e?*;
- **buluc** (subst. pl. *bulucuri*) <turc. *bölük* „subdiviziune a unui regiment" (cf. DLR, s.v.): XCVIII: *Haiducii s-au împrăștiat și s-au făcut **bulucuri***; apare și forma derivată **bulucciu** (subst.) <turc. bölükcü „căpetenie de buluc militar sau al unei trupe de teatru" (Neatestat DLR, MDA); Cf. DLGM mpoulouxis/ mpoulouktsis (înv.) ο επικεφαλής μπουλουκιού στρατιωτών ή περιπλανώμενου θεατρικού θίασου „căpetenie de buluc militar sau al unei trupe de teatru": CXXXVI: *Să nu te vază **bulucciul**, să-ți taie chiar și capul*
- **bulucbași** (subst. sg. *bulucbașă*) <turc. *bölükbaşi* „comandanții unui buluc" (cf. DLR, s.v.): CXXI: *O mie turci am omorât și opt din **bulucbásii***;
- **cadiu** (subst.) <turc. *kadi* „judecător musulman" (cf. DLR, s.v.): CXXXIX: *pe **cadiu** îl feștelesc*;
- **caic** (subst. pl. *caice*) <turc. *kayik* „vas de plutit, ambarcațiune ușoară, îngustă, folosită în Orient" (cf. DLR, s.v.): LVI: *Și văd **caice** că veneau, șăicuța în plutire*;
- **caliungii** (subst. sg. *calangiu*) <turc. *Kalaĭgy* <*kalaĭ* „cositor; spoitorii de tingii, țiganii" (cf. DLR, s.v.): CXLII: *În curtea popei Lambrului stau **caliungii** negreață*;
- **ceapraz** (subst. pl. *ceaprazuri/ ceapraze*) <turc. *çapraz* „panglică cu ciucure de mătase sau fir de aur, podoabă a hainelor militare" (cf. DLR, s.v.): LIX: *Să-ți sclipească **ceaprazele** cu aur poleite*; LXXIV: *Mai pleacă-ți căciula în jos, **ceaprazele**-ți ascunde*;
- **ceauș** (subst. pl. *ceauși*) <turc. *çavuş* „funcționar inferior din administrația turcă" (cf. DLR, s.v.): LVI: CXXI: *Și-apoi vorbește la **ceauși***;
- **codjabași** (subst. sg. *codjabaș*) <turc. *kocabaşı* <*koca* „mare, bătrân" + *baș* „cap, fruntaș" (neatestat în DLR, MDA, Tiktin; cf. DLGM kotzampases <τουρκ. *kocabaşı* 1. ο αρχηγός κοινότητας επί Τουρκοκρατίας, 2. μτφ. άνθρωπος που φέρεται με αυταρχικότητα και αυθερεσία = 1. Comandantul unei comunități (în timpul ocupației turcești) 2. fig. Persoană care se poartă cu autoritate și samavolnicie) CXXVI: *Anatema pe voi boieri și pe voi **codjabașii***; la singular, apare și în forma grafică hiperbolizată, *cogeabașoaie*: LXX. *Și cu Crustalo lângă el ce e **cogeabașoaie***;
- **conac** (subst.) <turc. *konak* „1. casă boierească la țară; 2. reședință a unui demnitar turc; 3. loc de popas" (cf. DLR, s.v.); cu cel din urmă sens apare și la Passow (*Index verborum*, p. 615, *deversorium* „loc de popas, han"): CXX: *Copiii vor s'aibă **conac**, și vin cere vitejii*;
- **deliu** (adj.) <turc. *deli* „curajos, viteaz, îndrăzneț, nebun" (cf. DLR, s.v.); în textul traducerii cântului al CXLIII-lea este folosit ironic de haiduci, cu referire la un popă care îi înfruntă curajos, nevrând să le dea fata; cf. și CXX: ***Deli** Iscu e sus la munți pe piscurile înalte*;
- **dervenagă** (subst.) <turc. *dervent* „trecătoare" + *aga* „ofițer însărcinat cu paza trecătorilor" (neatestat în DLR, MDA, Tiktin; cf. MDELN, DLGM dervenagas <τουρκ. derbent ağasi 1. (επί Τουρκοκρατίας) ο επικεφαλής στρατιωτικού τμήματος, ο οποίος φρουρούσε τα στενά περάσματα, τα δερβένια. 2. μτφ. άνθρωπος με τυραννική συμπεριφορά που ασκεί αυθαίρετη και απόλυτη εξουσία = 1. (În timpul ocupației turcești) comandantul unei unități militare care păzea trecătorile. 2. fig. Persoană care are un comportament tiranic și care exercită o autoritate totală și samavolnică),

LXXXIII: *Se luptă cu* ***dervenaga***; CXXX: *Să umbli ca un* ***dervenaga****, să umbli tot călare*;

- **divan-efendi** (subst. compus) <turc. *divan-efendisi* „funcționar al divanului (<turc. *divan* „consiliu otoman, format din înalți demnitari") cu funcția de secretar" (cf. DLR, s.v.): LXX: *Și mergi-năuntru tu la bei și la* ***divan-efendi***;
- **firman** (subst.) <turc. *ferman* „decret cu caracter juridic și administrativ, emis de conducătorul unui stat musulman" (cf. DLR, s.v.); în text este vorba despre firmanul trimis de sultan (CXLV: *Ci îți aducem un* ***firma****n scris de la împăratul*);
- **gear** (subst.) <turc. *ğar* „șal oriental din postav fin, brodat cu flori" (cf. DLR, s.v.): CCCXCIV: *Alta nici una n-a purtat șal* ***gear*** *de la Lahova*;
- **hangeare** (subst. sg. *hanger*) <turc. *hanğár* „pumnal încovoiat ce se purta odată la brâu ca armă; (prin extindere), cuțit mare" (cf. DLR, s.v.): CXIX: *Copii ce-aveți* ***hangeare***;
- **ciohodari/ ciohodarei/ ciohodare** (subst. sg. *ciohodar*) <turc. *çuhadar* „slujbaș cu funcția de lacheu al unui demnitar" (cf. DLR, s.v.): LXXXVII: *Și îmi ucide zece pași și zece* ***ciohodare***; XCI: *Și-aduce și oșteni aleși, și toți* ***ciohadareii***; XCII: *D-ai pașei albanezi având și* ***ciohodari*** *mulțime*; CXXXIII: *Pe* ***ciohodarii*** *și-a chemat, la* ***Ciohodari*** *el zice*;
- **harem** (subst.) <turc. *harem* „totalitatea cadânelor unui mohamedan poligam, apartamentul destinat acestora" (cf. DLR, s.v.): CXXIII: *Luați-mi și pe Costena și la* ***harem*** *mi-o puneți*;
- **iatacuri** (subst. sg. *iatac*) <turc. *yatak* „dormitor",budoar" (cf. DLR, s.v.): CXXXVI: *Găsii* ***iatacuri*** *tot pustii, de iarbă pline toate*;
- **iatagan** (subst.) <turc. *yatagan* „sabie scurtă, curbată, folosită de turci" (cf. DLR, s.v.): CXLIX: *Își trage* ***iataganu****-ndat, ș-asupră-mi-l îndreptează*;
- **ieniceri** (subst. sg. *ienicer*) <sintagma turc. *Yeni çeri* „noul corp (de armată); soldat din corpul de elită al infanteriei turcești" (cf. DLR, s.v.); atestat în cântul al CXLV-lea;
- **iuruș/ iuruși** (subst.) <turc. *yürügüs* „iureș, asalt năvală" (cf. DLR, s.v., și Passow, *Index verborum,* p. 606*, impetus* „năvală"): LXXXIV: *Întâiul* ***iuruș*** *el făcu cu sabia în mână*; CXIII: *Faceți înăuntru* ***un iuruși***; CXII: ***Iuruși*** *să facem, măi copii, către Smail-Chioi*; LVIII: *Și de-o vrea Sfânta și Hristos* ***iuruș*** *noi ca să facem*; XCI: *Ș-atunci* ***iurușul*** *au făcut cu spadele în mână*; CIII: *Să fi văzut ce e război,* ***iurușul*** *de hoțime*;
- **mascara** (subst.) <turc. *maskara* „bufon, măscărici": LXII: *Iusuf Arape,* ***mascara****, pui de măgar curcite*;
- **meterezuri** (subst. sg. *meterez*) <turc. *meteris* „întăritură, fortificație" (cf. DLR, s.v.): CXXX: *Puseră mâna pe unelte și* ***meterezuri*** *face*;
- **mintean/ minten** (subst. pl. *mintene*) <turc. *mintan* „haină bărbătească din postav, împodobită cu găitane, specifică portului popular; pieptar colorat purtat de arnăuți și de alte categorii de soldați" (cf. DLR, s.v.): LIX: *Douăsprezece rânduri năsturei de pe postavi* ***mintene***;
- **mischet** (subst.) <turc. *miske* „o varietate de struguri tămâioși" (cf. DLR, s.v.); în textul grecesc, cuvântul tradus este *μοσκάτο* „muscat": LX: *Strugurii face roșirori și vinul e* ***mischet***; apare în context și credința populară că femeile care beau acest vin nu vor avea copii: LX: *Ș-or câte mame ar gusta, copil n-are niciuna*;
- **muhursudar** (subst.) <turc. *mühürdar* „dregător însărcinat cu păstratea sigiliului domnesc" (cf. DLR, s.v.): XCII: *Ali-Pașa zic că v-a aflat, pe* ***Muhurdaru*** *trimite*; XCV: *Ci este* ***Muhurdaraga*** *și cu ciohodareii*; XCVI: *Să nu vie cornoratul, ce-i zic aga* ***Muhurdarul***;
- **parale** (subst. sg. *para*) <turc. *para* „monedă mică turcească de argint; ban de mică valoare" (cf. DLR, s.v.): LXII: *De tine, câine, nu mă tem, Arap de două* ***parale***;

- **pași**/ **pașale** (subst. sg. *pașă*) <turc. *paşa* „guvernatorul unei provincii din Imperiul Otoman sau titlu onorific al unor înalți demnitari turci” (cf. DLR, s.v.): LIV: *Sterie este încă viu pe **pași** nesocotește*; LXVI: *Și la mânia **pașilor**, turnuri întemeiate*; CXXII: *Ne-a sfărâmat Veli-**pașa***; CXXVIII: *capete de **pașale***;
- **raiele** (subs. sg. *raia*) <turc. *raya* are două sensuri: „1.teritoriu supus de turci; 2. supus creștin din Imperiul Otoman”; în textul lui Caragiani este folosit cu cel de-al doilea sens, cu referire la haiducii care s-au închinat turcilor: LII: *Haiducii toți s-au închinat, **raiele** se făcură*; LXII: *Umblând prin sate și căsnind pe bietele **raiale***?
- **rigea** (subst.) <turc. *ridja* „rugăminte” (cf. DLR, s.v.); în textul grecesc traduce cuvântul *ῥιτσιά*, explicat de Passow (*Index verborum*, p. 630) ca având origine turcă: LXX: *Diacone-ți fac o **rigea**, Diacone mă-nchin ție*.
- **rubia** (subst. pl. *rubiele*) <turc. *rubya* „monedă turcească de aur care a citculat în țările românești” (cf. DLR, s.v.): XCVIII: *Apoi și cumetriței taleri și **rubielle***;
- **șalvari** (subst. sg. *șalvar*) <turc. *şalvar* „pantaloni largi, element de vestimentație tradițională în țările usulmane” (cf. DLR, s.v.): CXXV: *Ba nici de haine nu îmi e greu, precum nici de **șalvari***;
- **șăicuța** (subst. pl. *șăicuțe*), subst. diminutiv de la *șaică* <turc. *şaika* „luntre, plută, barcă” (cf. DLR, s.v.): LVI: *Și văd caice că veneau, **șăicuța** în plutire*;
- **tain** (subst.) <turc. *tayin* „porție de alimente pentru oameni sau de nutreț pentru animale” (cf. DLR, s.v.): LXXXVII: *Cu patruzeci și cinci de pumni de-mi vei spori **tainul*** (aici, cu sensul „porție de nutreț”);
- **tambură** (subst.) <turc. *tambur* „vechi instrument muzical cu coarde de metal, asemănător cu mandolina, dar cu gâtul mai lung” (cf. DLR, s.v.): XCI: *O păsărică a cântat și-a Diplului **tambură***; CVI: *Mai dați-mi și **tambura** mea să fac mică cântare*; CXXI: *Și-apoi și o **tambură**-i dați ca să ne zică un cântec*;
- **temenele** (subst. sg. *temenea*) <turc. *temenna(h)* „salutul după obiceiul musulman, printr-o plecăciune” (cf. DLR, s.v.): CXXXIII: *Cad în genunchi și i se-nchin, făcându-i **temenele***;
- **vilaet** (subst. pl. *vilaeturi*) <turc. *vilayet* „diviziune administrativ-teritorială din Imperiul Otoman” (cf. DLR, *vilaiet*); LXX: *Și de n-oi arde satele peste tot **vilaetul***; LXX: *De-o să ne strice satele și-ntregul **vilaet***; CXXIV: *Îi plânge sate și cetăți, îi plânge **vilaeturi***;
- **vizir** (în grafia *vezirulu*) <turc. *vezir* „înalt dregător din ierarhia administrației otomane” (cf. DLR, s.v.): LI: *Ali-pașa **vizirul***;
- **zarfuri** (subst. sg. *zarf*) <turc. *zarf* „suportul lucrat în filigran, din aur și argint, pentru paharul de ceai” (cf. DLR, s.v.): LXVII: *Am mai adus și-argintării și **zarfuri** aurite*;

b) împrumuturi din limba neogreacă

- **caraulă** (subst.) <neogr. *karauli* „gardă, strajă/ punct de straj; veghe” (Cf. MDA; dar DLR, s.v., turc. *kara(v)ul*): C: *Și **caraula** a strigat și **caraula** zise*; CXIX: *Căci păgânimea ne-a călcat și **caraula** strigă*; CXXXVI: *Und-ești cumetre Alecsandri, ieși, vin la **caraulă**!*; CXL: *Ș'acolo clefții ne-au văzut, colo **din caraulă***;
- **căpitan** (subst.) <neogr. *kapetánios* „comandant, comandant de haiduci”; de aici și derivatele **căpitănească** „soție de căpitan”, **căpitănie** „funcția de căpitan”, **a se căpităni** „a deveni căpitan” (cf. DLR): LXIV: *Să mergem ca să întrebăm pe **căpitan** de asta*; LXXXIII: *Mi-au omorât pe frate-meu, **pe căpitanul** Cera*; LXVI: ***Căpităneasa** doarme greu, mireasa lui Contoiani*; L: *Lăsatu-l-am la Patrico, i-am dat **căpitănie***; XCIX: *Rămâi Antone în Franghia să iei **căpitănie***; CXVI: *Și Toliu **s-a căpitănit** estimp la Caterini*;

- **chir** (subst. masc.)/ **kera** (subst. fem. pentru *chira*) <neogr. *kir*(*ios*)/ *kiria* „titlu de politețe, domn/ doamnă” (cf. DLR, s.v.): CXXX: ***chir*** *Naso*; CXXV: ***ker****-Anghelichi*;
- **cleft** (subst. pl. *clefți*) <neogr. *kléphtes* „hoț; haiduc” (cf. DLR, s.v.) și „latro montes incolens” (hoț care locuiește în munți, potrivit lui Passow, *Index verborum*, p. 614): LXII: *A* ***clefților*** *lacrimi ei spun, ale* ***clefților*** *plângeri*; CXXXII: *Am și culcușuri pentru hoți, unde iernează* ***clefții***; CXXXIX: *Acolo sunt* ***clefții*** *mulți*; CXLI: *Și-un pui de* ***cleft*** *mai mititel, muiat numai în firuri*;
- **coniari** (subst. masc.)/ **coniare** (subst. fem.) <etnonimul turc. *koniáron* turc din Konya (Turcia), stabilit în Tessalia”, folosit cu sens depreciativ (neatestat în DLR): CXXXII: *Eu pe* ***coniarii****-nveselesc și-agalele din Larsa*; CXXXI: *Ce te tot calcă turcele, țigăncile* ***coniare****?*; Passow, în *Index verborum*, p. 615, îl consideră un nume generic folosit de greci pentru a-i desemna pe turci: „Graeci omnes ita Turcos nominant” (toți grecii îi numesc astfel pe turci);
- **egumen** (subst.) <neogr. *egoúmenos* „stareț” (cf. DLR, s.v.): CX: *Și pe* ***egumen*** *a chemat, și pe* ***egumen*** *cheamă*; CX: *Coboară jos,* ***egumene****, să ne spovedești, tată*;
- **exarh** (subst.) <neogr. *exarhos* „guvernator teritorial” (cf. DLR, s.v.): LIX: *O, Doamne, ce s-o fi făcut vestitul* ***exarh*** *Lazu?*;
- **fustanelă** (subst.) <neogr. *fustanella* „fustă albă scurtă și plisată din costumul național al grecilor și albanezilor” (cf. DLR, s.v.): CXXVI: *O mia de galbeni să dați ș'o mia* ***fustanele***;
- **grămătic** (subst.) <neogr. *grammatikos* „secretar în cancelaria unui înalt demnitar” (cf. DLR, s.v.): XCIII: *Dă gură,* ***grămătică****-al meu, pe bravii mei adună-i*; CXXIV: *Unul era un* ***grămătic***;
- **năstrapă** (subst.) <neogr. mastrapas „cupă, potir” (cf. DLR, s.v.): CL: *Ș-a treia cea mai frumușea cu de argint* ***năstrapă***;
- **palaște** (subst. sg. *palașcă*) <neogr. *palaska* sau turc. *palaska* „geantă de piele purtată la șold” (cf. DLR, *palașcă*, sensul 2.): CXXXVI: *Cu vechi* ***palaște*** *mi-a venit și de argint i-am dat alte*;
- **palicari** (subst. sg. *palicar*) <neogr. *palikári* „voinic, viteaz” (cf. DLR, s.v.), cu referire la voluntarii greci din războiul pentru independența Greciei din 1821: CXLIII: *Iată mâncare, iată vin, mănânce* ***palicarii***; CXLIII: *Și unul, primul* ***palicar****, îi aruncă cincisprezece*;
- **proestos** (subst.) <neogr. *proestós* „călugăr sau preot cu cel mai înalt rang în ierarhia clericilor unei mănăstiri sau a unei biserici” (cf. DLR, s.v.): CXXX: *Ție chir Naso* ***proestos***;
- **romei** (subst. sg. *romeu*) <neogr. *rom(b)aios* „grec din Imperiul roman de Răsărit, devenit Imperiul Otoman” (cf. DLR, s.v.): LXXII: *Și toată lumea îți zicea, și turcii și* ***romeii***; LXXXI: *Voi foarte bine știți, și turcii și* ***romeii***;
- **scopelo** (subst.) <neogr. *skópelos* „(vârf de) stâncă marină” (cf. DLR *scópel*): LXXXI: *Tremură negrul* ***scopelo****, ce are hoți în sânu-i*;
- **sintagma** (subst.) <neogr. *syntagma* „(sens politic) constituție; (sens militar) regiment” (cf. DLR, *sintagmă*); în singurul context în care apare cuvântul, I. Caragiani a adăugat între paranteze semnificația lui, anume *constituție*: CXI *Copii să facem* ***sintagma*** *(constituție).*
- **tabur** (subst. pl. *tabururi*) <neogr. *tampouri* „baricadă, tranșee” (neatestat în DLR): CXXX: *Cu ramuri verzi* ***tabururi*** *fac, cu arbori cu verdeață*;
- **taler** (subst. pl. *talere*) <neogr. *taliri* „monedă de 5 drahme” (cf. DLR, s.v.): XCVIII: *Pe una cinstea cu* ***talere****, ceilalte-i da parale*;

c) împrumuturi din limba slavă veche

- **a răcni** (vb.) <sl. veche *ryknonti* „a scoate stigăte puternice” (cf. DLR, s.v.): CXII: *Și cuiburile **au răcnit** cât au putut de tare*;
- **a spovedui** (vb.) <sl. veche *ispovedati* „a asculta mărturisirea unui credincios” (cf. DLR, s.v.): CX: *Și se coboară-n curte jos, ca **să spoveduiască***;
- **arhanghel** <sl. veche *arhangelŭ* „căpetenie a îngerilor” (cf. DLR, s.v.): CXV: *O voce le veni din cer ca din gură de-**Arhanghel***;
- **coșciug** (subst.) <sl. veche *kovŭčegŭ* „cutie” (cf. DLR, s.v.): CV: *Faceți-mi și **coșciugul** meu, înalt și larg să fie*; CVI: *Și scoateți-vă spadele și faceți-mi **coșciugul***;
- **diac** (subst.) <sl. veche *dijakŭ* „scriitor de cancelarie” (cf. DLR, s.v.): LXX: *Dimo se duse la Zigo și **Diacul** la Potami*; LXXI: *Ce mă privești, tu frate-meu, ce mă privești mă **Diace**?/ Ia o scrisoare ca să scrii, chiar către Anagnosti*;
- **duhovnic** (subst.) <sl. veche *duhovinikŭ* „preot care spovedește, confesor, părinte spiritual” (cf. DLR, s.v.): CV: *Aduceți **și Duhovnicu** ca să mă spovedească/ Ca să-mi spun lui păcatele câte-am făcut în lume*;
- **odraslă** (subst.) <sl. veche *odraslŭ* „copil, progenitură” (cf. DLR, s.v.): LII: *Și un micuț hoțomănaș, **odraslă** a pustiei*;
- **patrafir** (subst., în grafia *patrahilu*) <sl. veche *petrahilŭ* „veșmânt bisericesc purtat de preoți atunci când oficiază” (cf. DLR, s.v.): CX. *Egumenul făclia ia, pune și **patrafirul***;
- **pitac** (subst.) <sl. veche *pitakŭ* „act oficial, decret de ridicare în rang” (cf. DLR *pitác*$_2$): LXX: *Să ne trimiță un **pitac**, pentru căpitănie*;
- **praznic** (subst.) <sl. veche *prazdinikŭ* „sărbătoare religioasă, ospăț” (cf. DLR, s.v.): LXXII: *Azi, Dimu meu, e zi de Paști, azi este **praznic** mare*; LXXXIII: *Dar nici la nuntă nu se dau nici pentru vreun **praznic***;
- **rasă** (subst.) <sl. veche *rasa* „veșmânt lung de postav, purtat peste haine de preoți și călugări” (cf. DLR, s.v.): CIX: *Ia scoate-ți **rasa**, egumene, scoate și patrafirul*;
- **scuter** sl. veche *skotari* sau <alb. skuter „cioban însărcinat cu administrarea stânei, căpetenie a ciobanilor” (cf. DDA, s.v *scutél*, și cf. Passow *Index verborum,* p. 633 princeps pastorum); „cioban însărcinat cu administrarea stânei, căpetenie a ciobanilor”; în singurul text în care apare, Caragiani a adăugat între paranteze cuvântul *baci*: CI: *bine-ai venit, **scutere** (baci)*;
- **tălmac** (subst.) <sl. veche *tlumaci* „interpret” (cf. DLR, s.v.): CXVIII: ***tălmac**, Antone, fă-te tu, și-mi tălmăcește visu*;
- **vladihu** (subst. pentru *vlădică*) <sl. veche *vladika* „1. episcop ortodox; 2. domn, stăpânitor” (cf. DLR, *vlădică*): CXXXIX: *Se închină și **vladihu***; dată fiind ambivalența semantică a cuvântului slav, I. Caragiani traduce prin *vladihŭ* gr. *δεσπότης,* care are aceleași sensuri, anume „domn, stăpân, arhiereu”;
- **zălog** (subst. pl. *zăloage*) <sl. veche *zalogŭ* „chezășie, garanție, gaj” (cf. DLR, s.v.): CCCXXXIX: *Eu plecai lăsându-ți rămas bun, lasându-ți și **zăloage***;

d) împrumuturi din limba franceză

- **amoreză** (subst.) <fr. *amoureuse* „iubită” (cf. DLR, s.v.): LXX: *Eu pentru **amoreza** mea orânduiesc trei paznici*;
- **baterie** (subst.) <fr. *batterie* „subunitate de artilerie, compusă din 4 sau mai multe tunuri” (cf. DLR, s.v.): C: *Îi deteră o **baterie, bateria** îi trag*;
- **brigantină** (subst.) <fr. *brigantine* „corabie ușoară, velier mic cu două catarge” (cf. MDA, sensul neatestat în DLR): LVI: *Caice, caicelor, aurite **brigantine***;
- **camarad** (subst. pl. *camarazi*) <fr. *camarad* „tovarăș de arme” (cf. DLR, s.v.): XCV: *Și **camarazii** l-au lăsat, ș-ai lui și toți amicii*;

- **carabină** (subst.) <fr. *carabine* „armă similară puștii dar mai scurtă și mai ușor de mânuit” (cf. DLR, s.v.): XCI*: De-aci e spada lui Anton și-a diplei* ***carabină***; în textul traducerii, cuvântul *carabină* redă gr. *τὸ νταλιάνι*, explicat de Pasow, în *Index verborum*, p. 623, ca fiind „un soi de pușcă” (gr. εἶδος τοῦφεκίου); probabil că traducătorul a fost tentat să-l traducă prin *carabină* pentru a rima cu *lazarină*, aflat cu câteva versuri mai sus, într-un context similar (*Aici e spada lui Anton, a Diplei lazarină*), dat fiind și faptul că cele două tipuri de arme, lazarina și carabina, se confundau;
- **caravană** (subst.) <fr. *caravane* „convoi de oameni și animale de povară” (cf. DLR, s.v.); CVIII: *Și-au călcat o* ***caravană****, și luară bani, luară*.
- **damaschin** (subst.) <fr. *damasquin* „obiect cu incrustații de aur sau argint, lucrat după modelul celor din Damasc” (cf. DLR, s.v.): LXXXVIII. *Cu spada lui de* ***damaschin*** *Nico îi taie brațul*;
- **damaschinat** (adj.) <vb. *a damaschina* „încrustat cu fire de aur și argint și cu desene asemănătoare săbiilor din Damasc” (cf. MDA, *damaschinat*$_2$): LXXIII: *Paloșul meu* ***damaschinat*** *vopsit numai cu sânge;*
- **filomelă** (subst.) <fr. *philomèle* (<gr. *philomele*) „(poetic) privighetoare” (cf. DLR, *filomélă*): LXX: *Să meargă* ***filomela****-n cuib*; LXXXIV: *Când merge* ***filomela****-n cuib și fetele să spele*; CV: *Să cânte* ***filomelele*** *în Mai, frumoasa lună*; CL: *Și pe răcoare-n zori de zi, când cântă* ***filomela***;
- **tambur** (subst. pl. *tamburi*) <fr. *tambour*; tamburul turcesc era un instrument cu coarde, unul din cele patru instrumente ale muzicii clasice turcești: XCV: *Și a găsit* ***tamburi turcești*** *și turci șezând la pază*;

e) împrumuturi din limba italiană
- **belă** <it. *bella* „frumos” (cf. DLR, s.v.): CVIII: *Ca un pepen de gustoasă,* ***bela*** *ca o turturică*;
- **drapele** (subst. pl. *drapel*) <it. *drappello* „însemn distinctiv al unei țări, al unei unități militare” (cf. DLR, s.v.): LXIII: *Zece* ***drapele*** *au smucit, precum și pe stegarul*;
- **lazarină** (subst.) <it. *lazarina* „o specie de pușcă” (cf. DLGM s.v.), al cărei nume provine de la Lazaro Caminazzo, milanezul care a început să fabrice acest tip de armă în 1651: XCI: *Aici e spada lui Anton, a Diplei lazarină*; în același poem, mai jos, lazarina pare a fi totuna cu carabina, deși nu e același tip de armă: *D-aci e spada lui Anton și-a diplei carabină*.
- **stindarde** (subst. pl. *stindard*) <it. *stendardo* „drapel, flamură” (cf. DLR, s.v.): LXVI: ***Stindarde*** *fură amândoi la munți și steaguri jos la câmpuri*;

f) împrumuturi din limba rusă
- **țar** <rus. sau sl. *царь* „titlu dat unui monarh” (cf. DLR, s.v.); în textul lui I. Caragiani, cuvântul este atribuit unuia dintre șefii haiducilor aromâni: LXXVII: *Pe cine vreți voi să loviți, pe Nico pe* ***Țarul****?*; LXXVIII: *Nico* ***Țarul*** *e-n război cu întregi trei vilaeturi*; în textul grec, cuvântul tradus de I. Caragiani prin *țar* apare în forma *Τσαρούλι*, iar cel ce-și atribuise titlul de țar este desemnat ca *Νικοτσάρας*; de la acest ultim cuvânt grec apar în traducere formele onomastice *Nicoceara* sau *Ceara*: LXXX: *Pe* ***Nicoceara*** *l-au închis la podul al lui Pravii*; LXXXIX: *Că eu sunt* ***Ceara*** *cel vestit, sunt* ***Ceara*** *renumitul*;

g) împrumuturi din limba bulgară

- **cloșcă** (subst., cf. *cloșca*) <bulg. *kločka* „găină care clocește sau a scos pui; constelația Cloșca cu pui, Pleiadele”; cu acest din urmă sens apare și în contextul: CVII: *Pân-o ieși luceafărul, s-ajungă **cloșca**-n prânz*;
- **griv** (adj., subst.) <bulg. *griv* „1. adj. pestriț”; 2. subst. câine de vânătoare” (cf. MDA, DLR, s.v.), (cf. DLGM: posibil <fr. grive/ <arom grivu *το ψαρί άλογο/ γκρίζο αλόγο* „cal bălțat”) sens probabil în contextul: CVIII: *Duceți ș-un deli **grivu**, ca să-i punem ca la capre*;
- **poteră** (subst.) <bulg. *potera* „detașament de oameni înarmați însărcinat cu orinderea răufăcătorilor” (cf. DLR, s.v.); LX: *Căci un arap rău a ieșit ș-un căpitan de **poteri***;
- **pricină** (subst. pl. *pricini*) <bulg. *prična* „motiv de ceartă, problemă litigioasă” (cf. DLR, s.v.): CCCXXII: *Plânge și bietul tribunal, de **pricini**, de reclame*.

h) împrumuturi din limba latină

- **a rinchezi** (vb.) <lat. **rhonchiziare,* posibil derivat latin târziu de la gr. *rhenko* „a necheza” (Cf. MDA, DLR s.v.*rîncheza*): CXLV: *Potcoavele îi scânteiau și negrul **rinchezește***;
- **compote (subst.)** <ngr. *kompotis* „compotean”, etnonim explicat de Pasow, în *Index verborum,* p. 615: CXXXIX: *Și mai scriu și lui **compote***;
- **herold/ herald** (subst. pl. *herolzi/ heralzi*) <lat. med. *Heraldus,* <fr *héraut* „sol” Dregător la curțile suveranilor din Evul Mediu, care avea sarcina de a purta insignele monarhilor sau ale principilor, de a anunța începutul turnirului și numele învingătorului, de a transmite declarațiile de război etc. (cf. MDA2, s.v.): CCCLXIII: ***Herolzi** să publice am pus d'a rândul prin județe*;
- **vulnă** (subst.) <lat. *vulnus, -eris* „rană” (cf. DLR, s.v.): CXVII: *Să-mi spele loviturile pe unde-s plini de **vulne***.
-

Cuvinte și expresii populare, arhaisme și regionalisme, cuvinte argotice

- **arar** „rareori”: LVIII: ***Arar, arar** cu pușți le împușcă hoțomanii*;
- **estimp** „în timpul ăsta” (<lat. *istum tempus*): LXXIX: *Și **estimp** în Mare intrai, intrai să fac plimbare*; CXVI: *Și Toliu s-a căpitănit **estimp** la Caterini*;
- **icea** „aici”: CV. *Și tu, Lambrache nepoțel, șezi **icea** lângă mine*;
- **a da gură** „a vesti”: XCIII: ***Dă gură**, grămătic al meu, pe bravii mei adună-i!*;
- **a da față cu cineva** „a se întâlni”: LXVII: *Dar ce atât ai zăbovit ca **să dai cu noi față**?*;
- **a lua în ură** „a urî, a dușmăni”: CXXII: *Ne-a sfărâmat Veli-pașa și ne-**a luat în ură***;
- **umblă să plouă** „stă să plouă”: CXXIV: *Cerul s-a 'mbrăcat cu nori, iarăși **umblă să plouă***;
- **a (se) încuiba** „a se oploși, a se culcuși”: LIV: *Să mergem deci ca să pândim, unde-**ncuibează** lupii*; CXXIX: *Acolo **să ne încuibăm** și vom **fi-ncuibați** bine*;
- **a se găti de cale** „ a se pregăti de drum”: LIVa: *Nu mă ascultași și **te-ai gătit** la Ianina **de cale***;
- **a da vorbă** „a se adresa”: CXXXVI: *Și niminea nu mi-a răspuns, niminea nu **îmi dă vorbă***;
- **a ardica** „ a ridica”: CXLIV: *Care din voi **o va ardica**, mă va lua de soție*;
- **a-și da cu gândul** „a se gândi”: CXVII: *La ce te gândești Iotule, la ce **îți dai cu gândul**?*;
- **a lua odi(h)nă**, arhaism pentru „a se odihni, a răposa”: CXIX: *Și îmi așterneți frunzișu din pom ca **să mai ieau odină***;
- **rondurele**, arhaism pentru *rândunele*: CXVII: *Cu păsările se certa, cum și cu **rondurele***;

- **dubeală,** regionalism, cu sensul „argăsire, tăbăcire”: CXXII: *Ia luați pe cele -naintașe să meargă la* ***dubeală***;
- **hoțoaică**, cuvânt argotic cu sensul „femeie hoață, ștrengăriță”: CXXII: *Cine-s ale* ***hoțoaice*** *bre, ș-ale căpitănese?*;
- **pășoaică**, cuvânt argotic depreciativ pentru „soția unui pașă”: LIV: *Turcoaicei ca să te închini,* ***pășoaicei*** *Sulimane*; în acest context, cuvântul *turcoaică* are sensul învechit „cadână”;
- **căpățână**, cuvânt popular, de origine turcă (*capitina*), cu sensul „cap de mort, desprins de trup”: CXXVIII: *Și alți cinci îl decapitau, luându-i* ***căpățâna*** (în manuscris *căpețena*);
- **a se turci**, derivat popular (<*turc* <*türk*), desemnând asimilarea cu populația turcă, cu religia și obiceiurile ei: LIV: *De* ***s-au turcit*** *potecile, le luară albanezii*;
- **haramgiu**, arhaism (<turc. *haram*) „tâlhar, cămătar, om crud: CXLVI: *Eram noi patruzeci de hoți ce haramgii ne spune*;
- **marmor** <lat. *marmor, -oris*, arhaism pentru *marmură*: CXLIII: *Să mergem ca să ne luptăm pe-o arie de* ***marmor***;
- **curui**, arhaism pentru *coroi* „uliu, șoim, dresat să prindă păsări”, traducere a gr. *πετρίτης* „uliu”: CL: *Și pe* ***curui*** *mi-am trimis vânat ca să-mi aducă*;
- **ghilț** (subst. pl. *ghilțuri*), regionalism cu etimologie necunoscută, cu sensul „laț de prins păsări”: CL: *Cine are* ***ghilțuri*** *pe la munți și lațuri la câmpie*;
- **matroz**, arhaism de origine germană (*matrose*) și rusă (*matros*), cu sensul „marinar, corăbier”: CL: *Nici corăbii îl văzură, nici* ***matrozi*** *îl cunoscură*;
- **fie-i halul** „halal să-i fie, bravo lui”, urare din limba familiară, folosită de I. Caragiani pentru traducerea conjunctivului optativ *νὰ καμαρώνῃ* „mândrească-se; în expresia românească nu pare a fi cuprins cuvântul „hal” (<turc. *hal*), care desemnează o stare rea, o situație nefericită, ci interjecția turcă *halal*„bravo”;
- **primul camerariu**, expresie arhaică, traducere a gr. *παρακαμαριάρος* „majordom”, explicat de Passow (*Index verborum*, p. 626) ca provenind din it. *camerario*, cu sensul „minister primarius” (slujbaș de prim rang): CCCXLV: *Văzut-ați pe fiu meu, cumva* ***pe primul camerariu****?*;
- **cloncani** „corbi”, regionalism derivat de la interjecția *clonc!*, care imită strigătul corbilor: CCCXLIII: ***Cloncanii*** *negri îl mâncau, și alte stau în juru-i*;**surlă** (subst. pl. *surle*), regionalism injurios cu sensul „rât de porc”; cuvântul traduce gr. *παλιογουρνομύτης*, explicat de Passow (*Index verborum*, p. 626) prin „*rostrum suillum*” (rât de porc), „nomen ignominiosum Turcorum” (cuvânt de ocară la turci): XCI: *Lăsați-i să vie încoa, cu botul lor de* ***surle***;
- **șarlă,** cuvânt popular cu sensul „javră, potaie”; prin acest cuvânt, I. Caragiani traduce gr. *παλιοζανάρης*, explicat de Passow (*Index verborum*, p. 626) ca fiind compus din prefixul grec *παλιο-* „vechi, bătrân” + it. *zanna* „colț”, sensul compusului grec fiind „colț bătrân”: LXIII: *Vino Iusufe cornorat, măi* ***șarlă*** *îmbătrânită*; originea cuvântului, propusă de Tiktin și Candrea, din fr. sau engl. *Charles*, denumind o rasă de câini, apare și în DEX; în DEX online există și supoziția că poate fi vorba de o creație populară expresivă, un sinonim pentru *cotarlă.*
- **niscaiva**, formă populară a pronumelui nehotărât *niște*: CCCXLV: *Dar unde l-am fi cunoscut, dă-ne* ***niscaiva*** *semne*.

Probleme de topică, versificație și stil

În traducerea cântecelor populare neogrecești, I. Caragiani evidențiază o vastă gamă de tehnici și procedee literare, demonstrând o cunoaștere profundă atât a limbii române, cât și a

limbii greceşti, prin utilizarea unui arsenal expresiv variat care include elemente de topică, versificaţie şi stil.

- inversiuni topice: L: *mândru mult şi viteaz foarte*; CXIX: *de dimineaţă foarte*; CXXX: *se întărâta greu foarte*; CXXXVI: *al lui de suflet fiu*;
- incipit de adresare epistolară cu numele destinatarilor în cazul dativ, nu vocativ: CXXVI: *Vouă boieri din Castania şi vouă Codjabaşii*; CXXX: *Ţie chir Naso proestos, vouă codjabaşilor*;
- substantive colective: LXXVIII: *turcime*; LXXXIX: *gălbinet*; XCIII: *hoţime*; XCVI: *păgânimea*; CXIII: *haiducime*; CXXXVI: *arnăuţime*;
- uzul diminutivelor, trăsătură specifică limbajului afectiv al poeziei populare: LII: *hoţomănaş*; LVI: *şăicuţa*; LXXXI: *costişoară;* LXXXV: *ochişori*; LXXXVI: *nevestica*; XCIV: *inimioară*; XCVIII: *cumetriţe*; CV: *nepoţel*; *ferestruică*; CVII: *frăţior*; CVIII: *romăncuţă*; CXV: *surioară*, *sprintenel*, *costişoară*i, *frăţior*, *potecuţă*; CXVII: *măiculiţa*; CXIX: *mustăcioară*; CXXI: *moviliţă*; CXXIII: *coconiţe*; CXXIV: *măicuţa*, *surioara*; CXXIX: *deluţ*, *frăţior*, *inimioară*; CXXX: *pungioară*; CXXXI*: izvoraş*, *steguleţ*; CXXXII: *deluş*, *schituleţ*; CXXXVIII: *văricică*; *spădiţa*; *puşculiţa*; CXXXIX: *măicuţa;* CXLVIII: *drumuleţ*, *râuleţ;* CXLIX: *potecuţă*, *bisericuţă;* CL: *puşcuşiţa*, *smedioare*.
- cuvinte şi expresii poetice: LXXIV: ***primtimp*** – cuvânt poetic creat de Caragiani pentru traducerea grecescului ἡ ἄνοιξη „primăvară"; LXXVII: ***turn de trăinicie***, traducere poetică a sintagmei greceşti πύργος θεμελιωμένος „turn fundamentat"; în alt poem, LXXXII, aceeaşi sintagmă grecească este tradusă prin expresia *turn de temei tare*; în LXVI, pluralul sintagmei greceşti, πύργοι θεμελιωμένοι, este tradus prin *turnuri întemeiate*; LII: ***odraslă a pustiei*** - expresia caracterizează „micuţul hoţomănaş" (gr. μικρό κλεφτόπουλο), fiind o traducere improprie, dar sugestivă, a sintagmei greceşti τῆς ἐρημιᾶς καμάρι „mândrie a pustiului"; CXXI*:* ***ocolitor al lumii*** – expresia se referă la „soare" (gr. ἥλιος), traducând uşor inexact, dar mai expresiv, adjectivul grec compus κοσμογυριστή „învârtitor al lumii"; CXLIII: ***pe când ziua se-nfrângea***, traducere poetică a expresiei temporale greceşti μπρὸς τὸ γύρμα τῆς μερός „înainte de rotirea zilei"; LVIII: **limba-i privighetorea**, traducere poetică a expresiei ἡ γλῶσσα ἀηδολαλεῖ „limba vorbea ca o privighetoare", verbul *a privighetori* fiind o creaţie a traducătorului Caragiani;
- cuvinte şi expresii virulente, chiar triviale, specifice relaţiei de duşmănie dintre haiduci şi turci: LXII: *De tine**, câine**, nu mă tem,* ***Arap de două parale***; *ibidem*: *Ce mi te-ascunzi Iusuf Aga, ca* ***curva îmbătrânită****?;* LXII: *Iusuf Arape,* ***mascara***, ***pui de măgar curcite***; LXIII: *Vino Iusufe* ***cornorat****, măi* ***şarlă îmbătrânită***; LXXVIII: *Că luptă mare o s-avem cu* ***câinii de turcime***; XCIII: *Daţi în* ***spurcatul arnăut****, şi capul lui mi-aduceţi*; CXXX: *'Cotro măi Siame,* ***puturos****, încotro măi perfide*?
- comparaţii şi metafore din mediul ambiental şi din domeniul militar: LV: *Şi cum e pana corbului veşmântu-i se negreşte*; LXVI: *Stindarde fură amândoi la munţi şi steaguri jos la câmpuri*; LXX: *Obrajii ei ca trandafirii, figura ei ca mărul/ Şi corpul ei cel subţirel ca arbore-n grădină;* LXXVII: *Care e floare sus la munţi şi chiparos la câmpuri*; *Pe-acel ce e un trandafir de toţi vestit în lume*; LXXXII: *C-era steag sus la munţi şi flamură la câmpuri*; LXXXVII*: Cum luce soarele la munţi şi luna-n timp de noapte/ Aşa lucea şi Lachena în mâinile turcimii*; CVIII: *Luară ş-o romăncuţă c-era albă ca zăpada/ C-era era albă ca zăpada şi gustoasă ca un pepen/ Ca un pepen de gustoasă, bela ca o turturică*; CXIII: *Ca ploaia căderau puştile şi gloanţele ca piatra*; CXIV: *Ca leii s-avântă în război, o zi ş-o noapte-ntreagă*; CXXII: *Împodobită ca un măru, ca o rosă, ca păpuşă*; CXLV: *Spumă de mare, n-auzi tu, brumă de iarnă albă*;

- personificări ale unor păsări, animale (cal murg, negru), elemente ale naturii (stele, munți), ale unor obiecte sau membre umane (limbă, inimă, mormânt) și frecvente dialoguri fictive între un haiduc și o pasăre, un animal sau un obiect personificat, ilustrând fraternizarea, specifică poeziei populare, cu elemente din mediul ambiant (*cf*. dialogul ciobanului din balada populară *Miorița* cu oaia sa); dialoguri între elementele personificate (vulturul cu soarele, munții între ei, păsările între ele).

Studiul efectuat asupra manuscrisului lui Ioan Caragiani, prin prisma traducerilor sale din folclorul neogrecesc, evidențiază o contribuție inestimabilă la literatura și cultura română, promovând în același timp dialogul intercultural în Balcani. Prin munca sa de traducător, Caragiani nu doar că a îmbogățit spațiul cultural românesc cu elemente ale folclorului modern grec, dar a și creat o punte între două lumi culturale percepute adesea ca separate, subliniind complexitatea și bogăția lingvistică a regiunii. Adaptarea fidelă a poeziei populare neogrecești și promovarea dialogului intercultural reflectă nu numai erudiția și sensibilitatea sa lingvistică, ci și viziunea sa despre literatură ca mijloc de apropiere între culturi. Astfel, opera lui Caragiani rămâne un exemplu luminos al modului în care literatura poate servi drept pod între culturi diferite, facilitând o mai bună înțelegere și apreciere reciprocă.

BIBLIOGRAPHY

1. ARH.CAR.$_2$ = manuscris, cota 34.13.1.05818, 224 p., la MNLR = Muzeul Național al Literaturii Române din Iași: *Traduceri din cântecele populare greceşti (I)*, ms. MNLR-Iași, cântece structurate pe două părți: L-CL și CCCXXVIII-CCCXLIV; *Aromânii în cântecele populare greceşti (II)*, în același manuscris.
2. CORESP.CAR. = *Fondul de Corespondență „Caragiani”:* BAR, S32 (16) DCIX.
3. PASSOW Arnoldus, *Τραγούδια Ρωμαίικα, Popularia Carmina*, Graeciae Recentioris, 1860.
4. DDA = Papahagi, Tache, *Dicționarul dialectului aromîn general și etimologic*, Biblioteca Academiei Republicii Populare Romîne, 1963.
5. DLGM = G. Babinioti, Λεξικό της νέας ελληνικής γλώσσας. Με σχόλια για την σωστή χρήση των λέχεων. Ερμηνευτικό. Ορθογραφικό. Ετυμολογικό. Συνωνύμων-Αντιθέτων. Κυρίων Ονομάτων. Επιστιμονικών όρων. Ακρονυμίων, [Dicționarul Limbii grecești moderne. Cu comentarii pentru un uz correct al cuvintelor. Interpretativ. Ortografic, Etimologic. Sinonime-Antonime. Nume proprii. Termeni științifici. Acronime], ediția a III-a, Centrul de lexicologie, Atena, 2008.
6. DLR = Academia Română, *Dicționarul limbii române*, ediție anastatică, 19 vol., Editura Academiei Române, București, 2012.
7. DOOM = Academia Română, *Dicţionarul ortografic, ortoepic şi morfologic al limbii române* (DOOM). Ediţia a II-a, revăzută şi adăugită, Editura Academeiei Române, Bucureşti, 2005.
8. MALABAKIS, Nikos, *Λεξικό ελλήνο βλαχικό. Ετυμολογικό λεξικό*, [Dicționar grec-vlah. Dicționar etimologic], Pelekanos, Atena, 2004.
9. MDA = Academia Română, Institutul de Lingvistică, *Micul dicţionar academic*, ediția a II-a, Editura Univers Enciclopedic, București, 2010.
10. MDELN = *Μεγάλο Ηλεκτρονικό Λεξικό Νεοελληνικής Γλώσσας* [Marele dicționar electronic al limbii neoelene], Πατάκη, ΜΗΛΝΕΓ (Συνδρομητικό) [Ed. Patakis] (consultat și online: www.patakis.gr).
11. PAPAHAGI Tache, *Dicţionarul dialectului aromân. General şi etimologic*, Editura Academiei, RPR, 1963 (ed. A II-a, 1974).
12. TIKTIN = Hermann Hariton Tiktin, *Rumänisch-Deutsches Wörterbuch*, 3 vol., Überarbeitete und ergänzte Auflage von Paul Miron und Elsa Lüder, Wiesbaden/ Cluj-Napoca, Clusium, 2000-2005.

LAYERS OF MEANING IN HILARY MANTEL'S "WINTER BREAK"

Andra Irina Porumbeanu
Assist. Prof., PhD, National University of Science and Technology "Politehnica" Bucharest

Abstract: It is not seldom that meaning is shaped by the emotional state and past experiences of a person. Any given event is construed through a lens of individual histories. This is artfully exploited by Hilary Mantel in the short story Winter Break. The present paper provides a discussion of the text with respect to the use of ambiguity and how different levels of interpretation can be achieved. Moreover, several examples are employed in order to argue that the story also constitutes a valuable resource for EFL classes.

Keywords: ambiguity, human connection, communication, EFL, honing skills

1. Introduction

First published in 2010 in *The Guardian* (see Mantel 2010) and then included in the 2011 volume of *Best British Short Stories* (see Mantel 2011), *Winter Break* is illustrative of its author's mastery in capturing, among others, emotional turmoil, the fragility of human connection, and the importance of communication.

The story unfolds against the backdrop of a winter holiday to an undisclosed destination in the Mediterranean. Although not directly named, there are several details in the text which point to the country being Greece (the flora and fauna mentioned, *the Royal Athena Sun* hotel, the *Sophocles School of Motoring*).

The reader is provided with a glimpse into the life of an English (indicated by their departure airport, Heathrow) couple during their taxi ride from the airport to their hotel. The third-person narration is filtered through the perspective of the woman. Her intense inner monologue provides details about the journey, the driver's behaviour and the reactions of her husband, Phil, all while revealing a deep sadness over their childless marriage, a topic he has apparently dismissed over the years. The driver is depicted as a grumpy man who manoeuvres the car so erratically and dangerously that eventually an unnerving incident occurs. The couple's lack of significant reaction reveals a chilling emotional detachment and a sense of complicity. Upon arrival at the luxurious hotel, their dream to not acknowledge the incident is disrupted by the realisation that it was much graver than previously believed.

The present paper has a twofold purpose: on the one hand, section 2 explores Mantel's technique of unfolding the story and the way in which both the vocabulary employed, and the events described mirror the relationship between the two main characters. Observations are also made in connection with the following: whether a certain character is attributed a name or not and what that adds to a model of interpretation; what their current behaviour and past reactions reveal about each character; what is directly revealed and what is left for the reader to interpret.

On the other hand, the quality of the text recommends it for numerous activities designed with intermediate and advanced learners of EFL in mind, examples of which are provided in section 3. These include both individual and group-based exercises and serve to enrich the learners' vocabulary while also exposing them to the belief system of their peers. They foster communication through shared experiences and are directly aimed at improving the learners' speaking and writing skills.

2. Layers of meaning: interpreting the visual and the unspoken

2.1 ***The explicit and the implied****: "What we know is a drop, what we don't know is an ocean."*[1]

Winter Break may be regarded as an example of Ernest Hemingway's *Iceberg Theory,* also known as *the theory of omission,* which represents:

"a cornerstone of literary modernism that emphasizes the depth of narrative lying beneath the surface of the text. This approach to writing suggests that the most powerful elements of a story are often those that are not explicitly stated but are implied or left to the reader's imagination. The theory gets its name from the analogy that, much like an iceberg, only a small part of a story's structure is visible to the reader, while the bulk of its meaning remains submerged, inferred through hints, dialogue, and description." (GWG)

Much is left to the interpretation of the reader in Mantel's short story. The writer operates on the principle of showing rather than telling and the technique employed is marked by ambiguity and omission. The couple's deep-seated issues are revealed by means of carefully chosen details: subtle interactions, terse and slightly asymmetrical verbal exchanges and the woman's internal monologue.

The most striking example of ambiguity in the text is the use of the word "kid" which can refer to human children or young goats. The unsettling and thought-provoking ending, i.e. the reveal that the tarpaulin was covering "the grubby hand of a human child" (Mantel 2010) and not "a cloven hoof" (Mantel 2010) as expected, leaves the reader with a sense of unease. There is unresolved tension and the emotional distance between the Phil and his wife remains palpable.

The incident that occurs during the taxi ride can be likened to the experience of an abortion or miscarriage. It creates a sense of shock and disbelief, leading to a temporary emotional numbness and unrealised actions. Phil is only seen taking his wife's hand after having whispered "kid". Cole suggests that "losing a child is often likened to losing one's hand, and it is powerful that Mantel chose this body part to highlight." (2018). Moreover, she adds that:

"The woman is left to interpret the scene without input from the others and convinces herself, and the reader for that matter, that what the driver did was humane and necessary to put a suffering animal out of its misery. This whole passage is a clever piece of subterfuge, and the wife proves to be an unreliable narrator." (Cole 2018)

Everything is presented from the perspective of the woman, but she is lost in deep thought, unable to react, although at one point "she wanted to cry out" (Mantel 2010). The driver is seen carrying a "bundle in his arms" (Mantel 2010), the use of the word "bundle" being evocative of the expression "bundle of joy" generally used to refer to newborn children.

After the incident, the woman remembers seeing a sign for a driving school, *The Sophocles School of Motoring,* which is immediately followed by the first occurrence in the text of the words "Call no man happy..". As explained in what follows, both are indicators of the fact that the reader refrain from making judgements before the end of the story.

First of all, "call no man happy" directly invites the reader to wait for the ending. The complete line, "Call no man happy until he has gone down to his grave in peace." (Mantel

[1] Quote popularly attributed to Sir Isaac Newton.

2010) found in the final part of the short story was also translated in English as "But refrain from calling him fortunate before he dies; call him lucky." (Godley 1920) or "but before he comes to his end it is well to hold back and not to call him happy yet but only fortunate." (McCauley 2004). It can be found in chapter 32 of Herodotus' *Histories*, in a conversation between King Croesus of Lydia and statesman-philosopher Solon (see Godley 1920, McCauley 2004).

King Croesus, known for his immense wealth and power[2], believed himself to be the happiest of men. He proudly displays his treasures and grandeur to Solon, expecting him to be awestruck and agree. Croesus asks Solon who the happiest man in the world is, expecting the answer to be himself. Solon, however, refuses to flatter Croesus. Instead, he recounts the stories of three men he considered happier than Croesus. First, he speaks of Tellus of Athens, a good citizen who had raised virtuous children and died bravely in battle for his city. Then, he tells of Cleobis and Biton, two brothers who had shown great devotion to their mother and were honoured by their community. Solon explains that true happiness is not determined by material wealth or power, which are fleeting and subject to change. He emphasizes the importance of a virtuous life, good fortune throughout one's lifespan, and a noble death. Solon then states that no man should be called happy until they are dead, because fortune can change at any time, as later in the case of King Croesus.

Secondly, it is well known that Sophocles was one of the great tragedians of ancient Greece. His play *Oedipus Rex* is the perfect illustration of Solon's wisdom: at the beginning of the play, Oedipus is a respected and powerful king, hailed as a saviour of Thebes. He is seemingly blessed with success and admiration. However, as the truth of his parentage and actions is revealed, Oedipus's life is tragically overturned. He discovers he has fulfilled the horrific prophecy he tried to avoid, killing his father and marrying his mother. Oedipus's downfall thus serves as a stark illustration of Solon's warning. His initial happiness proves to be fleeting and illusory. The story highlights the fragility of human happiness and the importance of humility in the face of fate.

Familiarity with these references augments the story's depth and complexity for the reader; however, the narrative remains very well written and comprehensible to those that are not acquainted with Herodotus and Sophocles as well as their works.

2.2 "What's in a name?"[3]

A total number of five people are mentioned in the short story: Phil, the woman, the taxi driver, the young man/hiker at the airport and the porter at the hotel. One cannot fail to notice that there is only one character whose name is mentioned.

One directly available interpretation of a nameless character is the fact that it can be regarded as a symbolic figure, embodying a universal human experience. This could be the case of the woman, who represents a middle-aged female's unfulfilled desire of having children.

In line with the perspective of the woman constructed throughout the text would be an interpretation according to which Phil is granted a name due to the fact that apparently his wishes take precedence over hers. According to the woman's internal monologue, he is the one who makes the decisions in their relationship: he is the one responsible for the couple's lack of children, he is the one to choose the time of year when they go on holiday.

[2] They were so vast that "many Romance languages use the expression "as rich as Croesus" to describe a fabulously wealthy person." (see GM)

[3] Romeo and Juliet - act 2 scene 2 line 43

Moreover, if the reader is inclined towards more levels of interpretation, Phil's name could make one think about the verbs "feel" and "fill". On the one hand, much is shown regarding his feelings throughout the text. First of all, he is impatient at the airport and cannot comprehend the behaviour of the young hiker in the queue. Secondly, he is readily perceived as a greedy man: he wants to be able to go on holiday during winter when the hotel rates are lower, he has a long list of reasons for not wanting children, list which includes high expenses. Moreover, he is filled with knowledge (for example regarding the flora and fauna characteristic of their destination).

2.3 The use of infantilizing language

Mantel's use of child-like language in *Winter Break* is subtle but effective, contributing to the story's overall atmosphere of unease and emotional regression.

The couple's passive-aggressive exchanges often resemble the petty squabbles of children. This regressive behaviour underscores their emotional immaturity and their inability to communicate effectively as adults. Child-like language can evoke a sense of vulnerability and helplessness. This is particularly relevant in the context of the incident in the taxi, where the couple's passivity and lack of action suggest a kind of paralyzed helplessness, as described above. Child-like language often simplifies complex emotions, reducing them to basic expressions of frustration or annoyance. This reflects the couple's inability to engage with deeper emotional issues.

The juxtaposition of adult characters with child-like language can also be regarded as unsettling. It creates a sense of something being "off," contributing to the story's overall atmosphere of unease and psychological tension. It also places emphasis on the absence of children. Because the couple is childless, the use of child-like language in both direct conversation, "'Sit back, darling,' Phil told her. 'Seatbelt on. Away we go.'" (Mantel 2010), and the woman's internal monologue, "Whoops-a-daisy. There, there. No harm done." (Mantel 2010), creates an ironic effect.

In essence, Mantel's strategic use of child-like language in *Winter Break* is a powerful tool for conveying the couple's emotional dysfunction and the underlying tensions within their relationship. It adds a layer of psychological complexity to the narrative, enhancing the story's unsettling impact.

2.4 The taxi ride as a mirror of the couple's relationship

The taxi ride is masterfully crafted to mirror the couple's dysfunctional relationship. The road and the driving style serve as potent metaphors for their emotional disconnect and the precarious state of their marriage. The taxi driver's erratic driving, with its sudden swerves and dangerous manoeuvres, mirrors the unpredictable and unstable nature of the couple's relationship. Just as the road is filled with unexpected turns and potential hazards, their relationship, as presented above, is characterized by hidden tensions and unspoken resentments that can erupt at any moment.

The man's disregard for safety and caution reflects the couple's emotional recklessness. They are careless with each other's feelings, exhibiting a lack of concern for the potential consequences of their actions. The lack of control the couple has over the taxi ride reflects the lack of control they have in their own lives and relationship.

The couple's detached observation of the driver's dangerous driving, without any meaningful communication or shared concern, mirrors their emotional disconnect, as previously mentioned. They are passive observers in their own lives, unable to engage with each other or the world around them. The underlying tension and fragility of their relationship are also reflected by the sense of impending danger.

What section 2 has aimed to illustrate is the fact that the text is rich in interpretation and different layers of meaning can be observed upon close reading. In what follows, several examples are provided with respect to how the short story can be used as a resource for teaching English as a foreign language.

3. *Winter Break* in the EFL classroom

As mentioned above, this section serves to illustrate various ways in which Hilary Mantel's short story may be employed in EFL classes. Instructions are also provided regarding the way in which some of the activities could be conducted.

3.1. Vocabulary work

The following terms used in the text can act as a starting point for exercises meant to either expand or revise the learners' vocabulary: body types, car parts, types of sounds and gestures, architectural details.

Activity 1: Types of vehicles and their components

Since the short story discussed in this paper involves not only an emotional but also a physical journey (flight and taxi ride), instructors of EFL could use the text as a starting point for vocabulary exercises featuring types of vehicles and their characteristic features. Distinctions can be drawn between passenger vehicles (e.g. automobiles, buses, trains, aircrafts) and vehicles that serve other purposes (e.g. freight and cargo transport, construction site equipment, industrial machinery, military apparatus, emergency response, space exploration, etc.).

The various tasks in this activity are well-suited for students in technical fields, particularly mechanical and aero-space engineering, but would also benefit all types of learners who wish to enrich their vocabulary.

Example: automobile components

The students can be divided into groups. Each group receives a blank diagram (outline drawing), a list of car parts/flashcards with names of the components (Depending on the learning situation British or American English terms can be introduced; like "bonnet", "hood", "gearbox", "bumper", "spark plug", "headlights", "taillights", "windshield", "side mirrors", "tyres", "wheels", "rims", "engine", "radiator", "battery", "steering wheel", "dashboard", "brakes", "clutch pedal", "axle", "exhaust pipe" etc.) and relevant images.

Labelling the car

During this activity, the students can be required to label the car.

a. *Matching the term with its definition*

Students could also be provided with a list of car parts and a list of definitions with the task of matching each element with the correct definition.

b. *Groups of terms*

One other related exercise could be to group the words provided into categories (e.g. "engine", "exterior", "interior" etc.).

c. *Mystery part game*

A car part or a picture of one can be placed in a box or bag. Students are then given clues about the part's function or location and then required to guess the name of said component.

d. *Car part crossword or word search*

The language instructor can create a crossword puzzle or word search using relevant vocabulary.

Activity 2: Types of sounds and movements

Due to the fact that the writer employed words such as: “grunt”, “twitch”, “shuffle”, “shudder”, “slam”, “creak”, “swivel”, “skid”, “slide”, “rattle”, *Winter Break* could also act as a starting point for exercises that explore the nuances of sounds and movements. Such activities benefit all learners but particularly cater to the needs of students interested in creative writing.

Example:

Apart from exercises similar to those presented above for Activity 1, the following can be used.

a. Nuances

There are various types of exercises that could be used to explore differences in meaning and usage. The instructor could provide a set of sentences with blanks that must be filled with the appropriate word from a relevant list.

b. Act it out game:

This exercise is essentially a game of *Charades* for which students take turns acting out the movements associated with each word, while others guess the word. For sound-related words, students can try to imitate the sound.

c. *Sound and Movement Story:*

The students can work individually or in small groups. Each student/group receives a random selection of sound or motion associated words which must be used in a narrative. The genre of the story can be assigned by the instructor or chosen by the students. After the stories have been written, they are read to the class.

Activity 3: Types of bodies and features

The description of the taxi driver (“a squat man with the regulation moustache”) as well as the subtle details regarding the woman’s appearance (“He rubbed her arms for her, as if to give encouragement. She laughed shakily. ‘You make them wobble,’ she said. ‘Nonsense. There’s no flesh on you.’”) can serve as a starting point for exercises regarding physical appearance related vocabulary. As previously mentioned for *Activity 2*, such tasks are beneficial to both EFL learners in general and students who wish to work on character development for writing.

Apart from the afore-mentioned types of exercises, the following task could also be employed by EFL instructors:

Character profile activity

Students are provided with a selection of character descriptions found, for example, in novels and are then required to create a profile for a fictional person, focusing on their physical appearance. They should use a wide range of the previously introduced body type and features related terms (for example “slender”, “athletic”, “red-haired”, “freckled”, “graceful”, “muscular”, “petite”, “stocky”, “almond-shaped eyes”, “aquiline nose”, “defined jawline”, “curly hair”, “broad-shouldered”, etc.) to create a vivid and detailed description. Such exercises could also be used for discussing: the etymology of certain terms, expressions that include body parts as well as the difference between pejorative physical description terms and neutral/positive ones and the importance of using respectful and inclusive language when describing people's bodies.

Activity 4: Architecture vocabulary

The short story under discussion includes details like “terracotta tiles”, “wrought iron scrollwork”, “spot-lit”, “columns”, “marble”. Hence EFL instructors could also introduce words or phrases that describe architectural concepts including: structural elements (for instance “foundation”, “beam”, “arch”, “partition”, “ceiling”, “platform”, etc.), spatial concepts (such as “chamber”, “enclosure”, “corridor”, “façade”, “grounds”, etc.), design and style terms (for example “layout”, “view”, “art nouveau”, “brutalist”, “ancient”, “gothic”,

"ribbed vault", "ornate", etc.), types of buildings/structures and their functions ("viaduct", "auditorium", "dwelling", "church", "dome", etc.), materials and techniques ("concrete", "windowpane", "masonry", "steel", "glazing", etc.). The exercises devised including such terms can also have a cultural component, referring to British landmarks (such as St. Paul's Cathedral, The Tower of London, The Houses of Parliament, Stonehenge, Buckingham Palace, The Roman Baths, The Shard, etc.).

3.2 Speaking exercises

Apart from the matters discussed throughout the present article, exercises meant to engage the students in oral communication can be connected to the following topics also introduced in *Winter Break:* personal taxi rides/ride sharing experiences, gatherings that feature the use of placards (like protests, demonstrations, concerts, etc.), the English school system (private vs. public, levels, etc.), airport etiquette.

The students can be divided into groups, each of which would be assigned one of the topics with an allocated time for discussion. The key ideas would then be shared and discussed with the entire body of students.

3.3. Writing activities

As described in Porumbeanu (2024), Winter Break can be used as a starting point for essay writing:

"The students were required to discuss the selected text or an element from said text in connection to two ither items of their choice, which could be songs, films, paintings, books, sculptures, or related to architecture, design, graffiti work, video games, etc. For example, the taxi driver in *Winter Break* could be discussed together with Robert De Niro's character in the film *Taxi Driver* and to a song like *Mr. Cab Driver* by Lenny Kravitz. Even the most sceptical or reluctant students produced beautiful examples of how the arts can offer rich material for discussion." (Porumbeanu 2024: 1064)

To cultivate imaginative expression, students could be required to write either an alternative ending or a continuation of the story. The resulting texts could be read in class. The students would not only practice their writing skills but would also benefit from sharing their views with respect to how they imagine the remaining part of the holiday to proceed or how the relationship would be affected by the events that took place during this winter break.

The activities presented in this section, encompassing vocabulary enrichment, oral discourse and written composition, provide students with a holistic learning experience, enabling them to not only engage with the text on multiple levels, but also to solidify their language proficiency.

4. Conclusions

It was shown throughout the paper that Hilary Mantel's text presents a nuanced exploration of a long-term relationship and the impact of unforeseen events revealing the complexities of human interaction. Moreover, as presented in section 3, the narrative extends beyond its literary merits, serving as a valuable resource for EFL learners. The rich vocabulary employed by the writer as well as the diverse topics either addressed directly or implied provide a fertile ground for language learning. By engaging with this text, students not only hone their language skills, but also gain valuable insights into interpersonal dynamics. *Winter Break* is thus a powerful tool for both language and personal growth.

BIBLIOGRAPHY

1. Cole, Jo (2018). *Venus and Mars on a Winter Break*, https://www.thresholdsarchive.org.uk/venus-and-mars-on-a-winter-break/
2. GM. - https://www.greekmythology.com/Myths/The_Myths/Solon_and_Croesus/
3. GWM - https://www.gilliamwritersgroup.com/blog/below-the-surface-hemingways-iceberg-theory-and-its-implications-for-modern-writingwmjjd
4. Herodotus (2004). *The Histories*. G.C. Macaulay (translator). New York: Barnes and Noble Classics
5. Herodotus (1920), *The Histories*, with an English translation by A. D. Godley. Cambridge. Harvard University Press.
6. Mantel, Hilary. (2010). Winter Break. *The Guardian*. https://www.theguardian.com/books/2010/dec/04/winter-break-hilary-mantel-shortstory
7. Mantel, Hilary. (2011). Winter Break. in *Best British Short Stories 2011*. Nicholas Royle (ed.). London: Salt Publishing
8. Porumbeanu, Andra Irina (2024). "The play within: on immersion and drama in the study of EFL" in *Journal of Romanian Literary Studies* No. 39 Publishing House: Editura Arhipelag XXI, pg. 1062-1066 https://asociatia-alpha.ro/jrls/39-2024-Jrls-a.pdf

BINDING AND RECIPROCITY IN ROMANIAN LANGUAGE

Ana-Maria Popa
Assist. Prof., PhD, "Ovidius" University of Constanţa

Abstract: The purpose of this article is twofold: (a) to provide a detailed analysis of reciprocal constructions from the perspective of the theory of anaphoric dependencies in contemporary Romanian language and (b) to examine the implications of these analyzes for the refinement of this typology. All languages have several strategies at their disposal to express reciprocity, which can often be combined, but can also contrast and differ in their interpretation. Combinations of quantifiers, another important source for the development of reciprocal markers, show considerable variation across languages. Our typological approach offers some new insights into the analysis of reciprocal constructions in contemporary Romanian language.

Keywords: reciprocal, binding, anaphora, co-indexing, redundancy.

GB, Guvernare și Legare (engl. Government and Binding), este o variantă a gramaticii generative formulată de Noam Chomsky după 1980. Teoria Legării / Dependențelor anaforice (engl. Binding Theory; fr. La Theory du Liage) se construiește procurând principiile de legare sintactică și semantică a componentelor nonreferențiale.

În GB (Chomsky 1981), anafora reciprocă este definită drept o specie de anaforă care, alături de cea reflexivă, se caracterizează prin fenomenul legării, deci al existenței unui antecedent în limitele aceleiași propoziții; este legată de categoria ei de guvernare (ex. rom. *Concurenții*$_i$ *se*$_i$ *aplaudă* [*unii pe alții*]$_i$; engl. [*The members of the band*]$_i$ *admire* [*each other*]$_i$).

Anafora (engl. *anaphor*), în gramatica GB, primește o accepție mai restrânsă și mai tehnică în raport cu sensul general, „referindu-se doar la expresiile nominale legate în categoria lor guvernantă (conform Condiției de Legare A), spre deosebire de pronominale, care sunt libere în categoria lor guvernantă (Condiția de Legare B)" (DTG *s.v. anaforă*). Deosebirea are la bază clasificarea în trei clase a expresiilor nominale: anafore pronominale și nominale referențiale.

Anafora, în accepția GB, păstrează din accepția clasică trăsătura lipsei de referință proprie, fiind obligată să-și procure referința, prin legare, de la un nominal referențial (antecedent), coreferențialitatea cu antecedentul fiind marcată în descrierea gramaticală prin coindexare. La accepția clasică se adaugă o condiție tehnică a domeniului de legare, al cărei rol este de restrângere, pe baze sintactice (prin relațiile de guvernare), a domeniului în care anafora și antecedentul pot fi legate și, implicit, de delimitare față de clasa pronominalelor.

Teoria Legării formulează trei principii de legare, diferențiind comportamentul celor trei categorii nominale distincte (DTG *s.v. legare*) stabilite de N. Chomsky:

(i) o *anaforă* este legată în *categoria sa de guvernare*; prin categorie de guvernare se înțelege domeniul minim de legare a anaforei și a antecedentului ei, amândouă trebuind să apară în limitele aceleiași propoziții, care să conțină guvernorul (deci predicatul), guvernatul (deci complementul) și un subiect accesibil;
(ii) *un pronominal* este liber în liber în categoria sa de guvernare;
(iii) un *nume referențial* este complet liber, fără nicio constrângere de legare.

În gramaticile generative timpurii, reciproce precum engl. *each other* au fost discutate în comparație cu marcatori precum *–self*, termeni incluși în noțiunea de anaforic (Chomsky 1981, 1986). Teoria Legării a cunoscut numeroase revizuiri și completări, cea mai cunoscută fiind abordarea modulară („modular approach") dezvoltată de Reinhart și Reuland (1993, 2001). Reuland are în vedere două abordări sintactice și semantice de analiză ale reciprocității:

una ca „two place predicates" (Dalrymple *et al.* 1998) sau expresii complexe care implică mișcarea, „movement". Analizele oferite de aceștia dovedesc faptul că există moduri diferite de a modela codarea reciprocității la nivel semantic sau sintactic.

Pornind de la studiile semnate de Langendoen (1978), Lichtenberk (1985) și Dalrymple (1998), modalitățile de diferențiere a reciprocității sunt sintetizate de König (2011) în următoarele subclase:

- *strong reciprocity* (reciprocitate forte): *People in this house know each other* (Oamenii din această casă se cunosc);
- *weak reciprocity* (reciprocitate slabă): *The students steared at each other* (Studenții s-au uitat insistent unii la alții);
- *pairwise reciprocity* (reciprocitate în perechi): *People at the party were married to each other* (Oamenii de la petrecere erau căsătoriți);
- *intermediate, chained reciprocity* (intermediară, în lanț): *The actors followed each other onto the stage* (Actorii s-au urmat unul pe celălalt pe scenă);
- *melee* (corp la corp): *The dogs bit each other* (Câinii s-au mușcat între ei / unul pe altul);
- *intermediate alternative reciprocity: They stacked tables on top of each other to get to the window* (Au stivuit mesele una peste alta pentru a ajunge la fereastră).

Kemmer include în rândul reciprocității intrinsece, *naturally reciprocal events*, structurile în cadrul cărora este foarte greu de făcut o apreciere cu privire la modul în care acțiunea se desfășoară: „Naturally reciprocal events are characterized by a low degree of distinguishability of the two events that constitute the relations between the participants"(1993 112). În perechile a și b, Kemmer distinge acțiuni distincte ale verbului *to kiss* (Kemmer, 1993 111):

a. *John and Mary kissed each other.*
   (John și Mary s-au sărutat unul pe celălalt)
b. *John and Mary kissed.*
   (John și Mary s-au sărutat).

În enunțul a) sunt exprimate două acțiuni separate (*John a sărutat-o pe Mary* și *Mary l-a sărutat pe John*), în vreme ce în b) se evidențiază o singură acțiune: „almost certanly only one kiss involved; the kissing actions of the two participants are simultaneous and virtually indistiguishable" (Kemmer 111).

Dimitriadis (2004) folosește termenul *irreducibly symmetric event* pentru tipul a) în cadrul căruia actanții participă la acțiune în egală măsură: „expressing a binary relationship whose participants have necessarily identical participation".

De exemplu, în fraza *Directorul$_j$ crede că angajații$_j$ lui$_i$ nu se ajută destul (unul pe altul)$_j$,* reciprocele *se* și *unul pe altul* sunt anafore, fiind legate de nominalul referențial angajații în limitele aceleiași propoziții, în vreme ce nominalul *lui* nu are trăsăturile unei anafore, ci ale unui pronume, fiind liber în limitele aceleiași propoziții, este coindexat cu nominalul *directorul*, aparținând altei propoziții. Identificarea relației de coreferențialitate este determinată strict gramatical în cazul anaforei, în timp ce pentru pronominale intervin factori contextuali, referința fiind, în grade diferite, ambiguă.

În GB, lanțul anaforic desemnează legarea la distanță, prin coindexare, a unui component nonreferențial de unul referențial, în scopul interpretării semantice a celui dintâi, adică al procurării referinței prin transmiterea referinței de la celălalt. Se creează un lanț ori de câte ori în configurațiile sintactice apar elemente nonreferențiale și categorii vide, și anume:

i) lanțul reprezentând legarea la distanță, în limitele categoriei de guvernare, a anaforelor reflexive și reciproce de antecedent; de exemplu, lanțul [*Irina*$_i$; *se*$_i$; *pe sine*$_i$] din construcția: *Irina se învinovățește pe sine*;
ii) lanțul reprezentând legarea la distanță, dar nu în limitele categoriei de guvernare, a pronominalelor (substitutele pronominale, adjectivale și adverbiale) de antecedent; de exemplu, lanțul [*Maria*$_i$; *ei*$_i$] din construcția *Maria a discutat cu profesorii ei* sau

lanțul [*la bibliotecă*$_i$; *acolo*$_i$] din construcția: *Am fost la bibliotecă și de acolo, la film*;

iii) lanțul care leagă la distanță, în limbile în care există fenomenul dublării clitice, cliticul și complementul corespunzător, componenți care au aceeași funcție, ca urmare a caracteristicii cliticului de a absorbi cazul și rolul tematic de la verb, precum complementul său; de exemplu, lanțul [*îl*$_i$; *pe vecin*$_i$] din construcția: *îl întreb pe vecin*;

iv) lanțul care leagă la distanță categoria vidă PRO de un component referențial, legătură care asigură, prin fenomenul de control, referința subiectului nelexicalizat din completivă; de exemplu, lanțul [*Profesorul*$_i$; *PRO*$_i$] din construcția: *Profesorul a început [să explice PRO*$_i$*]*;

v) lanțul care leagă la distanță categoria deplasată α de urma (*trace*) sa (marcată t), legătură care asigură, în S-Structură, reprezentarea sintactico-semantică a componentului deplasat, căci urma îi transmite cazul și rolul tematic; de exemplu, lanțul [Pe cine$_i$ ... **t**$_i$] din construcțiile [***Pe cine***$_i$ *a lovit Matei* **t**$_i$*?,* **Pe cine** crezi că a lovit Matei **t**$_i$?].

Reciprocizarea este definită drept tip special de pronominalizare, al cărui rezultat este apariția mărcii reciproce, fie, ca în română și franceză, unde cliticul reflexiv este dublat facultativ de o grupare pronominală (rom. *Ei se jignesc **unul pe altul***; fr. *Ils se frappent l'un l'autre*), fie, ca în engleză, unde apare numai gruparea pronominală (*They love **each other***) (DTG *sv. reciprocizare*).

În gramatica generativă, varianta generativ-transformațională, desemnează o transformare obligatorie, anunțată din bază / structura de adâncime de prezența simbolului [Reciproc], transformare constând în comprimarea într-o singură propoziție a două propoziții coordonate care conțin nominale coreferențiale, dar așezate în poziții sintactice inversate: *Maria o ajută pe Ioana* și *Ioana o ajută pe Irina => Maria și Irina se ajută* (*una pe cealaltă*).

Coindexarea este o procedură constând în atribuirea aceluiași indice (*i* sau *j*) unui substitut și antecedentului său pentru a marca, în plan metalingvistic, componentul care asigură referința substitutului, și, mai general, constând în atribuirea aceluiași indice la două componente dintr-un enunț (DTG *s.v. coindexare*). În GB, coindexarea se utilizează pentru componentele lipsite de referință, care, prin marcare cu același indice, își procură referința de la un termen referențial; în cazul deplasărilor, asigură interpretarea sintactico-semantică a componentului depasat.

În GB orice G(rup)N(ominal) este prevăzut cu un indice referențial (*i, j, k*), procedeu esențial pentru Teoria Legării și cea a controlului.

Sunt legate prin coindexare anaforele (reflexive și reciproce) și nominalul subiect (ex. *Maria*$_i$ *se*$_i$ *apără*; *Maria*$_i$ *își*$_i$ *cumpără caiete*).

În privința strategiilor pentru marcarea semnificației reciproce, în lucrarea *Gramatica limbii române altfel* (2021), în capitolul „Construcțiile reciproce”(2021 180), autoarea Andra Vasilescu (180-183) semnalează că româna recurge la cinci modalități[1] dintre strategiile disponibile în limbile lumii (Nadjalov 2007) pentru marcarea semnificației reciproce: 1) strategia lexicală; 2) strategia verbală iconică; 3) strategia cu clitic reflexiv; 4) strategia cu pronume reciproce; 5) strategia redundantă, cu clitic reflexiv și pronume reciproc (Pană Dindelegan 1999: 97-100; 2008: 157-159; Vasilescu 2007: 221-227).

[1] În latina clasică și latina târzie se foloseau aceleași cinci strategii (Nedjalkov 2007: 602-604), transmise și românei vechi.

1) **Reciprocele lexicale**

Haspelmath afirmă că toate limbile deţin în lexic cuvinte care denotă, la nivel semantic, o configuraţie mutuală, fără a fi necesară o construcţie gramaticală specială, precum: „a. **verbs of competition**: *fight, quarrel, negotiate, argue*; b. **verbs of joint action**: *communicate, play chess, consult*; c. **verbs of connecting**: *combine, unite, acquaint, compare, mix*; d. **verbs of dividing**: *separate, distinguish*; e. **predicates of (non-)identity**: *same, similar, different, match*; f. **relationship nouns**: *friend, collegue, compatriot, cousin*" (Haspelmath 19), considerate predicate alelice, *allelic predicates* (gr. allēlo – „fiecare, mutual"). Limba română dispune de mijloace lexicale variate în exprimarea reciprocităţii lexicale realizate prin verbe, adjective, adverbe şi substantive.

1.1. Verbe reciproce

Unele verbe sunt inerent reciproce[2] datorită sensului implicat de predicaţia simetrică, cu argumente în poziţia sintactică de subiect, complement direct sau subiect multiplu. Cele două tipuri sintactice se corelează cu diferenţe de perspectivă: o perspectivă dinspre subiect spre complement şi o perspectivă echidistantă.

Unele verbe inerent reflexive sunt marcate de formanţi reflexivi obligatorii, care nu au nicio contribuţie semantică în cadrul relaţiei reciproce.

Din punctul de vedere al modalităţii de generare, construcţiile verbale reciproce se subîmpart în trei categorii:

- construcţii verbale, reflexive sau nonreflexive, a căror structură de bază conţine un verb caracterizat prin trăsătura sintactică [+ [GN_1 — *cu* ⌒ GN_2] ⌒ Coord ⌒ [GN_2 — cu ⌒ GN_1]] şi prin marca semantică [+ Reciprocitate] (Pană Dindelegan, 1974 96), de tipul: *Ion şi Gheorghe se sfădesc* sau *Ion se sfădeşte cu Gheorghe*; *Ion şi Gheorghe seamănă*; *Ion seamănă cu Gheorghe*;
- construcţii verbale, reflexive sau nereflexive, a căror structură de bază cuprinde un verb caracterizat prin [- [GN_1 — *cu* ⌒ GN_2] ⌒ Coord ⌒ [GN_2 — cu ⌒ GN_1]] şi [- Reciprocitate] (Pană Dindelegan, 1974 95), de tipul: *Ion şi Gheorghe depind unul de altul*; *Ion şi Gheorghe au sărit unul asupra altuia*; *Ion şi Gheorge se bizuie unul pe altul*;
- construcţii verbale reflexive a căror structură de bază cuprinde un verb definit prin [- [GN_1 — *cu* ⌒ GN_2] ⌒ Coord ⌒ [GN_2 — cu ⌒ GN_1]] şi [- Reciprocitate] care se caracterizează prin ocurenţa obligatorie a unui reflexiv, purtător al valorii de reciprocitate(Pană Dindelegan 1974 97), de tipul: *Ion şi Gheorge se salută* sau *Ion se salută cu Gheorghe, Ion şi Gheorghe îşi zâmbesc*.

Aşadar, reciprocitatea este o trăsătură a verbelor „simetrice":

a) reflexive, cu formant obligatoriu (*a se asemăna cu, a se alia cu, a se căsători cu, a se certa cu, a se ciorovăi cu, a se ciondăni cu, a se cununa cu, a se socoti cu, a se sfădi cu, a se solidariza cu, a se potrivi cu, a se înrudi cu, a se învecina cu etc.*):
   X **se aseamănă** cu Y; X şi Y **se aseamănă**
   X **se înrudeşte** cu Y; X şi Y **se înrudesc**.
   X **se căsătoreşte** cu Y; X şi Y **se căsătoresc**.
b) nereflexive, care selectează obligatoriu prepoziţia *cu* (*a coexista cu, a coincide cu, a colabora cu, a comunica cu, a rima cu, a contrasta cu, a convieţui cu* etc.)
   X **seamănă** cu Y; X şi Y **seamănă**.
   X coexistă cu Y**; X** şi Y **coexistă**.

[2] Dintre formele nonfinite, doar infinitivul şi gerunziul pot exprima semnificaţia reciprocă.

1.2.Adjective / adverbe / substantive reciproce

O serie de predicate simetrice prezintă situații simetrice sau acțiuni realizate în comun fără a recurge la mijloace gramaticale și se exprimă prin adjective, adverbe și substantive care au particularitatea sintactică de „predicate biactanțiale simetrice sau mezosimetrice" (GALR II 168). Spre deosebire de construcțiile reciproce verbale, cele de tip adjectival, adverbial sau substantival pot dobândi autonomie enunțiativă numai în condiția specifică de atașare a unui „operator verbal exterior predicatului semantic, de tip copulativ" (GALR II 168): *Acțiunea X este **concomitentă** cu acțiunea Y., Constanța este **aproape** de Tulcea., Ion este **frate** cu Ilie*.

1.2.1. Îndeplinesc calitatea de **adjective intrinsec reciproce** adjective variate ca vechime, etimologie și utilizare. Unele aparțin terminologiilor speciale (matematică: *perpendicular, tangent, echivalent, egal, paralel,* c*ongruent*; lingvistică: *antonim, sinonim, omonim, antonimic*); unele sunt de origine verbală (*înfrățit*, *înrudit*), provenind de la verbe ele însele inerent reciproce (*înrudit, învecinat, înfrățit, aliat, căsătorit*). Unele sunt compuse neologice (analizabile sau neanalizabile în interiorul limbii române) cu variantele prefixale *co-*, *con-*, purtătoare ele însele ale valorii de reciprocitate.

Sintactic, aceste adjective au fie regim de dativ (*X contrar/ opus **lui Y***), fie regim prepozițional, construindu-se frecvent cu prepoziția ***cu*** (*sinonim **cu**, identic **cu**, incompatibil **cu***), mai rar, cu prepoziția ***de*** (*diferit **de***). Unele adjective apar cu regim dublu: *soluție **complementară cu cea** propusă anterior* / ***complementară celei** propuse anterior*.

1.2.2. Construcțiile cu **adjective contextual reciproce** se organizează în jurul unor adjective care nu conțin în matricea lor semantică trăsătura reciprocității. Adjective precum: *atent, brutal, dator, devotat, drag, gelos, grijuliu, invidios, ironic, înțelegător, politicos, prietenos, sarcastic, sătul* etc., deși suportă câte două argumente cu trăsătura [+ Uman], sunt predicate semantice mezosimetrice, admițând, de la un context la altul, fie construcții nonreciproce (a), fie construcții reciproce (b):

a) Ion este dator lui Gheorghe. / *~ este invidios pe Gheorghe*. / *~ este atent cu Gheorghe*. / *~ este sătul de Gheorghe*.;

b) *Verii sunt datori unul altuia*. / *~ sunt invidioși unul pe altul*. / *~ sunt atenți unul cu altul*. /*~ sunt sătui unul de altul*.

1.2.3. Adverbele inerent reciproce au trăsătura reciprocității conținută în matricea lor semantică (*aidoma, asemenea, alături, aproape, alături*):

*Mama și fiica sunt **aidoma**./ sunt **asemenea**.,* paralel cu *Fiica este **asemenea** / **aidoma** mamei*.

*Terenurile noastre sunt **alături** / **aproape (una de alta)**.,* paralel cu *Terenul meu este **alături** / **aproape** de a lui*.

În construcțiile cu subiectul la singular, este posibilă neexprimarea celui de al doilea argument în condițiile recuperării sale contextuale: *Eu locuiesc la colț. Mama, **alături Ø***. [**de mine**].

1.2.4. Există și adverbe care nu satisfac niciuna dintre construcții, apariția lor ca predicate reciproce fiind imposibilă:

*Apartamentul meu este **sus** / **jos** în raport cu al lui*., dar *Camerele noastre sunt sus / jos una față de alta.;

Nunta lui Ion este înainte de cea a lui Gheorghe., dar **Nunțile lor sunt înainte una față de alta*.

1.2.5. Substantivele inerent reciproce / simetrice fac parte din clasa celor „relaționale, desemnând relații de rudenie, relații interumane, socioprofesionale, de vecinătate, proximitate" (GALR II 170). Substantive ca *rudă, văr, cumnat, coleg, prieten, tovarăș* [„asociat, părtaș!] satisfac condițiile de „predicate simetrice" (GALR II 170):

- obligativitatea actualizării celui de-al doilea nume:

Matei este vărul / colegul / prietenul lui Bogdan și *Bogdan este vărul / colegul / prietenul lui Matei*. (*Matei este văr/coleg/prieten)
- acceptă așezarea celui de-al doilea argument:

a) în poziție prepozițională: *Matei este văr / coleg / prieten cu Bogdan* și *Bogdan este văr / coleg / prieten cu Matei*.

b) ca dativ adnominal, mai rar: *Matei este văr / coleg / prieten lui Bogdan* și *Bogdan este văr / coleg / prieten cu lui Matei*.

c) ca subiect multiplu sau cu formă de plural: *Matei și Bogdan / Băieții /Ei sunt veri / colegi / prieteni*.

1.2.6. Unele substantive „de relație" apar cu semnificație **contextual reciprocă** atunci când, în proximitatea unui copulativ, este posibilă și construcția cu un clitic reciproc (GALR II 171):

*Ion și Gheorghe, **dușmani** de moarte [**unul altuia**], nu suportă să-și vorbească.*
dar *Ion și Gheorghe **își** sunt **dușmani** de moarte [unul altuia].*

2) Reciprocele iconice

Construcțiile reciproce alcătuite din două propoziții coordonate (același verb și aceleași două nominale plasate în poziții sintactice simetrice) reprezintă o posibilitate de actualizare neeconomică, de aceea puțin frecventă, la care se poate însă recurge pentru a aduce, pe rând, în prim plan, fiecare dintre cei doi actori care iau parte la eveniment sau pentru a evidenția diferențe minime între adjuncți. Cea de a doua propoziție poate fi redusă la o anaforă adverbială (*și invers, și viceversa*):

Ion îl salută pe Gheorghe și *Gheorghe îl salută pe Ion*.
Maria îi face cadouri Anei, iar Ana, la rândul ei, îi face cadouri Mariei.
Părinții se bazează uneori pe copii, dar copiii se bazează mereu pe părinți.
Ion îl salută pe Gheorge și invers / viceversa.

3) Strategia cu clitic reflexiv

Cea mai frecventă strategie de exprimare a reciprocului în română este cu clitic reflexiv de acuzativ sau dativ. Cliticul este invariabil ca formă și funcționează ca anaforă sintactică. Cliticul de acuzativ apare atunci când argumentele verbului ocupă alternativ și simetric pozițiile de subiect și complement direct; cliticul în dativ apare când argumentele verbului ocupă alternativ și simetric pozițiile de subiect și complement indirect sau complement posesiv. Structurile din A indică reciprocitatea dintre actanți conceptualizată individual, în timp ce structurile din B indică reciprocitatea în cadrul grupului.

A	***B***
*Ion$_i$ și Gheorge$_j$ **se**$_{i+j}$ privesc.*	*Ei$_{i+j}$/pro$_{i+j}$ **se**$_{i+j}$ privesc.*
*Ana$_i$ și Maria$_j$ **își**$_{i+j}$ cumpără cadouri.*	*Ele$_{i+j}$/pro$_{i+j}$ **își**$_{i+j}$ cumpără cadouri.*
*Ion$_i$ și Gheorghe$_j$ **își**$_{i+j}$ citesc cărțile.*	*Ei$_{i+j}$/pro$_{i+j}$ **își**$_{i+j}$ citesc cărțile.*

Aceste structuri sunt ambigue între o citire reflexivă pură („ele însele"/„ei înșiși") și o citire reciprocă peste care se suprapune semnificația reflexivă („ei înșiși și unul pe celălalt"). Dezambiguizarea se face contextual.

Verbele cu statut sintactic dublu, adică tranzitiv și intranzitiv (*a saluta pe / a se saluta cu*) cunosc două strategii de exprimare a reciprocității: verbul tranzitiv actualizează strategia cu clitic reflexiv în poziția complementului direct, iar verbul intranzitiv actualizează strategia lexicală, în care cliticul reflexiv are statutul de formant obligatoriu, fără a contribui la semnificația reciprocă:

Ion$_i$ și Gheorghe$_j$/ei$_{i+j}$/pro$_{i+j}$ se$_{i+j}$ salută.

Ion$_i$/El$_i$/pro$_i$ se$_i$ salută cu Maria$_j$/ea$_j$.

4) Strategia cu pronume reciproc

Semantic, reciprocul reflectă o relație simetrică între participanții la acțiunea descrisă de verb și își procură referința prin mecanisme anaforice, de la subiectul multimplu sau exprimat prin nominal la plural. La rândul său, subiectul cumulează referința participanților la acțiunea verbală din structura de bază: subiect și complement direct sau subiect și cumplement indirect.

Specificul reciprocului față de reflexiv constă în ocurența sa într-o structură reorganizată sintactic. Spre deosebire de reflexivizare, care nu determină modificarea tiparului sintactic primar, reciprocizarea modifică structura primară:

Ac: *Ion$_i$ se$_i$ laudă (pe sine)$_i$; Ion$_i$ se$_i$ întreabă (pe sine)$_i$.*

D: *Maria$_i$ își$_i$ impută (sieși)$_i$ cele întâmplate; Maria$_i$ își$_i$ prepară o cafea.*

Ac: *[Ion$_i$ și Vasile$_j$]$_{S\ multiplu}$ se$_{i+j}$ urăsc unul$_{i/j}$ pe altul$_{j/i}$.*

- P$_1$: *[Ion$_i$ îl urăște pe Vasile$_j$]*
- P$_2$: *[Vasile$_j$ îl urăște pe Ion$_i$]*

D: *Ilie$_i$ și George$_j$ își$_{i+j}$ trimit zilnic mesaje (unul$_{i/j}$ altuia$_{j/i}$).*

- P$_1$: *[Ilie$_i$ îi trimite mesaje lui George$_j$]*
- P$_2$: *[George$_j$ îi trimite mesaje lui Ilie$_i$]*

În reflexivizare, se păstrează intactă structura matricială a verbului (V + S + CD) / (V + S+ CI), în vreme ce, în reciprocizare intervine reorganizarea reciprocă, al cărei efect este modificarea structurii de bază și două propoziții devin una singură. Cele două propoziții coordonate, P$_1$ și P$_2$, sunt structurate simetric, conținând același verb bivalent și aceleași nominale, și se deosebesc între ele doar prin ordinea complementelor: complementul direct sau complementul indirect din din P$_1$ ocupă poziția de subiect în P$_2$ și, invers, S din P$_1$ ocupă poziția complement direct sau complement indirect în P$_2$. Cele două principale se comprimă într-una singură prin coordonarea celor două subiecte din P$_1$ și P$_2$ (sau înlocuite cu un subiect exprimat prin nominal la plural) și prin suprimarea verbului din P$_2$. Drept consecință a reorganizării reciproce, verbul trece la plural și apare un clitic reciproc, simplu sau dublat emfatic sau cu rol dezambiguizator printr-un grup pronominal reciproc.

Limba română dispune de mai multe pronume reciproce cu structura unor sintagme alcătuite din două pronume nehotărâte, de tipul *unul pe altul, unul altuia, fiecare pe fiecare,* sau dintr-o prepoziție și un pronume personal (*între noi / voi / ei / ele*) sau prin adverbul *reciproc*, care dezambiguizează construcția.

Locuțiunile pronominale reciproce nu acceptă modificări de topică și păstrează caracteristicile gramaticale impuse de verbul-centru din structura de bază (restricțiile de prepoziție, de caz) sau caracteristicile gramaticale (gen, număr) ale nominalelor pe care le reiau anaforic.

Strategia cu reciproc obligatoriu (*unul ... altul*) se actualizează când actanții implicați într-o predicație simetrică sunt distribuiți în pozițiile sintactice de subiect și, respectiv, de complement prepozițional obligatoriu.

În structura acestor construcții reciproce intră verbe construite cu prepoziție obligatorie, dintre care unele sunt inerent reflexive (*a se baza pe*), altele nereflexive (*a abuza de*):

Ion$_i$ și Gheorghe$_j$ / ei$_{i+j}$ / pro$_{i+j}$ se$_{i+j}$ bazează ***unul$_{i/j}$ pe altul$_{j/i}$.*** (**pe** este morfem de complement direct din structura de bază a enunțului).

Ion$_i$ / Gheorghe$_j$ / Ei$_{i+j}$ abuzează ***unul$_{i/j}$ de altul$_{j/i}$.*** (**de** este prepoziție impusă prin recțiune de centrul verbal din structura de bază a enunțului: P$_1$: [Ion$_i$ abuzează de Gheorghe$_j$] și P$_2$: [Gheorghe$_j$ abuzează de Ion$_i$].

Ei$_{i+j}$ admiră casa* ***unul$_{i/j}$ altuia$_{j/i}$.*

Ei$_{i+j}$ își$_{i+j}$ admiră casa ***unul$_{i/j}$ altuia$_{j/i}$*** .

Unul ... altul este cel mai întâlnit pronume reciproc și reprezintă termenul nemarcat. *Unul...celălalt* se folosește pentru grupuri de două elemente care se evidențiază reciproc. *Fiecare...fiecare* accentuează distributiv elementele din grupul subiectului. *Între noi / voi / ei / ele* se folosește pentru a accentua grupul din poziția subiect. Adverbele *reciproc* și *în parte* aduc în prim plan relația de reciprocitate, lăsând în fundal actanții implicați în relație.

Locuțiunea pronominală reciprocă *unul...altul* funcționează ca anaforă care își ia referința de la termenii subiectului multiplu/plural:

Ion$_i$ și Gheorghe$_j$ se$_{i+j}$ salută unul$_{i/j}$ pe altul$_{j/i}$.

Ion$_i$ și Maria$_j$ și$_{i+j}$-au zâmbit unul$_{i/j}$ altuia$_{j/i}$.

Deși tinde să funcționeze ca o unitate semantică, *unul...altul* prezintă flexiune internă. Pronumele indefinite din structură copiază trăsăturile de gen de la antecedenți, iar când între termenii relației reciproce apare diferență de gen, masculinul prevalează asupra femininului. Când între termenii relației apare diferență de număr, pluralul (inclusiv cel semantic) prevalează asupra singularului

Maria$_i$** și **Ana$_j$** se salută **una$_{i/j}$ pe alta$_{j/i}$.

Ion$_i$** și **Gheorghe$_j$** se salută **unul$_{i/j}$ pe altul$_{j/i}$.

Ion$_i$** și **Ana$_j$** se salută **unul$_{i/j}$ pe altul$_{j/i}$.

Antrenorul$_i$** și **echipa$_j$** se felicită **unii$_{i/j}$ pe alții$_{j/i}$.

De asemenea, pronumele reciproc reflectă cazul morfologic și prepozițiile obligatorii din structura bipropozițională corespunzătoare:

*Maria salută pe Ion și Ion salută pe Maria. > Maria și Ion se salută **unul pe altul**.*

*Maria îi face cadouri lui Gheorghe și Gheorghe îi face cadouri Mariei. > Gheorghe și Maria își fac cadouri **unul altuia**.*

În mod analog funcționează *unul ... celălalt* și *fiecare ... fiecare*; acesta din urmă este evitat când adverbul regizează un caz oblic la al doilea argument.

*În mijlocul altercației, s-au lovit **unul pe celălalt**.*

*Și-au spus **unul celuilalt** lucruri dureroase.*

Între noi / voi / ei / ele[3] este invariabil, reflectând doar persoana 1/2/3 plural, iar la persoana 3 și genul, neputând apărea în contextul unui verb cu regim prepozițional (*a se baza pe, a avea încredere în*). Adverbele *reciproc* și *în parte* sunt excluse în contextul verbelor care regizează o prepoziție obligatorie (*a se baza pe, a avea încredere în*).

Valoarea reciprocă se rezolvă cu ajutorul locuțiunilor pronominale reciproce :

Ion și Gheorghe *își^{Ci}* zâmbesc *unul altuia^{Ci}*.

Băieții *se^{Cd}* apără *unul pe altul / celălalt^{Cd}*.

Dacă subiectul are mai mult de trei membri, se folosește gruparea ***unul+prep.+ altul***. (GBLR 118):

*Ion, Gheorghe și Vasile sunt frați. Ei se ajută **unul pe altul**.*

Ion, Gheorghe și Vasile sunt frați. Ei se ajută unul pe celălalt.* (Greșit**)

Dacă sunt doi actanți, se folosește gruparea pronominală ***unul … celălalt***.

*Ion și Gheorghe sunt frați. Ei se ajută **unul pe celălalt**.*

Ion și Gheorghe sunt frați. Ei se ajută **unul pe altul.* (**Greșit**)

Ele *s^{Cd}*-au ascultat *fiecare pe fiecare^{Cd}*.

Locuțiunile pronominale reciproce funcționează ca mecanisme de dublare (emfatică) și ocupă aceeași poziție sintactică precum pronumele reflexiv-reciproc.

Forma componentelor reflectă cazul: acuzativ (*una **de** alta*, unul **cu** altul, *unul **despre** altul, unul **pentru** altul*) și dativ (unul *altuia*). Faptul că locuțiunile pronominale reciproce își schimbă forma după genul și numărul numelor substitute (*Ei depind unii de alții*; *Ele depind unele de altele*) evidențiază caracteristica de *substitut* a acestora.

[3] Expresiile din limba latină ***inter nos***, ***inter vos***, ***inter se*** exprimă reciprocitatea: *amamus inter nos* (noi ne iubim unii pe alții), *amatis inter vos* (voi vă iubiți între voi), *amant inter se* (se iubesc între ei – unii pe alții).

În funcție de construcția în care intră, locuțiunile pronominale reciproce au ocurență obligatorie sau facultativă, ultima cu rol de dezambiguizare sau de emfază.

5) Strategia bazată pe redundanță

Strategia bazată pe redundanță presupune coocurența unui clitic reflexiv și a unui pronume reciproc. Se folosește fie pentru dezambiguizare, atunci când este posibilă și o lecțiune reflexivă, fie pentru emfază, în condițiile în care se aduce în prim plan secvențialitatea acțiunii / procesului. De asemenea, se folosește în structuri cu verb copulativ urmat de un nume predicativ adjectival sau adverbial.

Pisicile$_{i+j}$ se$_{i+j}$ spală una$_{i/j}$ pe alta$_{j/i}$.
Băieții$_{i+j}$ se$_{i+j}$ salută unul$_{i/j}$ pe altul$_{j/i}$.
Băieții$_{i+j}$ își$_{i+j}$ sunt datori unul$_{i/j}$ celuilalt$_{j/i}$.
Băieții$_{i+j}$ își$_{i+j}$ sunt alături unul$_{i/j}$ altuia$_{j/i}$.

Concluzii

Analiza noastră a evidențiat faptul că reciprocitatea reflectă intersecția mai multor factori: complexitatea semantică și sintactică a construcțiilor reciproce, centralitatea lor față de unele puncte cheie ale teoretizării lingvistice (cum ar fi Condițiile de legare ale anaforelor în cadrul Teoriei GB). Sintetizând observațiile cu privire la construcțiile reciproce în gramatica limbii române, stabilim următoarele distincții: construcții reciproce ale structurii de adâncime și construcții reciproce ale structurii de suprafață; se disting două tipuri de adjective / adverbe / substantive reciproce: unele cu reciprocitate inerentă, matricială, iar altele cu reciprocitate dobândită, contextuală; verbe caracterizate semantic și sintactic prin trăsătura reciprocității, adică verbe caracterizate categorial prin [+ [GN_1 — *cu* ⌒GN_2] ⌒Coord ⌒[GN_2 — cu ⌒GN_1]] și care prezintă în configurația lor semantică trăsătura [+ Reciprocitate] și verbe caracterizate prin [- [GN_1 — *cu* ⌒ GN_2] ⌒ Coord ⌒ [GN_2 — cu ⌒ GN_1]] și [- Reciprocitate]. Locuțiunile pronominale reciproce sunt sintagme unitare, ca în toate limbile romanice (fr. *l'un l'autre,* it. *l'un l'altero*), alcătuite din două pronume indefinite care marchează explicit genul, numărul și cazul (pro)numelor cu care sunt coreferențiale. Aceștia sunt constituenți obligatorii sau opționali în structura propoziției, în funcție de poziția sintactică pe care o ocupă.

BIBLIOGRAPHY

1. Chomsky, Noam, 1981, *Lectures on Government and Binding*, Dordrecht: Foris.
2. Dalrymple, Mary *et al*., 1998, „Reciprocal expressions and the concept of reciprocity". *Linguistics and Philosophy* 21: 159-210.
3. Dimitriadis, Alexis, 2008, „Irreducible symmetry in reciprocal constructions", in König, Ekkehard & Gast, Volker (eds.) *Reciprocals and reflexives: Cross-linguistic and theoretical explorations.* Berlin: de Gruyter Mouton, 375-410.
4. Evans, Nicholas, 2008, „Reciprocal constructions: toward a structural typology", in König, Ekkehard & Gast, Volker (eds.) *Reciprocals and reflexives: Cross-linguistic and theoretical explorations.* Berlin: de Gruyter Mouton, 33-103.
5. Ekkehard, K., Kokutani, S., 2006, „Reciprocity", in *Linguistics* 44, 2: 271-302.
6. Evans, Nicholas, Alice Gaby, Stephen Levinson, Asifa Majid (eds.), 2011, *Reciprocals and Semantic Typology*, Amsterdam: Benjamins.
7. Frajzyngier, Zygmunt, Traci S. Curl (eds.), 1999, *Reciprocals: Forms and functions*, Amsterdam: Benjamins.
8. GALR. Academia Română, V. Guțu-Romalo (ed.) (2008 [2005]). *Gramatica limbii române*. I Cuvântul, II Enunțul. București: Editura Academiei Române.
9. GBLR. Pană Dindelegan, G. (ed.), 2010, *Gramatica de bază a limbii române*, București: Univers Enciclopedic Gold.
10. Haspelmath, Martin, 2007, „Further remarks on reciprocal constructions", in Nedjalov, Vladimir P. (ed.), *Reciprocal constructions*, Amsterdam: Benjamins, 1-30.
11. Kemmer, Suzanne, 1993, *The midle voice*, Amsterdam: Benjamins.
12. König, Ekkehard, 2011, „Reciprocals and semantic typology: some concluding remarks ", in Evans, Nicholas, Alice Gaby, Stephen Levinson, Asifa Majid (eds.), *Reciprocals and Semantic Typology*, Amsterdam: Benjamins, 329-340.
13. Langendoen, Terence, 1978, „The logic of reciprocity", in *Linguistic Inquiry* 9: 177-197.
14. Lichtenberk, Frantisek, 1985, „Multiple use of reciprocal situations", in *Australian Journal of Linguistics* 5: 19-41.
15. Pană Dindelegan, G., 1974, *Sintaxa transformațională a grupului verbal în limba română*, București: Editura Academiei Republicii Socialiste România.
16. Pană Dindelegan, G., 1999, *Sintaxa grupului verbal*, Brașov: Aula.
17. Pană Dindelegan, Gabriela (coord.), Rodica Zafiu, Adina Dragomirescu, Alexandru Nicolae, Adnana Boioc Apintei, 2023, *Dicționar de termeni gramaticali și concepte lingvistice conexe*, București: Editura Univers Enciclopedic Gold.
18. Pană Dindelegan, Gabriela (coord.), 2021, *O gramatică a limbii române altfel*, ed. Gabriela Pană Dindelegan, Martin Maiden, București: Editura Univers Enciclopedic Gold.
19. Vasilescu, 2007, „Reciprocul", în C. Stan, R. Zafiu și A. Nicolae (ed.), 221-227.

VALERIU ANANIA: HYMNS OF EMINESCU. HYMNIC SOUNDS

Emanuel-Daniel Sărmășan
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureș

Abstract: Although Mihai Eminescu was a particular case, Valeriu Anania paints through the word an ideal image of the original Evening Star situated in the proximity of a certain kind of hieraticism. Therefore, the picture like the time that stands still also decides to remain suspended or even stuck against the backdrop of the emergence of Eminescu. The great poet of the nation was unrecognizable in the tramways of Bucharest, a "personality" that is so habitual and certainly on which you would not give even two pennies, but his exegetical remembrance made him a saint, who placed creation above any sacrifice. In this context, Valeriu Anania did not set up, but offered to the reader a sacralized figure of Eminescu.

Keywords: Hymns, Sonnets, Evening Star, The Hyperion hypothesis, anonymous infant

The last voice or "aperture to Heaven" as the literary critic and philologist Iulian Boldea called it was to record another moment of appearance, unfortunately the last in lyrics, signed by the Orthodox cleric Bartolomeu Valeriu Anania. Although many modern chroniclers wished that his last creation in lyrics would represent the lion's cry of Transylvania, this did not happen because the writer from Valcea preferred a uniform, balanced outcome on the Romanian lyrical stage.

The understanding of Mihai Eminescu's character was in the poet's case a miracle that demands to be glorified from one end to the other – perhaps not without coincidence, the two creations of Valeriu Anania and Mihai Eminescu came together to make both like bread and wine. The sequence of symphonic cadences and elements propels the author of the Evening Star to a wholly original disposition.

Although Mihai Eminescu was a particular case, Valeriu Anania paints through the Word an ideal image of the original Evening Star situated in the proximity of a certain kind of hieraticism. Therefore, the picture like the time that stands still also decides to remain suspended or even stuck against the backdrop of the emergence of Eminescu. The great poet of the nation was unrecognizable in the tramways of Bucharest, a "personality" that is so habitual and certainly on which you would not give even two pennies, but his exegetical remembrance made him a saint, who placed creation above any sacrifice. In this context, Valeriu Anania did not set up, but offered to the reader a sacralized figure of Eminescu. Will we ever know how many faces or voices are hidden by the civilian identity of Mihai Eminescu? Valeriu Anania has succeeded in making that sound of the identity ego polyphonic, once again from the perspective of his own identity.

The image of an erotic Evening Star is rejected here instead of the Demiurge, a profound moment, which presupposes a kind of creative elevation. The sleeplessness went on to create among the most powerful shivers of launching the ultimate flight into verse. The poem entitled Hymns of Eminescu left this three-dimensional side to one side for a moment, and in the nineteen songs the Hyperion hypothesis predominated, the one that anticipates the mystical coming of age, that Christic age, and Hyperion remains a genius closer to humanity and to existentialism – so visible and bright from the first passage:

'The wonder of the whole world is in your mirror's eyes./ Mysteries come out of the stained-glass windows and blossom in the sun./ At the end of the beginning, the earth's heavens/ Ignites swarms of plagues when your dream hums/ Empires of silence from which songs grow:/

Rejoice in the fullness of the thought just born/ Rejoice in the sleep in which the mountains beat in their heads/ Rejoice in the evening horn when the sparrows bow in the wilderness/ Rejoice in the lake's embrace with the moon's ray/ Rejoice in the one who does not know the right time where it strikes/ Rejoice in the longing for the Lord!"[1]

The founder of the *School of Paltiniș*, Constantin Noica, a long-standing thinker of Romanian and patriarchal philosophy alike, was certainly not asking himself this question in vain: Why has there been "too much talk about longing in Romania?"[2]

Valeriu Anania has simply traced this permeable link between desire and nothingness. Of course, the exegesis again does not remain anchored in a minimal exposition, but turns its eye to "the anguish assailed by something that does not exist. We miss something or someone when there is nothing of its presence that can be designated. We miss the presence become absence; the being absorbed into nothingness."[3]

The cohesive writing needed only a little sixteen years of noticeable qualitative improvement, thus improving the coherence of the vision of the Hierarch of Valcea. The national poet even represents a lack itself, for the Sage's permanentization that tends to bring into question nothing but silence, for the utterance itself that constitutes a being outside the sphere and anonymity, that is to say, an *anonymous non-entity*.

Once out of this "non-entity", Eminescu plays the role of a natural revelation, managing to imprint a soteriological meaning on the transitory existence of the spirit. It should also be understood here that Eminescu does not represent an individual myth, but that it monopolizes and drags along with it an entire homogeneous collectivity. The aspect of theogony and theologizing is continuous right up to the last poem by the writer, uninterrupted and once again proving its prophetic function. Mihai Eminescu was not only a part of this artificial emulation – in fact, the whole nation managed to save itself intellectually and scripturally through pastoral work – a work close to the Savior's mystical energy: "You were then the child with the flying eyelashes/ Amazed at how many can descend from dreams into the world./ With you entered your being and your writhing forehead/ The blood-nets of ages long behind./ The echoes of flesh with the soul in the twist/ Today change their faces into one truth./ Who could deny that in your deep eyes/ The resurrection of springs from the rocks is in your deep eyes?"[4]

The reference to Eminescu through both retrospection and introspection emphasizes the reflection in the nineteen songs, bringing out a younger, rebellious and candid version of Valeriu Anania, always directed towards a different role in his existence.

The state of nothingness and of being related to a diverse past brings rest to the artist and stops with a certain tenderness towards those valleys of utterance, of consonants and vowels pre-filled in a symbolic, circumflex flight.

The flight of Valeriu Anania along with the one of Mihai Eminescu become immersed in a welcoming bliss with various autumnal infusions, which warm the essential substratum: "I have only one more desire./ In the silence of the evening/ Let me die." Any trace embedded somewhere deep down comes to the surface and does not take the leaden form as in the lyrics

[1] Valeriu Anania, *Poems*, ed. cit., p. 262.
[2] Constantin Noica, "Eminescu and Nothingness – Eminescu or thoughts about the utmost man of Romanian culture", Eminescu Publishing House, Bucharest, 1975, *apud* Dorin Ștefănescu, "Noica and the word of desire", in Anthropos. Journal of Philosophy, Arts and Humanities, No. 7/2023. See also https://anthropos.ro/dorin-stefanescu-noica-si-cuvantul-dorului/?fbclid=IwAR2yesEmHrtuBDxFiy43HJYRKyAdR_hkKk3irwJV-BcRa48ufkXl3k2_psk#_edn1. Last accessed on 10/30/2023; 12:30 AM.
[3] Dorin Ștefănescu, "Noica and the word of desire", in Anthropos. Journal of Philosophy, Arts and Humanities, No. 7/2023. See also https://anthropos.ro/dorin-stefanescu-noica-si-cuvantul-dorului/?fbclid=IwAR2yesEmHrtuBDxFiy43HJYRKyAdR_hkKk3irwJV-BcRa48ufkXl3k2_psk#_edn1. Last accessed on 30/10/2023; 13:00 AM.
[4] Valeriu Anania, *Poems*, ed. cit., p. 263.

of George Bacovia – both versions of death encountered in Anania and Eminescu lyrics are represented as substantial liberation.

The huge regret is emphasized by the lack of compulsion of the Word, that vice-like grip of time that no longer facilitates the presence of a Sage to the end. The concealment of death leaves room for an improbability and at the same time a virginal posturing of poetic expression: 'The grass's moose under the calm snows/ Confess to you the haste which you further dream/ In a single lifetime you are taken up to the world's face./ The fierce burns squeeze time as in a wheel./ Diamonds erupt like diamonds in a wreath./ The undead fly in the sun, the dumbness takes revenge./ Diamond rays stream and they rise from above/ Shading the virginity of the unspoken word."[5]

The third stanza captures the auctorial instance highlighted by Valeriu Anania as he tries to outline this regenerating consciousness, particularized according to the archetype of a Eucharistic Eminescu, a rather aesthetic and perhaps melancholic version of the "Holy Spirit of the Romanian lyrics" if we were to reiterate a little of Arghezi's words.
Eminescu's poetry does not necessarily represent a resignation in terms of the past, long gone. Through the word of Eminescu, the auctorial presence in Anania's version breaks through that disquieting state of longing, which has become an enclave, or even a dusty scar, but which is meant to be erased in order to create a little more room in what is still not left.

As Dorin Ștefănescu hints at the beginning, the interference is however a thin one, that is simply "<< the painful area >> of the word, a kind of field or of its wavelength through which it lets more than it actually says, giving more than its simple and pure meaning."[6]

Eminescu is not captured only as a romantic of the times or by his nature, but his hymns intensely agglomerate love, time, the society, the cosmos – the poet enveloped by Valeriu Anania lets himself be overwhelmed by the immensity of passions, desires, various joys, tears, blood, stars, people or even by the soul. Every movement of Eminescu has within it the quintessence of longing until man regains his wholeness, fading or diminished by temporal whippings, which are not conducive to comfort and peace of mind.

The summoning of essence in Eminescu implies defiance, that necessary glide in dialogue. The Being is necessarily confronted, but from the beginning of all things, at the foundation of all these elements is the chaos that Noica also places in another reality, "The nothingness – says Noica – has no meaning except at the end of things. Everything goes into nothingness, ends in it; nothingness is only the cessation of being, but not a reality that holds it in balance."[7] Poetic obsession transforms itself in its turn into a concentrated symbolism centred on the divine light, that is, the revealed part, so as to witness a "rhetorical ritual of worship and pious glorification."[8]

The poetic entity bends over these ritual forms in order to receive sanctification and projection to a world beyond the astrological boundaries or any star – strongly felt even in this sequence of expressions used by Valeriu Anania and closely extracted by Lucian Vasile Bâgiu, but which Constantin Cubleșan portrays as a "metaphorical contest of aphoristic definitions".[9] The last poem of the Hierarch records a virtuoso lesson in this sense, the auctorial court managing to aspire to forms as faithful as possible to the space that go beyond the imaginary, but which describe the genius of Eminescu from the shadows with such accuracy: "pillars of fire are gathered and they penetrate you", "flame gathered in a spark", "branch on which a bunch of stars swirl","wave in which the stars feel close", "ray of Agape", "illuminated coat of

[5] *Ibidem*., p. 265.
[6] Dorin Ștefănescu, "Noica and the word of desire", ed. cit. See also https://anthropos.ro/dorin-stefanescu-noica-si-cuvantul-dorului/?fbclid=IwAR2yesEmHrtuBDxFiy43HJYRKyAdR_hkKk3irwJV-BcRa48ufkXl3k2_psk#_edn1. Last accessed 10/31/2023; 11:50 PM.
[7] *Ibidem.*
[8] Constantin Cubleșan, *Bartholomew Valeriu Anania – The Cartulary*, ed. cit., p. 54.
[9] *Ibidem.*, p. 53.

arms in the veil of a nation","thin nimbus that makes the face an icon" or the last sequence, "eternal stalagmite of a stalactite star".[10]

The finding of the explicit belongs to a sufficiently improbable realm, precisely because here the aim is to remove exhaustively from what composes the earthly. The auctorial presence sees itself evidently moved by multiple snatches, soaring like the enchanted vortex from the earth to sky – only that plunging into such cosmic darkness involves the poet's flight toward what is truly "unlimited."[11] The universe is one full of periphrastic clusters, and the presence of the Epigones in the subsidiary remains one of the primary influences on the theologian-poet.

For Valeriu Anania this stage of theologizing the hymns is only a feeble prelude, of course if it is not followed by a mellow, leisurely and perhaps even symphonic cadence to one of the founders and shapers of the Romanian tongue, Mihai Eminescu.

However, if there is a perception of the "unlimited", how is it possible that nothingness can be disembarrassing, as Dorin Ștefănescu observes, it embodies "the possibility of the end or, in Noica's words, of fulfilment." Eminescu does not know the end at an inner level, but perhaps he only feels it at physical level, he is actually a man of full measure and love in Romanian culture.

Does the idea of a full soul exist or, on the contrary, does even the genius lack that drop, no matter how small it may or may not be in appearance? Nor does Valeriu Ananias offer the sense of a possible fulfilment, but even of a reality of perfection. The invocation of non-being overcomes the anguish of the past and moves towards the future. The myth of death is the only one that can raise Eminescu and Anania above being, the fourth state sending to that better and more fruitful work, "Emines and Amines meet us in myths,/ Handed to beginnings, drawn by endlessness./ History and story come together in the book,/ Never more together and never more free from death,/ The heroes of imagination and of the livings of the risen,/ They draw one genius and drink the same juices./ Someday we will understand the reason why – a whirling stream/ Will climb toward you and we descend into ourselves."[12]

The mentality of knowing or rather of recognizing entails a lot of pain because longing already passes into sacramental positions, it represents the weakness and inability to return to the being that was a pure and overwhelming absence of something that no longer dwells and rests in the soul. Creation remains doomed to earthly things, situated as it is in a seemingly gravitational hub that does not let it fly.

Already the rumour of those who cross the threshold of mythical death introduces that scorched energy, perhaps even a slightly steamy trace of what is left of the long-gone, to paraphrase Dorin Ștefănescu's literary intentions. Valeriu Anania uses the function of the *word*, and longing can only be a giver and a shaper because it not only imagines, but also shapes. Then the longing hides that eminently prophetic function that only the poet can perceive or at most grasp.

The climb precedes that descending experience, both inductive and welcoming, because after all, the question of the descendants and implicitly of death is only in appearance that eternal and timeless trajectory. Every generation is confronted with its immortality, and the question raised in this context is whether death can be seen as a hidden concealment for the concept of Nothingness, and of course to what extent the human being in its fully fleshly form can be defined and perhaps not incidentally understood if it turns down the striving for eternal life?

The lyrics of Valeriu Ananias poetry without such a perspective would have been completely empty, with an inner erotic and at the same time disturbing outer eroticism. Of course, the poet from Vâlcea has accustomed his readers to a kind of creation that could not

[10] Valeriu Anania, *Poems*, ed. cit., pp. 261-279.
[11] Lucian Vasile Bâgiu, *Valeriu Anania. The writer*, ed. cit., p. 116.
[12] Valeriu Anania, *Poems*, ed. cit., p. 267.

attain a two-sided sense of fulfilment. That is why Emmanuel Lévinas arrives with a different perspective and turns the way of asking the question to Heidegger.

From now on, death will be regarded from time and not the other way around – the grounding of the temporal imprints and various austerities on the genius totally deprived of his fellow beings on the horizontal plan, from "the love of the other comes also the emotion and the care for his death, and that is precisely why << my relation to death is precisely the welcoming of my fellow man, and not the anguish of the death that awaits me. >>"[13]

Lucian Vasile Bâgiu observes in the Ananias' creation that oracular, mystical and lyrical utterance, and with each step like in the poem dedicated to the Saint Ava Callinicus, an awakening to the sacred plane is noticed, a different kind of yearning towards the *imperial Logos*. Valeriu Anania has also accustomed exegesis to this insight or alienation into unsuspected paths. Eminescu is also known from a more singular, monastic perspective, the fourth step emerging from the poet's verses, or even heroic acts, which can achieve other brave and heroic realms through his grace.

The socio-political circumstances and the shivers only pushed the poet towards a more ostentatious approach, a devotion to the original background of his fellow men. The focus was not necessarily on Christianity but on the energy radiated by the poet. The subtextual approach demands an open intellectual perspective, Valeriu Anania demonstrating once again his affinity towards an *axis mundi* of national and western culture, without closing himself in his theological shell.

The poem turned into a true artistic celebration. The word has become a metaphysical tool of emulation and continuous ascent of the soul, "Crowds awakened in the spirit of iconic ancestors/ They hurl stone fists at the royal gates./ The hymns are in the life of the dead,/ The chronicles of the forgotten run to you in the dust,/ And you triumphantly carry them to the golden courts."[14]

The final act or ultimatum brings to the foreground the exchange of generations or, for example, the handing over of the torch in an immortal sense, but on a terrestrial level, the Socratic death is configured, the last journey of the human presence being a return to happiness.

The lyrical substance of the poem dedicated to the great national poet emphasizes the myth from the immortal perspective seen on the Earth, that is to say, what has remained, Valeriu Anania having a permanent deep and, why not, a fundamental wisdom towards the philosophical attitude and substance of the philosophical source in relation to death.

Why were the poets most like a man looking out of a window? In both Eminescu and Anania, time and solitude play a crushing role. Plato, for example, could not help but describe the meaningless, extremely brief span of time, given that Socrates, too, was "caught" in loneliness with his own death – a dialogue immediately accompanied by a common sharing of experiences "in and from his own death, and that all this appeared in precisely this way – even if they did not problematize it, but merely related and described it – to those around him in their sincere and genuine intention to be then near and with him."[15]

One can even reach a dogmatic certainty of the poem precisely because this state of glory places the Ananias' creation in a special hymnographic realm, even having a soteriological argument validated in particular by the Saint Romanos the Melodist. Without feeling too much, Valeriu Ananianias gave witness through his poetic creation to this synergistic relationship - one that is as lively and working as possible between the ordinary

[13] Emmanuel Lévinas, *Death and Time*, Apostrophe Library, Cluj, 1996, p. 26, *apud* István Király V., Death and the Experience of the Death – Metaphysical and Applied Philosophical Introspection, Casa Cărții de Știință Publishing, Cluj-Napoca, 2002, p. 85

[14] Valeriu Anania, *Poems*, ed. cit., p. 268.

[15] István Király V., *Death and the Experience of Death* – Metaphysical and Philosophical-Applicative Introspection, ed. cit., p. 89.

person and genius - in the ecclesial and paternal framework, that between fallen man and Jesus Christ who lifts the fallen human race up to Heaven.

Through the poetic thread, Valeriu Anania rebuilds the historical path of Mihai Eminescu, a part of history that is further perceived as a universal matter. Versification fulfils for Ananias' lyrics a dynamic and not a passive role: "Rejoice, you rumour of the centuries untethered/ Rejoice, you voice of the earth that comes through the great blackness/ Rejoice that the whistle and the bugle answer your rumour/ Rejoice that in Rovine the bones are stirring/ Rejoice, you flag under which people come from crowd to crowd/ Rejoice, you Knew Voivod!/ Rejoice in the victory of the weapons of the word/ Rejoice that the brave soldiers put the sceptre at your feet/ Rejoice, the bard who changes swords into banners/ Rejoice that from the bows only the harps sound in the strings/ Rejoice, the star that burns in the breastplate of the young king/ Rejoice in your youth, the immortal Mihai Eminescu!"[16]

The beauty remains linked and interconnected by the purely singular character and certainly by the references to the historical context with a specific impact and a voivode bearing. The repetition of each sequence emphasizes the placement of the poetic art according to easily recognizable valences and consistencies such as the battle of Rovine, and therefore even in heroic forms. The portray of Mihai Eminescu also undergoes a temporal expansion and even crosses the sequence of transformations of The Hierarch Bartholomew Anania.

If, at first, the Word could not be unveiled by the traditionalist coat, Eminescu would also become a classic model shaped by the spirit of the German and Viennese school. The psychoses will also become deeper and deeper and will sink into true euphoric oases, called by specialized exegesis „ascents towards the uranic." The field of psychoanalysis also bears witness to the early usage of the symbolism of Light to render the wisdom and charisma of the national poet.

Valeriu Anania employs this descriptive technique particularly in the 1942 edition of the magazine entitled, *Dacia rediviva*, where at least part of his own dialectic tongue becomes literally contrary to the dark, macabre feelings, and the tracing of this evolution from darkness to light is more than fascinating because this relationship manages to remain in cohesion until the end of the creation, until the last existing poetic Spirit: "Psychologists and psychoanalysts noted that the climb is connected with bright images accompanied by a feeling of euphoria, while the descent is connected gloomy and the images accompanied by a feeling of fear (...). These remarks confirm that light symbolizes the development of a human being by his ascension – it harmonizes in the spheres at heights – while obscurity or blackness would symbolize a depressed and anxious state."[17]

However much or little the exegetes tried to give the Eminescu-Anania binomial a particular role, and even to detach this nucleus from one typology to another, this was not easy to achieve, and the two entities were not only able to merge into one spirit, but to depict under the ancestral sign of the *Light* a generous range of identities, also driven by a permanent spirit of Hegel, Kant or Schopenhauer, but in a clean, traditional Romanian tongue, these foreign "perfusions" being also modulated.

Although the preferences of the Hierarch remained concentric to a cumbersome language, dedicated until the last polishing of an hermetic variety, the national poet did not remain at the axiological level deprived of various abstractions, it does not convey the sensation of that closed genius for posterity in its own shell, but finds the inner resources of regeneration like the mythological character Anteu, with the only condition to perform an introspection and

[16] Valeriu Anania, *Poems*, ed. cit., p. 268.
[17] Valeriu Anania, *Poem for the soul*, in „Dacia rediviva" magazine, apud Lucian Vasile Bagiu, *Valeriu Anania. The writer*, ed. cit., p 103.

even to touch literally, but also figuratively the original land, the only mother left close to the *authorial presence*.[18]

Eminescu's ideas had to cross that criterion of the universal spirit, marked by depth and last but not least by synthesis because Valeriu Anania managed to advance his native space and time, as well, so that it can transpose the version of Eminescu as human and anchored in the XXI century. Once again, it turned out to be a complex exercise, hard enough to be further reconstructed.

The work of Mihai Eminescu did not contain only a rhetorical language, the First Letter being a proof of the recovery regarding the condition and the poetic art, "And when you are only with your own destiny and you do not know it by heart,/ Will others beat their heads to penetrate it like it was?". The playwright and philosopher Lucian Blaga used to believe that the Eminescu myth can be accessible to an analytical perspective of a more reverent nature. His work required rationalization and special attention to the problem that emphasized the consciousness and the relationship between the characters.

The protocol attitude determined in Blaga's conception that Eminescu Idea profiled and built "under the Romanian zodiac signs" – all the more sentient and obvious through the eternal vision of hymnography and musicality in the lyrics:

"Equal to yourself, at your Christmas tree table/ Caress the rotten carafe as if it were a jade goblet./ Temptations did not awaken your glory through soot/ Neither the idols in the squares, nor the Carolingian lariats./ Your Eden is where the executioners have no path:/ The loneliness of the world and the cosmos of the room./ We will search for you in vain in death, your voice/ Uranically thunders and burns in the agora."[19]

Among the authorial presence one feels this imaginary imprint – a smouldering conflict within the soul, namely between the self-expressed force, destined in advance to the unconscious, that is to say, the double valence based on the light and on the dark, respectively that ego driven by a force not necessarily mystical, but one specific exclusively to the darkness. A third presence, or a personal manifestation, comes at the end of this sequence in the sixth state when the superego becomes apparent, explained and defined by Lucian Vasile Bagiu as a consciousness that is "self-infused through entrusting the human being into the light."[20]
The state of purity in the lyrical sector of Valeriu Anania puts the seal on a defeat or manifest both an elegiac psychoanalysis. The original antechamber, filled with the breath of a *Deus Abscondito*, turns inward like spirits who manage to penetrate any atom or particle in a room, even though infiltration, the penetration of any wall.

Here, the condition of Eminescu's genius is transferred by Valeriu Anania under auspices that are as singular and individualized as possible, the authorial presence generally preferring this sort of desolate solitude. The intersection in „close-up" with the monastic theme is not coincidental and stubbornly becomes a *memento mori* as the poem approaches its conclusion. The poet of Vâlcea is still overwhelmed in the seventh state of the nocturnal elegiac meditations where the erotic substance emerges against the backdrop of the crystallized image in the poem entitled "Lacul." Eminescu is not "presented" merely in the superlative form like a god whose virtues and multitude of shortcomings need to be recognized, but rather, the sensitive side that unveils the rebellious matter of the national poet.
This direction continued to be highlighted through a melodious parallelism with Eminescu and even more transversally in Anania's pen.

For example, in the pure solfeggio of Mihai Eminescu, one can trace an erotic yet, seen from a more physical sketch regarding the condition of the beloved and the waiting, namely

[18] Tribune of Education, *Mihai Eminescu in reflective dimension*, 17/01/2017. See also https://tribunainvatamantului.ro/mihai-eminescu-in-dimensiune-reflexiva/. Last accessed on 18/11/2023.
[19] Valeriu Anania, *Poems*, ed. cit., p. 271.
[20] Lucian Vasile Bâgiu, *Valeriu Anania. The writer*, ed. cit., p. 115.

the descent from eternity to the earthly plane, much longed by the speaker in the end, "And I pass along the shores,/ As if listening and waiting/ For her to rise from the reeds/ And gently fall upon my chest;/ To leap into the small boat,/ Echoed by the voice of waters,/ And to let the oar slip from my hand,/ And the paddles slip away;/ To float, enchanted,/ Under the gentle moonlight –/ The wind rustling softly in the reeds,/ The undulating water sounding!" On the other hand, the setting encompassed by Valeriu Anania embodies the ascent and descent from the cosmic plane of Mihai Eminescu, and the Evening Star acquires a sanctifying, sacramental status according to the saying – "from sinful work, holy work is made."

The emphasis will not shift to trivialities, but will reflect upon the burning desire, a feeling that divinely cleanses any stain that seeks to shake the vein of love – one, although initially seen as erotic, that will pass under the sanctifying arch of a merging and heavenly mysteries – a union towards the unseen and unknown paradise under the moonlight where only the waters still echo:

"Erotic we would call your shine on the waters –,/ Nocturnal mirage – if we didn't know it was a ray from Agape./ The beloved who breaks in the arms of a stranger/ Can only give the pain foolish impulses. Does a moment exist in the cosmic cold without decay? The clarity of a higher understanding. The more you are an Evening Star, the more you are a Parent;/ You forgot for a moment, he reminded you."[21]

The parallelism achieved at the level of naive love fully attests to the period of apogee of the Evening Star, eternally in love, but fully aware of the ephemeral nature of this life, of experiencing an unprecedented now. Nevertheless, without the symbolism of Light, Eminescu could not be circumscribed to an immortal aura or, why not, to knowledge, so that the death of the Evening Star does not constitute merely a metaphorical leap into the unknown, but the possibility of total and not just tangential illumination of others – a ritual towards integration and ontological intertwining, "The eon sets from weary eyelids/ Enlarging your long shadow over fields and waters." But for an eternity, the fruit is the flower of a day/ Married in a dream and returned to the bud that set it on its way./ The effluvia of the lineage gather within you for us./ Submissive and glorified like laurels in a crown./ Conqueror of spaces, you gifted us on earth/ The wonder of encompassing a world in a single word."[22]

Another fundamental point found in the volume entitled *Lauda somnului – Praise of sleep* by Lucian Blaga, that can be also found in the masterpiece entitled *Ioan se sfâșie în pustie – John is thrown out into the wilderness (t.n.)* indicates the exit from an unsuitable realm, a close stage in stylistic and Christian value regarding the presence of the author, which further gives voice to an infinitely superior order, simply of existence, once the purpose is found in the Ninth Estate, "Dispersed echoes seem like ancient genesis./ Grave with a child, within the beginnings are awake./ Calm fires seem to want the unveil/ Innocent, timid desires are waiting./ The ephemeral night showers you with rains of stars/ Untried seeds, make gardens from them./ We gather blue flowers and we know it is written for us/ Our fate to return with you to paradise."[23]

Once the poetics and this penultimate hymnographic state (the ninth) have been brought to the level of burning, the poet Valeriu Anania leaves a profound message in the subsidiary, namely the fact that genius must in turn pass the exam and the gates of salvation. Genius can be anchored under abstract connotations, so as to possess the mystical aura, but the access to knowledge remains possible only through decomposition or through real processes of transience and precariousness, "Broken echoes seem like the ancient genesis./ Tomb with

[21] Valeriu Anania, *Poems*, ed. cit., p. 273.
[22] *Ibidem.*, p. 275.
[23] *Ibidem.*, p. 277.

plod, the beginnings are awake in you./ Calm fires as if they want to depress/ Immaculate timid longings in waiting./ The ephemeris of the night throws you into showers of stars/ Untried seeds, gardens to make of them./ We pick blue-flowers and we know that it has been written to us/ Weird to return with you to paradise."[24]

Even the return to paradise embodies a very special symbolism of light taken up with a closer look according to the model of the New Testament, where there is that moral beauty, not only aesthetic, Eminescu's Hymn thus becoming a programmatic creation brought on this pedestal of continuous glorification by virtue of martyrdom and close service to the Eastern faith. Even more, Eminescu's Hymn has become a continuation of the *Illuminator* and the *Luminator* cycles:

"The symbolism is coming out of the darkness and is found in all initiation rituals, such as in the mythologies of death, plant representation in drama literature (the seed buried in the ground, the darkness from which a new plant, a neophyte will emerge) or also in the conception of the historical cycles."[25]

Beyond the birth of genius on earth, there is also that penetration into the metaverse of divinity, that is, the poetic presence that adopts and thoroughly preserves that mystical and even apotropaic understanding of beauty – the only principle being that of establishing a spiritualized face of Eminescu by removing any forms destined for the imprecision and aesthetics of the ugly: "Only you make us shiver with the ecstasies of ink,/ Our unique Mihai and of the unique splendour./ We would gather springs, we would still gather on the way/ The luck of spending yours from yours./ Eternal stalagmite from stalactite star,/ Your stature gathers us under the sky and across the country./ We carry your word of the day with us through the ages,/Light as in a death and heavy as in a resurrection."[26]

BIBLIOGRAPHY

1. Anania, Valeriu, *Poems*, Foreword by Petru Poantă, Chronology by Ștefan Iloaie, Polirom Publishing House, Iași, 2010
2. Bâgiu, L.V., *Valeriu Anania. The Writer*, Limes Publishing House, Cluj-Napoca, 2006
3. Lèvinas, E., *Death and Time*, Apostrophe Library, Cluj, 1996
4. István Király V., *Death and the Experience of Death* – Metaphysical and Physical-Applicative Introspection, Casa Cărții de Știință Publishing, Cluj-Napoca, 2002
5. Noica, Constantin, *Eminescu and Nothingness – Eminescu or Thoughts on the Complete Man of the Romanian Culture*, Eminescu Publishing House, Bucharest, 1975
6. Ștefănescu, Dorin, "Noica and the word of longing", in Anthropos. Journal of philosophy, arts and humanities, No. 7/2023, https://anthropos.ro/dorin-stefanescu-noica-si-cuvantul dorului/?fbclid=IwAR2yesEmHrtuBDxFiy43HJYRKyAdR_hkKk3irwJV-BcRa48ufkXl3k2_psk#_edn1
7. Education Tribune, *Mihai Eminescu in a reflexive dimension*, 17/01/2017 – https://tribunainvatamantului.ro/mihai-eminescu-in-dimensiune-reflexiva/

[24] *Ibidem.*
[25] Lucian Blaga, *John is thrown out into the wilderness*, in the volume from 1928, *Praise of sleep*, written by Lucian Blaga in The Works I, Antum Poems. Critical edition and introductory study by George Gana, Minerva Publishing House, Bucharest, p. 144.
[26] Valeriu Anania, *Poems*, ed. cit., p. 279.

VALERIU ANANIA. THE TRANSLATOR

Emanuel-Daniel Sărmășan
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureș

Abstract: Valeriu Anania lived with piety the Diorthosis of the Holy Scriptures, the work becoming an existential epicenter of his own life, without which the spiritual spark would not have been present. Pope Francis harmoniously welcomes this judgment in his epistolary creation, Scripturae Sacre Affectus, where he has properly emphasized the sphere of generosity at the pastoral level. Therefore, St. Jerome has opened many bridges of spiritual cognition, and the Pontiff urges the younger generations to embark on the profound journey and in the meantime to rediscover it like the Alchemist profiled by Paulo Coelho – Christianity is associated with the term cultural heritage in multiple sections of the letter, and the inheritors have the ancestral duty to receive these priceless goods and to empathize it with a specific history that is part of themselves.

Keywords: Bible, diorthosis, rendition, sacred text, transliteration

Nach der Übersetzung einer großen Zahl von Versionen der Heiligen Schrift entstand ein neues lebenslanges Projekt im Licht der Anmerkungen einer Ausgabe, die der Nachwelt und besonders dem priesterlichen und intellektuellen Geist allerorts gewidmet war. Diese sollte sich wiederum auf diese Ausbuchtungen und philologischen Einschübe stützen, die zunächst mit großer Sorgfalt in Form einfacher Anmerkungen dargelegt wurden, wie der Titel der unter dem Siegel und optischen Sinn des Hohen Hierarchen Bartholomäus überarbeiteten Bibel nahelegt. Bei diesem Projekt hatte Valeriu Anania nicht das Ziel, die bereits etablierten Varianten in den Schatten zu stellen, die ebenfalls auf der Grundlage der griechischen oder hebräischen Originalvarianten in das Pantheon der beglaubigten Übersetzungen aufgenommen worden waren.

Die symphonische Treue von Pater Anania blieb bis ins kleinste Detail erhalten und nicht zuletzt auch das stilistische Register, durch das Bedeutung und Artikulation auf terminologischer Ebene eingeprägt wurden. Zu keinem Zeitpunkt hatte man den Eindruck, dass der gewählte Begriff verlassen wirkte oder dass er aufgrund seiner Leere den Anschein einer anderen Bedeutung, einer offensichtlicheren Nebentiefe hätte erwecken sollen. Die Versform und der melodische Rhythmus mit balladenartigem Profil gaben ihm die angemessene Deckung, um bedeutende Aspekte des biblischen Textes hervorzuheben.

Valeriu Anania stellte seine literarischen Ambitionen mit voller Meisterhaftigkeit zur Schau und wollte die Qualität des aus theologischer Sicht übersetzten Werkes nicht schmälern. Im Gegenteil: Er zeigte sich vollkommen fasziniert von den künstlerischen Impulsen der rumänischen Sprache, mehr noch aber von den Schätzen, die sie birgt. Die philologische Seite der Ananias-Version geht über die theologische Realität hinaus und stellt sie nicht in den Schatten.

Der Autor befasste sich instinktiv, ohne unbedingt ein Gefühl für die beiden Prinzipien zu haben, die James Stratton Holmes 1972 in seinem Werk „The Theory and Practice of Translation" vorstellte, und vertrat dabei eine rein translationologische, aber auch eine angewandte bzw. pragmatische Seite. Die Absicht der Universität Amsterdam bestand darin, den Grundstein für eine spezialisierte Übersetzungsabteilung zu legen, wo Holmes seine Forschungen als Universitätsdozent fortsetzen konnte.

Seine akademische Ausbildung und sein besonderes Interesse an der Übersetzungswissenschaft sprachen voll und ganz für ihn, ohne dass dabei seine theoretischen

Kenntnisse und sein angeborenes Talent als Vollblutübersetzer berücksichtigt worden wären. Es gelang ihm, zahlreiche Studien und theoretische Kurse sowohl für Konferenzdolmetscher als auch für Übersetzer zu verfassen.

Sein wissenschaftliches Werk mit dem englischen Titel „The Name and Nature of Translation Studies – The Specificity and Typology of Studies in the Field of Translation Studies"[1] (u. E.) findet breite Anerkennung und wird von der heutigen Generation von Übersetzern weiterhin als wissenschaftliche Grundlage verwendet, gerade weil es James Holmes zu einem der Förderer der deskriptiven Übersetzungswissenschaft machte.

Die beschreibende Funktion, insbesondere der Fußnoten, wird sich allmählich in der von Valeriu Anania hartnäckig übersetzten Version herauskristallisieren, in der der Übersetzer sein Können durch die Verwendung eines Netzwerks grammatikalischer Konnektoren wie Verben, Adjektiven oder Substantiven mit attributivem oder adjektivischem Wert unter Beweis stellte.

Ohne zu sehr zu zögern, möchten wir sicher sein, dass der Übersetzer unter dem unfehlbaren Schutz eines der geistlichen Schutzpatrone der Vulgata stand, des Heiligen Hieronymus/ Geronimo, der dank seines theoretischen und pragmatischen Hintergrunds in Philosophie und klassischer Literatur zu einem kulturellen Vermittler des heiligen Textes wurde.

In die gleiche Typologie werden wir auch Valeriu Anania einschließen, der eine ausgeprägte Affinität zum heidnischen transkulturellen Phänomen und zur christlichen Erfahrung bzw. den hebräischen und kirchlichen Traditionen – dieser Transzendenz zwischen dem griechischen Osten und dem lateinischen Westen – unter Beweis gestellt hat. Nach seiner Priesterweihe in Antiochia im Jahr 382 ließ sich der heilige Hieronymus vom üblichen Eifer Roms leiten und übernahm die sprichwörtliche Rolle des Sekretärs und zugleich Beraters von Papst Damasus, der von Anfang an eine einheitliche und umfassende Version der Heiligen Schrift wollte. Der Fall des Heiligen Hieronymus war außergewöhnlich, weil es ihm gelang, unter dem Banner der Liebe visionäre Anständigkeit auf literarischem, philologischem und klösterlichem Gebiet zu vereinen. Seine intensive, von der rettenden Flamme entzündete Tätigkeit führte ihn dazu, in Bethlehem im Heiligen Land zu bleiben, von wo aus er die Reise verschiedener Pilger zu Missionszwecken unterstützte.

Valeriu Anania lebte die Diorthosis der Heiligen Schrift mit Frömmigkeit, und das Werk wurde zu seinem existentiellen Epizentrum, ohne das der spirituelle Funke nicht vorhanden gewesen wäre. Papst Franziskus schließt sich diesem Urteil in seinem Brief „Scripturae Sacre Affectus"[2] an und hebt darin insbesondere den Bereich der Großzügigkeit auf pastoraler Ebene hervor.

Daher hat der heilige Hieronymus viele Brücken der spirituellen Erkenntnis geöffnet, und der Pontifex drängt die jüngeren Generationen dazu, sich wie der von Paulo Coelho porträtierte Alchimist auf eine tiefgreifende Reise der Wiederentdeckung zu begeben.
Das Christentum wird in mehreren Abschnitten des Briefes mit dem Begriff des kulturellen Erbes in Verbindung gebracht, und die Erben haben die angestammte Pflicht, diese unschätzbar wertvollen Güter in Empfang zu nehmen und sich in eine Geschichte hineinzuversetzen, die Teil ihrer selbst ist.

Von einem der Urväter der lateinischen Sprache aus werden wir die Brücke mit einer weiteren Mahnung im Sinn überqueren: „Festina lente" (Zeit der langen Ruhe) und zur Entspannung der ersten Schriften in rumänischer Sprache gelangen, die vom slawisch-rumänischen Evangelikalen Philipp der Moldau (1551-1553) bestimmt wurden und

[1] James S. Holmes (1988), *Der Name und die Natur der Übersetzungswissenschaft*, In L. Venuti (Ed.) *The Translation Studies Reader*, New York: Routledge, SS. 172-185.
[2] Franziskus, Papst, *Scripturae Sacre Affectus*, Zum 1600. Todestag des Heiligen Hieronymus, Apostolisches Schreiben, Libreria Editrice Vaticana Verlag, 2020, ISBN-13: 9788826605104.

auch einen Vorgeschmack auf die Werke des Diakons Coresi hatten. Im Falle von Ananias steht die Philologie in einem wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnis zur Theologie, das heißt, sie wird ihm sowohl auf sprachlicher als auch auf kultureller Ebene einfach zurückgegeben.
Mit der Verbreitung der lutherischen Reformation auf dem Alten Kontinent entstand der allgemeine Wunsch nach einer Standardisierung der Literatursprache, gerade weil der einfache Mann den archaischen Text slawischen Ursprungs, aus dem die Evangelien in den Kirchen gelesen wurden, nicht verstand.

Es herrschte große Verwirrung hinsichtlich des Alphabetisierungssystems in den rumänischen Ländern, und zwar gerade deshalb, weil Leonardo Da Vinci[3] zu der Zeit, als die ersten slawischen Schriften auftauchten, seine Mini-Abhandlungen über die Wissenschaft auf dem Gebiet der italienischen Halbinsel verfasste. Ohne sich dessen unbedingt bewusst zu sein, unterbrach Diakon Coresi auch die Dynamik des Migrationschaos während der Massenslawisierung, als große Teile der Balkanhalbinsel diesem bestehenden Hintergrund unterworfen waren und die Volksakzente im Begriff waren, verloren zu gehen.
Dieses Gefühl der Beklemmung wurde durch die Übersetzung und Bearbeitung des slawisch-rumänischen Psalters im Jahr 1577 schlagartig zerstreut – für die Geistlichkeit ein hinreichend plausibles Argument für den Druck des rumänischen Textes parallel zum slawischen. Somit waren nicht nur ketzerische Gelehrte zu einer derartigen strategischen Einigung auf zweisprachiger Ebene fähig, und Coresi gelang es auch, eine kraftvolle Antwort zu finden, die als intellektuelle Bewegung auf hohem Niveau angesehen wurde.

Die rumänische Mentalität öffnet sich wie ein Fächer, gefangen als ob sie von den Tentakeln des Zweifels gepackt worden wäre, und der *Psalter von 1570* bzw. der rumänische *Psalter des Diakons Coresi* veränderten Schicksale und entwarfen neue, frische Perspektiven für die Sicht auf den orthodoxen Raum.

Vasile Mangra, ehemaliges Mitglied der Memorandumdelegation und Organisator des Nationalitätenkongresses in Budapest, entdeckte in seiner Eigenschaft als Metropolit von Siebenbürgen eine solche von Coresi unterzeichnete Kopie in seinem Heimatdorf Lăzăreni in der Nähe von Oradea. Das Exemplar wurde sofort der Rumänischen Akademie gespendet – einer Einrichtung, die es bis heute streng überwacht, während das andere Sammlungsexemplar in der Zentralen Universitätsbibliothek „Lucian Blaga" in Klausenburg aufbewahrt wird. Diakon Coresi trotzte der Zeit und setzte sich dank seines kämpferischen Geistes durch, indem er die rumänische Sprache schrittweise in den liturgischen Rahmen einführte, und die slawische Sprache war keine Notwendigkeit oder gar ein Mittel der kulturellen Vermittlung mehr.

Die Büchersammlung kennt diese Art, Ideen durch ein Sieb mit patriotischem Anstrich und religiösem Anspruch zu leiten. Auch Luca Stroici kann als Vorbild und bedeutende Persönlichkeit des 16. und 17. Jahrhunderts gelten, da er die Schriften Coresis bewahrt hat. Der Bojar ist in der Geschichtsschreibung für seinen Mut bekannt, als einer der Ersten das Vaterunser-Gebet auf Latein zu verfassen. Der moldauische Linguist war tatsächlich ein Polyglott und konnte auch „Griechisch, Deutsch, Italienisch, Polnisch und Serbisch."[4] Deshalb ebnete Diakon Coresi zusammen mit anderen Gelehrten, die dem orthodoxen Prinzip anhingen, den Weg für die vollständige Übersetzung der Bibel im Jahr 1688, die auch als Bukarester Bibel oder Bibel von Șerban Cantacuzino bekannt ist.

Metropolit Bartholomäus verstand es, sich im voluminösen Gewand der Bescheidenheit Platz zu schaffen und betitelte sein übersetztes Werk sicher auch deshalb als schlichte Neufassung. Auch wenn sein Vortrag auf den ersten Blick gewisse vage Eindrücke erweckt, ohne dass seine egozentrische Seite mit Pathos und offensichtlicher Leidenschaft zum Ausdruck kommt, versteht es der Übersetzer, die archaischen Nuancen früherer Ausgaben

[3] Mircea Păcurariu, *Geschichte der Rumänischen Orthodoxen Kirche*, Band II, IBMBOR-Verlag, Bukarest, 1991, S. 553.
[4] Bogdan Petriceicu Hașdeu, *Luca Stroici – der Vater der lateinisch-rumänischen Philologie*, in „Studien zur Sprachwissenschaft und Philologie", Band I, herausgegeben von Grigore Brâncuș, Bukarest, 1988, S. 44-48.

loszulassen und vielleicht sogar zu verwischen. Obwohl der Psalter in Ananias‘ Version vielleicht ein wenig durch die traditionelle Offenheit einer reichhaltigen literarischen Inspiration beeinträchtigt wird, die sich wie ein Arpeggio entfaltet, badet er im Tanz der Silben und lehnt scheinbar selbstlos den narrativen und theologischen Stil von Dimitrie C. Sturdza-Scheianus’ Psalter ab.

Der geborene Übersetzer aus Vâlcea schafft einen reibungslosen Übergang vom intermittierenden und allgegenwärtigen Stil der Gala Galaction zu einem anderen, bei dem jeder Vers wie ein Solfeggio vorgetragen wird. Psalm 1 in der Version des Ananias greift den Ritus des byzantinischen Gesangs auf und erzeugt das Gefühl einer direkten Montage in voller Aktion – ein Bogen, getragen wie von den Flügeln einer Taube, der sich in den wohlriechenden Weihrauch verwandelt, der ihn umgibt: „Gesegnet ist der Mensch, der nicht dem Rat der Gottlosen folgt / und nicht auf dem Weg der Sünder steht/ und nicht im Stuhl der Mörder sitzt,/ sondern seine Freude hat am Gesetz des Herrn/ und über seinem Gesetz nachsinnt Tag und Nacht/ Und er wird wie ein Baum sein, gepflanzt an den Wasserquellen,/ der seine Frucht bringt zu seiner Zeit,/ dessen Blätter nicht verwelken/ und dessen Taten sich alle häufen werden.”[5]

Darüber hinaus neigt Valeriu Anania dazu, dem Bild oder Gemälde zu folgen, indem er atmosphärische Elemente mit biologischen verbindet. Sowohl das Natürliche als auch das Biologische durchlaufen regenerative Phasen und respektieren dabei die präzise und göttliche Ordnung bis hin zum kleinsten Atom oder der kleinsten Lebensform, die unter dem Mikroskop erkennbar ist. Auf den ersten Blick wird der Übersetzer zur demiurgischen Instanz der Heiligen Schrift und der Psalmen und findet sich an der Schnittstelle von Literatur und Orchestermusik wieder.

Thomas Mann forderte den Leser klassischerweise auf, seinen Bildungsroman „Der Zauberberg” als eine Abfolge symphonischer Akkorde zu verstehen, und zwar deshalb, weil Hans Castorp sieben Jahre lang in der Gesellschaft einer gesellschaftlich angemessen gestellten Russin eine Liebesbeziehung pflegen soll. Die Begegnung der beiden Schicksale lässt sich nicht nur als Erlebnis zusammenfassen, sondern muss vielmehr auf eine kulturelle und spirituelle Ebene ausgedehnt werden. Das Abenteuer selbst wird Hans‘ Geist prüfen und ihn letztendlich nachhaltig reifen lassen.

Der Übersetzer Anania trägt in diesem Fall den Stempel eines Entwicklers oder Leiters der Heiligen Schrift in mehreren Teilen, die jedoch durch die Interpretation und einer programmatischen Folge von Oden sorgfältig abgegrenzt sind. Nichts anderes als ein Eintauchen in den melancholischen Strudel der Tiefe sollte diese Art von Auslegung sein.
Die Annahme einer Freiheit oder eines Geistes mit bohemischen Tendenzen mag wie eine Sisyphusarbeit erscheinen, doch Pater Anania ließ sich von Anfang an von der Kraft der Gnade inspirieren und „nahm keine einfache Überarbeitung des Heiligen Textes mehr vor”, sondern eine wirkliche Übersetzung, wobei er insoweit argumentierte, als er selbst die Übertragung des Psalters als „Autorenwerk” betrachtete, selbst wenn derartige religiöse Lieder, Klagelieder, Hymnen oder Gebete einen „lyrischen Ausdruck der Thora”[6] darstellen könnten.

Einerseits ist die Heilige Schrift bzw. das Buch der Bücher Teil eines literarischen Kreises, der durch die Idee der Erkenntnis bzw. Offenbarung der allegorischen Substanz, also des eucharistischen Mysteriums umschrieben wird. Der Bibeltext der Ananias-Version hingegen ist auf aphoristischen Sätzen aufgebaut und im Vorzimmerraum ist immer wieder Folklore zu spüren. Der Vater trat vor Gericht sogar in die Rolle eines Sprichwortsammlers,

[5] Constantin Cubleșan*, Bartholomäus Valeriu Anania. Der Gelehrte*, Verlagshaus für wissenschaftliche Bücher, Klausenburg, 2021, S. 199.
[6] Ioan Chirilă*, Erzbischof Bartholomäus – ein Mann, der von der Interpretation in der Süße und dem Licht der Offenbarung umgeben ist*, in „Logos“, Erzbischof Bartholomäus von Klausenburg zu seinem 80. Geburtstag, Ștefan Iloaie und Radu Preda (Herausgeber), Renașterea-Verlag, Cluj-Napoca, 2001, S. 116.

der das Werk wie Goethe aus verschiedenen Blickwinkeln betrachtete und der meinte, *Faust* stehe und bleibe im Zeichen der Plastizität und der Volkstraditionen.

Nach dieser Textumgestaltung der *Septuaginta* wird die Sprache hinsichtlich des Signifikats überfüllt, und wir können der Originalität weder etwas entgegensetzen noch sie schmälern, wie es etwa Shakespeare tat, der seinem eigenen Hamlet einen metamorphen Geisteszustand verlieh. Pater und Mag. Dr. Ioan Chirilă hält diese Wertschätzung in rätselhaften Noten aufrecht, um den Geist zu fesseln, der sich nach dem Honigwabenaroma in der aktualisierten Version sehnt. Valeriu Anania folgt seinem Offenbarungstanz und „zieht die Seele in eine Zeit des Mysteriums, in das Initiationsmysterium...".[7]

Der Übersetzer legt keinen Wert darauf, Sätze wörtlich zu geben oder aus früheren Versionen zu übernehmen oder Strukturen zu kopieren, sondern bedient sich vielmehr eines metrischen Sprachsystems und folgt diskret der Parallelität der Verse. Und um den Zustand der Reindichtung zu erreichen, kehrt Valeriu Anania gemäß dem Prinzip des Abtes Brémond schrittweise zur Konkordanz der Lexeme zurück – wobei sie auch den strukturellen Beitrag des Alten Testaments berücksichtigt, das zu einem Drittel aus poetischen Texten besteht.

Auch hinsichtlich diskriminierender Nuancen, wie sie etwa im Epheserbrief des heiligen Paulus zu finden sind, schwingt die Waage nicht aus: „Auch darin besteht, dass jeder von euch seine Frau liebt wie sich selbst, und dass die Frau den Mann ehrt." In früheren Ausgaben wurde der Status der Frau in einem wörtlichen Kontext wiedergegeben, wobei die wörtliche Bedeutung des griechischen Verbs strikt beachtet wurde, wonach die Frau nicht den Mann ehren, sondern „den Mann fürchten" soll. Das Verb „fürchten" oder das ursprüngliche „fovéo" scheint die Geister der Moderne zu stören, ohne jedoch die Beziehung zwischen Gehorsam, Christus und Kirche zu erwähnen oder gar in diese Konstellation einzuordnen.

Aus dieser Perspektive bleibt die Rolle der Frau in der Gesellschaft umstritten, und zwar gerade wegen ihrer Natur als Heldinnen, Retterinnen und fürsorgliche Wesen und nicht durch das Prisma ihrer Tugenden gegenüber den Männern. Doch die Heilige Tradition und implizit auch die Version des Ananias lassen keinen Raum für solche Interpretationsfragmente. Und mehr noch: Ein traditionelles Paar basiert nicht von Anfang an auf Vasallenverhältnissen wie in staatlichen Organisationen oder Institutionen, sondern auf Zärtlichkeit und reinen Gefühlen, die eine Form der Gegenseitigkeit und Gemeinschaft unter der Flamme oder dem Funken eines einzigen Körpers diktieren.

Die Bedeutung, die Valeriu Anania vorschlägt, ist eine, die an die Gegenwart angepasst ist, leicht literarisiert durch die Valenzen der Geliebten, die natürlich einen engelsgleichen Flug unternimmt, die es versteht, sich aufzuopfern, zu lieben, zuzuhören, anzuziehen, besorgt zu sein, sich zu fürchten, zu staunen und nicht zuletzt ihrerseits zu vergöttern. Die Geliebte trägt diese verklärende Rolle, ohne hinter ihren Rücken zu blicken, durch die sieben Hügel der Seele, oder warum nicht die Wunder der menschlichen Natur – Attribute, die die Anwesenheit und den Abstieg der göttlichen Instanz im Menschen zeigen.

Der Übersetzer erreichte den Höhepunkt der Theologie des Wunders oder der Nuance nach Nichita Stănescus Adler, der in der Gestalt eines Engels inkarniert: „Danach kommt das Feld, der Adler kommt./ Ich seinen: Du fällst von oben herab,/ Du willst mir die Faust durchs Herz stoßen./ Er zu mir: Schrei!/ Ich schlage ihm mit der Faust in die Brust bis meine Faust mit roten Federn gefüllt ist./ Er schlägt mir mit der Faust ins Auge,/ bis mein Auge mit Augenhöhlen gefüllt ist." Valeriu Anania folgt dieser langsamen Verknöcherung des poetischen Denkens. Und das Gedicht mit dem Titel „Kampf mit dem Adler" kommt zu der konvergenten Idee, die Hingabe an das nicht endliche Werk in Raum und Zeit zu synthetisieren, und einer solchen Unruhe oder sogar auktorialen Schwingungen können die von Adam Puslojič

[7] *Ebd.*

geäußerten Gedanken zugeschrieben werden, nämlich dass „die Struktur der Gedichte von Nichita Stănescu immer offen ist"[8], so wie die Heilige Schrift sich nicht in der Schachtel der verschlüsselten Sprache versteckt hat.

Valeriu Ananias psaltisches Schreiben in Schlampen ist mit der solaren und hieratischen *Poesie* verflochten, und im Gegensatz zu der fleischlichen, muffigen, faktischen Leidenschaft, die in den Versen von Radu Gyr vorhanden ist, findet sich die Gefängnisbedingung in dem Band *File de acatist*, aber nicht die poetische Formel. Im Fall von Valeriu Anania wird oft ein Hintergrund auf der Grundlage einer nicht vorhandenen Zeit geschaffen.

In der Wildnis kennt die Zeit keine Grenzen, und der Geist wird leidenschaftlich und kehrt zu seinen Ursprüngen zurück, zur Idee der heiligen Heimat: „Die Zivilisation, das gute Leben, der Komfort haben unseren Geist schwindlig gemacht (...) Es gibt eine Schönheit in der Wildnis und Trostlosigkeit, wo die Dornenblüte sich öffnet und man sich dem Duft der Disteln hingibt. Wir müssen zu den Obstgärten des Geistes zurückkehren."[9]

Das Buch der Bücher und vor allem sein Kommentar aus einer völlig anderen Perspektive hat dem Wort neue Wertigkeiten verliehen, weil der Übersetzer selbst „mit den Worten umging wie die Engel mit der Mutter Gottes."[10]

Aus diesem Grund hat zum Beispiel die Version von Dumitru Cornilescu wegen Ungenauigkeiten auf der übersetzerischen Ebene Zweifel aufkommen lassen, und Valeriu Anania wurde ab dem 23. Dezember 1990 zu einem seltenen Vogel in der biblischen Landschaft, als er sich in Bezug auf den fiktiven Raum in jenen *L'Homme de dos*[11] verwandelte und bei der Übersetzung oder der Enträtselung des Evangelientextes ganz vorne dabei sein wollte. Cornilescus Version der Bibel wurde schnell von Lesern nachgeahmt, die sich von der Wahrheit und vom richtigen oder erlösenden Weg abgewandt hatten.

In der orthodoxen Bibel wird in Hebräer 7,24 in der Übersetzung von Bartholomäus Anania folgende Quintessenz hervorgehoben: „Jesus aber hat ein unvergängliches Priestertum, weil er in Ewigkeit bleibt" – Unser Erlöser Jesus Christus wurde vom heiligen Kreuz herabgenommen, damit die Menschheit und die Kirche die apostolische Sukzession haben, jene heiligende Kontinuität seit dem priesterlichen Moment des Empfangs der Lampe des lebendigen Lichts aus dem Heiligen Grab in Jerusalem.

Auf der anderen Seite heißt es in der Übersetzung von Cornilescu: „Weil er aber in den Zeiten bleibt, hat er ein Priestertum, das nicht von einem zum anderen übergehen kann." Die Betonung im letzten Satz liegt nicht, wie es natürlich wäre, auf einer hristischen Welt, sondern auf der biologischen Linie der darwinistischen Tatsache, die Sukzession der priesterlichen Ebene wird leicht verwischt, und die Ewigkeit oder das ewige Vorzimmer wird wegen dieser Verminderung oder des Mangels an Bedeutung in einen Schatten gestellt.

---

[8] Nichita Stănescu, *Nichita heutzutage, Reden, Exegese, Erinnerungen, Texte aus den Notizbüchern des Nichita Stănescu-Poesiefestivals im Zeitraum 1984–1990*, Ausgabe herausgegeben von Mihai Vasile mit einem Nachwort von Dragoș Grigorescu, Libertas-Verlag, Ploiești, 2014, S. 54.

[9] Valeriu Anania, Publizistik VIII, Band I, Vorwort von Ovidiu Pecican, Limes-Verlag, Klausenburg, 2008, S. 374, *apud* Doina Pologea, *Ein Fenster zum Heiligen – Einführung in das Werk von Bartholomäus Valeriu Anania*, Vorwort von Dorin Ștefănescu, Limes/ Renașterea – Verlag, Klausenburg, 2018, S. 11.

[10] Aurel Sasu, *Die Liebe und der Wind – Glossen zu den Memoiren von Valeriu Anania*, Eikon Verlag, Bukarest, 2011, SS. 120-121.

[11] In beiden Bedeutungen ist *L'Homme de dos* oder *L'Homme vue de dos* – also der Mann von hinten oder der Mann, der von hinten gesehen wird – ein Konzept, das sogar in Illustrationen des Theaterwissenschaftlers und Professors George Banu von der Université Sorbonne Nouvelle – Paris 3 in der immerwährenden Idee des verrückten Mannes, seinen Blick auf einen anderen Horizont zu richten und diese einheitliche terminologische Trilogie, den entblößenden, den sich zurückziehenden und den verschwindenden Mann, zu wiederholen, thematisiert wird. Der von hinten wahrgenommene Mensch und dieser Übergang vom Tag – zum Nachtmenschen wurde u.a. von dem dänischen Künstler Vilhelm Hammershøi aufgegriffen. Seine Gemälde von Figuren, die dem Betrachter den Rücken zuwenden, vermitteln eine angespannte und leicht geheimnisvolle Grundstimmung – Georges Banu, *L'Homme de dos*, Editeur: Adam Biro, Paris, 2001, ISBN: 2876603241.

Die Übersetzung und gleichzeitig die analoge Assimilierung eines griechischen oder hebräischen Hintergrunds im Rahmen der Fertigstellung der *Septuaginta* war eine sine qua non – unbestreitbare Bedingung, während sich protestantische Bände in mehreren episodischen Sequenzen auf die Übertragung aus dem amerikanischen Englisch konzentriert haben, was den Codex der orthodoxen Kirche und des orthodoxen Denkens erheblich entstellt.

Ein ganzes Jahrzehnt lang wird Pater Anania durch das Verschwinden des Übersetzers und Priesters Dumitru Fecioru belebt und kann ungehindert weiter in den Mysterien des Wortes tanzen. Dabei gelingt es ihm, mit Feingefühl und großer spiritueller Energie einige scheinbar unklare Nuancen herauszuarbeiten. Es ist spürbar, dass in der Klausenburger Zitadelle ansässige Metropolit auf ästhetischer und stilistischer Ebene immer einzigartig sein wollte, was die klare, springende Schönheit der rumänischen Sprache betrifft.

Das theatralische Konzept des Individuums aus der Perspektive der Hinterwelt fügt sich mit Inbrunst und unendlicher Sensibilität in die Einleitung zum Buch der Psalmen ein, wo die Psalmen Davids selbst belebt und gestärkt werden durch den göttlichen Tau des Morgens und besonders durch jenen poetischen Geist, der einem Ruf oder sogar einer Distanz zwischen der göttlichen Instanz und der Seele des Individuums Ausdruck verleiht – ein ganzes Spiel des himmlischen Vorhangs aus Nähe und Entfernung zugleich.

Valeriu Anania spielt die Doppelrolle des Übersetzers und des Dichters, die er mit Bravour zu verbinden weiß: „Er ist nicht nur der Schöpfer der ersten Menschen (von denen die Saat der Erde in endlosen Reihen ausgehen wird), sondern auch der Schöpfer eines jeden Menschen für sich. Dieser Vorgang ist und bleibt ein Geheimnis, aber nicht für den Schöpfer selbst: << Du hast meine Gebeine im Verborgenen gemacht/ sie sind nicht vor Dir verhüllt >>"[12]

Bartholomäus Anania ist es gelungen, diese Position als jemand zu erlangen, der die Verwicklungen und Verwirrungen des heiligen Textes entwirrt, und in den letzten Abschnitten des Buches *Prediger* wird die Bibelausgabe von 1914 durch die Zwischentöne der Beerdigungsepisode angepasst, „Und wenn du dich vor jedem Vorgebirge fürchtest und der Weg voller Schrecken ist, und die Mandelblüte und die Heuschrecke kriechen und die Kapern keine Kraft haben, denn der Mensch geht zu seiner Ruhestätte, und die Trauernden ziehen durch die Gasse!" – in der Übersetzung von Valeriu Anania: „wenn du lange nach den Höhen schaust/ und Angst auf deinem Weg liegt,/ wenn die Mandel blüht/ und die Heuschrecke wächst/ und die Zypresse bebt,/ während der Mensch zu seiner ewigen Heimat geht,/ und die Trauernden in der Gasse umhergehen."[13] Dann setzt die auktoriale und zugleich poetische Instanz ihren ununterbrochenen Tango fort und verstärkt damit deutlich die Stimme des Predigers: „Wüsten, Wüsten (...) alles ist nur Eitelkeit."

Der Todesvisionismus mag sich in früheren Versionen nicht mit derselben Intensität entzündet haben, auch wenn das Aussehen der Mandel textlich einheitlich ist. Die Pflanze selbst wird angeblich schon seit über 4000 Jahren gezüchtet, also bevor Jesus auf die Erde kam. Ihr Ursprung ist umstritten, da sie auf verschiedenen Kontinenten verwendet wurde. Die ägyptischen Könige verwendeten Mandeln in Heilmitteln, Tränken und sogar Einreibungen, die offensichtlich so natürlich wie möglich waren. Mit der Ankunft der ersten christlichen Völker erhielt die Mandel verschiedene magische, religiöse, ethnische oder soziale Bedeutungen.

Der Übersetzer Anania erklärt im Untergeschoss des ersten Kapitels des Buches Jeremia, dass die Verse 11 und 12 jeweils nach der ludischen Rhythmik der beiden Begriffe „<<Mandelbaum>>, der im Hebräischen *schaqed* genannt wird, und <<Wächter>>, der im gleichen Hebräischen *schaqed* heißt", aufgebaut sind. So wird der Mandelbaum,

[12] Bartholomäus Anania, *Psalter – Das Buch der Psalmen oder der Psalter des Propheten und Königs David*, Erzdiözesanverlag, Klausenburg, 1998, S. 55.
[13] Bartholomäus Anania, *Die Bibel oder die Heilige Schrift*, a.a.O., S. 1014.

der sehnsüchtig auf den Frühling wartet, um als erster zu blühen (manchmal schon Ende Januar), zum Symbol für Gott, den Wächter des Himmels."[14]

Der Mandelbaum bekräftigt den Schutzstatus und die Verheißung des göttlichen Hofes, vom irdischen Zeitalter bis ins jenseitige Reich an der Seite der nach himmlischer Seligkeit sehnenden und dürstenden Seele des Wesens zu bleiben, wie er selbst gegenüber Jeremia bekennt und sich zum Garanten seiner eigenen Übersetzung erklärt: „Und das Wort des Herrn erging an mich und sprach: <<Was siehst du, Jeremia?>> Und Jeremia, der Prophet Jeremia, meldete sich zu Wort und sagte: „Einen Stab aus Mandelholz." Daraufhin antwortete Gott: „Gut hast du gesehen, denn ich habe über meine Worte gewacht, damit ich sie erfülle."[15]

Es gibt einen auffallenden Unterschied in der Beschreibung und Wahrnehmung der Ewigkeit zwischen Propheten und Philosophen, wenn man die paradoxe Schlussfolgerung von Albert Camus bedenkt, „dass es keinen Gott gibt und dass Gott existieren muss", oder nicht weit entfernt von der Aussage des algerischen Schriftstellers war Nicolae Iorga, obwohl er sich von einer zutiefst nationalistischen Ideologie leiten ließ, wagte er es, eine Sekunde der Stille zu haben, die ihn von einem Raum der Nichtexistenz zu einem Garten der Verheißung trug, ohne den er alles in spirituellen Angelegenheiten verlieren würde.

Das existenzialistische Schicksal tickt für Camus zwischen der Wahrscheinlichkeit des Leidens und der Gewissheit des Sterbens. Zur Ikone der Göttlichkeit kehrt der Eingeweihte schicksalhaft bedingt zurück, nur um auf dieser Reise entlang der *Via Dolorossa* das Unmögliche zu erreichen, wo Opferbereitschaft und Verstand den fälligen Abschluss des Abkommens zu bilden scheinen.

Selbst die großen Denker hatten nicht die Macht und die Offenbarung eines Hiob oder Salomo, um für einen Moment mit den Hütern des Himmels und später mit dem Schöpfer zu sprechen, aber sie nahmen den Charakter der Ewigkeit durch die zukünftigen Konsequenzen vorweg, die die Betroffenen auf existenzieller, telurischer Ebene zu tragen hatten, d. h. materielles Wohlergehen oder, im Gegenteil, das Ausbleiben desselben.

Sie wurden einfach auf der Weltbühne allein gelassen, plötzlich erwacht in Tschechows Kirschgarten, jenem frivolen und doch erstarrten Fegefeuer an der Grenze zwischen den Horizonten. Die Gefangenschaft der Gegenwart nimmt sie völlig in Anspruch, sie werden einer Welt der Rosinen angehören – der guten Manieren, der Umgangsformen und der Höflichkeit. Der schwebende Moment und das Warten lassen sich nicht vom Spiel der Trends einladen.
Folglich hat die Bibel oder das Buch der Bücher mit jeder übersetzten Ausgabe ein Paar Engelsflügel erhalten, und sicherlich hat Bartholomäus Ananias' Version gebogen, Flügel, die den Schwung der anderen Prediger und Nachfolger des Glaubens tragen und gestalten.
Die pragmatische Natur von Valeriu Anania und seine durchdringende Mimik hinderten ihn nicht daran, sich dem Werk von einer bescheidenen Haltung aus zu nähern und die Anmerkungen sanft und diskret auf der Ebene des Untertextes zu übersetzen, wie etwa die Eröffnung der Bergpredigt im Matthäusevangelium.

Die erklärenden Eingriffe auf der Übersetzungsebene spiegeln, wenn auch nicht nebensächlich, so doch zumindest auf der Ebene der Parabel die bildliche Darstellung von Andrei Rubljow wider, in der die Art der eklektischen Gleichheit zwischen den Engeln erneut auftaucht und auf so nuancierte und markante Weise wiedergegeben wird, dass es keine Ordnung im Lesen und Definieren der göttlichen Instanz gibt, die sich hinter dem Bild jeder Engelspräsenz umreißt. Ohne weitere Umschweife ist der Engel auf der rechten Seite zweifellos der Heilige Geist.

[14] *Ebd.*, S. 1113.
[15] *Ebd.*

Sowohl Platon als auch später Dostojewski gelangten zu dem übereinstimmenden Schluss, dass „Schönheit die Größe der Wahrheit ist"[16] – in seinem eigenen Genie formulierte der griechische Philosoph diese Grundlage durch das Prisma des griechischen Wortes „kalokagathia" – die beiden Tugenden, das Gute und die Schönheit, erheben sich über die Welt und werden zu den Hauptzielen auf dem Weg zur spirituellen Errungenschaft.

Er hat nicht nur die frömmelnde Offenheit der Seele verstanden und sich von ihr leiten lassen, sondern Dostojewski scheint seine Fahne auf beiden Gipfeln aufgehängt zu haben, wenn er sagt: „Der Heilige Geist ist das ungeteilte Begreifen der Schönheit."[17] Pater Ananias Version des Bibels zieht den Vorhang wie aus vergangenen Zeiten zurück, macht aber reichlich Platz für einen Vorhang oder seidenen Mantel, der die Kontemplation mit sich bringt, jene integrierende Lebensgemeinschaft auf der Ebene des Seins, von der das Schöne offensichtlich ausgeht.

In den eigentlichen Notizen nimmt Sören Kierkegaard die Nähe zum Heiligen Geist durch die Flucht und das Eintauchen in die Tiefe des Martyriums wahr: „Der Vogel auf dem Zweig, die Lilie auf dem Feld, das Reh im Wald, der Fisch im Meer, unzählige freudige Menschen rufen vor Freude: Gott ist Liebe."[18] Und tief in sich, aus all diesen Stimmen wie aus dem klaren Sopranbass dringend, hört man *de profundis* die Stimme des Opfers: „Gott ist Liebe!"

Der Wunsch nach Tiefe findet sich im Übersetzungsprojekt des Heiligen Textes wieder und ist eine existentielle Voraussetzung für Pater Bartholomäus, um die „verwundeten Freunde des Bräutigams" zu heiraten und „ein Schauspiel für Engel und Menschen"[19] zu werden.

BIBLIOGRAPHY

1. Anania, Bartholomäus, *Die Bibel oder die Heilige Schrift – eine aus der Septuaginta übersetzte Version*, herausgegeben und kommentiert von Bartholomäus Valeriu Anania, Erzbischof von Klausenburg, unterstützt durch zahlreiche andere Bemühungen, Renașterea Verlag, Klausenburg, 2012
2. Anania, Bartholomäus, *Psalter – Buch der Psalmen oder Psalter des Propheten und Königs David*, Erzdiözesanverlag, Klausenburg, 1998
3. Anania, Valeriu, Publizistik VIII, Band I, Vorwort von Ovidiu Pecican, Limes Verlag, Klausenburg, 2008
4. Banu, Georges, *Der Mann auf dem Rücken*, Editeur: Adam Biro, Paris, 2001, ISBN: 2876603241
5. Chirilă, Ioan, *Erzbischof Bartholomäus – ein Mann, der von der Interpretation in der Süße und dem Licht der Offenbarung umgeben ist*, in „Logos", Erzbischof Bartholomäus von Klausenburg zu seinem 80. Geburtstag, Ștefan Iloaie und Radu Preda (Herausgeber), Renașterea-Verlag, Klausenburg, 2001
6. Cleopa, Ilie, *Vater Cleopa spricht zu uns*, Ausgabe herausgegeben von Archimandrit Ioanichie Bălan, Band I, Verlag des Klosters Sihăstria, Târgu Neamț, 2016
7. Cubleșan, Constantin, *Bartholomäus Valeriu Anania. Der Gelehrte*, Verlagshaus für wissenschaftliche Bücher, Klausenburg, 2021

[16] Paul Evdokimov, *Die Kunst der Ikone. Eine Theologie der Schönheit*, Sophia Verlag, Bukarest, 2014, S. 9.
[17] *Ebd.*, S. 11.
[18] Sören Kierkegaard, *La note de 1852*, Bohlin, 1941, S. 251, *apud* Paul Evdokimov, *Die Kunst der Ikone. Eine Theologie der Schönheit*, a.a.O., S. 9.
[19] *Ebd.*

8. *Die Bibel oder die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*, Jubiläumsausgabe, mit dem Segen Seiner Heiligkeit, der Allerheiligsten Gottesgebärerin. Lucian Mureșan, Metropolit der Vereinigten Rumänischen Kirche, Verlag des Vereinigten Rumänischen Episkopats, Siebenbürgen, Blaj, 1795
9. *Die Bibel oder die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments*, gedruckt in den Tagen Seiner Majestät Carol, König von Rumänien, im 49. Jahr Seiner ruhmreichen Herrschaft, Ausgabe der Heiligen Synode, Die Typographie der Kirchenbücher, Bukarest, 1914
10. *Die Bibel oder die Heilige Schrift*, gedruckt unter der Leitung und Obhut seiner Seligkeit Vater Teoctist, Patriarch der Rumänischen Orthodoxen Kirche, mit der Genehmigung des Heiligen Synods, Interkonfessionelle Bibelgesellschaft Rumäniens, Bukarest, 1992
11. Evdokimov, Paul, *Die Kunst der Ikone. Eine Theologie der Schönheit*, Sophia Verlag, Bukarest, 2014
12. Franziskus, Papst, *Scripturae Sacre Affectus*, Zum 1600. Todestag des Heiligen Hieronymus, Apostolisches Schreiben, Libreria Editrice Vaticana Verlag, 2020, ISBN-13: 9788826605104
13. Hașdeu, B.P., *Luca Stroici – der Vater der lateinisch-rumänischen Philologie*, in „Studies in linguistics and philology", Band I, Ausgabe herausgegeben von Grigore Brâncuș, Bukarest, 1988
14. Stănescu, Nichita, *Nichita heutzutage, Reden, Exegese, Erinnerungen, Texte aus den Notizbüchern des Nichita Stănescu-Poesiefestivals im Zeitraum 1984–1990*, Ausgabe herausgegeben von Mihai Vasile mit einem Nachwort von Dragoș Grigorescu, Libertas-Verlag, Ploiești, 2014
15. Păcurariu, Mircea, *Geschichte der rumänischen orthodoxen Kirche*, Band II, IBMBOR-Verlag, Bukarest, 1991
16. Pologea, Doina, *Ein Fenster zum Heiligen – Einführung in das Werk von Bartholomäus Valeriu Anania*, Vorwort von Dorin Ștefănescu, Limes/ Renașterea Verlag, Klausenburg, 2018
17. S. Holmes, James (1988), *Der Name und die Natur der Übersetzungswissenschaft*, In L. Venuti (Hrsg.) The Translation Studies Reader, New York: Routledge
18. Sasu, Aurel, *Die Liebe und der Wind – Glossen zu den Memoiren von Valeriu Anania*, Eikon Verlag, Bukarest, 2011

THE ARTISTIC EXPRESSION OF THE ROBBE-GRILLETIAN FANTASY: LES ROMANESQUES

Alina-Cornelia Muşat
PhD, University of Craiova

Abstract: According to the narrator of Romanesques, the symbolic appropriation of fantasies could be achieved within the framework of creative work by only one possible means: the telling of these fantasies. Convinced of the cathartic force of writing, one of the objectives for his autobiographical cycle is the staging of the narrator's fantasy. The Robbe-Grilletian body, always described through the narrator's obsessions and labile memory, is a fantasized body, subject to the vagaries of his imagination and the virulence of his desires.

Keywords: new autobiography, fantasies, representation, female body, creation

Alain Robbe-Grillet, l'auteur de la trilogie autobiographique *Les Romanesques*, connaît bien les travaux de Freud et sait que les fantasmes ont une nature psychique qui diffère de la réalité matérielle. Les considérations de Freud sur la nature du fantasme nous permettront de mieux cerner la manière dont le narrateur-auteur exploite sa fantasmatique dans le but de la maîtriser et la sublimer. Dans un article publié dans *Le Monde* en janvier 1984, suite à un entretien avec Alain Robbe-Grillet, nous retrouvons une déclaration de l'écrivain sur la genèse de sa carrière littéraire qui serait en lien avec le caractère pervers de sa fantasmatique :

Je crois que j'ai commencé à écrire, comme tout le monde sans doute, pour des raisons à la fois politiques et sexuelles. On sait depuis Freud que tout est sexuel, et depuis Marx que tout est politique. Il est probable que cela m'a amusé de retrouver le déclenchement de l'acte d'écrire dans une espèce de double révélation que j'ai eue, sur moi et sur le monde, à peu près vers la fin de la guerre.

Dans ce travail, nous tâcherons de voir comment l'aspect fantasmatique de l'univers robbe-grilletien se laisse entrevoir dans sa façon de représenter le corps féminin, dans le caractère très érotisé des descriptions, l'atmosphère onirique et feutrée qui se dégage de certaines scènes, le rôle très important que jouent les toiles, les sculptures, les photos dans la figuration des fantasmes du narrateur. Le corps robbe-grilletien, toujours décrit à travers les obsessions et la mémoire labile du narrateur, est un corps fantasmé, soumis à son imagination et à la virulence de ses désirs.

Selon le narrateur des *Romanesques*, l'appropriation symbolique des fantasmes pourrait se réaliser dans le cadre d'un travail de création par un seul moyen possible : la mise en récit de ces fantasmes. Convaincu de la force cathartique de l'écriture, l'un des objectifs visés pour son cycle autobiographique est la mise en scène de la fantasmatique du narrateur. Les propos suivants sont éclairants sur ce point :

« [...] J'écris pour détruire, en les décrivant avec précision, des monstres nocturnes qui menacent d'envahir ma vie éveillée ». (M, 17) S'il tient tant à « laisser fleurir en surface, au grand jour, ce qui se cache dans les profondeurs nocturnes se serait dans le but de se laver de ses spectres (A, 197) »

Dans *les Romanesques*, nous retrouvons abondamment la question de la purgation des fantasmes :

« Plus on reconnaît et connaît ses fantasmes et plus on parviendrait à les dominer, voire à en jouir (A, 197), et ce, « sans risquer un jour d'attenter un soir à la vie d'autrui ni à sa liberté ». (A, 197)

Nous tenons à préciser aussi que l'autobiographe ne se fixe pas comme objectif de dévoiler les mystères de son être et de son vécu par une remémoration des évènements de son existence, mais de saisir un univers plus subtil, celui de ses souvenirs infantiles. Il se tourne ainsi vers son imaginaire et son inconscient, pour trouver quelques bribes de réponse. Ainsi, il affirme dans le second volet de sa trilogie :

« Le fantasme n'a aucune commune mesure avec la réalité ; on ne peut l'appréhender qu'à travers le jeu et l'art : [...]un des caractères dominants du fantasme est en effet d'être démesuré.[...]De toute façon, dans sa monstrueuse et fragile grandeur, le fantasme ne se réalise pas. Sa beauté absolue, sa liberté, sont incompatibles avec les misérables imperfections contingentes. Seul, parfois, le simulacre (dans l'œuvre d'art ou dans le jeu expert) parvient à en donner quelque approximation fugace ». (A, 195)

Dans *Œuvres de chair,* Gaëtan Brulotte explique que le corps, mis en scène dans plusieurs textes érotiques contemporains, se caractériserait fondamentalement par son polymorphisme. Il prendrait pour ainsi dire la forme que lui imposent les désirs du narrateur :

« Le corps au fond n'est rien, pour celui ou celle qui le perçoit, en dehors des désirs et des fantasmes qu'il suscite : ultimement, il est une substance hypersubjective, puisque c'est essentiellement un corps imaginaire » (Brulotte, 1998 : p. 188)

Le corps tel que le représente Robbe-Grillet est un corps qui a subi un véritable dépouillement identitaire, pour ne subsister qu'en tant que pur objet de désir. Cette façon de représenter le corps serait, selon l'instance narrative, l'un des grands traits de l'esthétique érotique contemporaine. Le corps féminin est très souvent représenté dans *les Romanesques* comme un objet inerte, le regard du narrateur réduisant ce corps à sa plus simple expression, c'est-à-dire à sa plasticité. Objectivé, le corps féminin est appréhendé comme un objet d'art, ce qui explique l'omniprésence, dans ce triptyque, des statues, des sculptures, des tableaux représentant le corps de la femme.

Dans le troisième tome de l'inédite autobiographie robbe-grilletienne, il y a une séquence significative pour notre analyse qui met en scène Marie-Ange dont la sensualité est captée d'un point de vue visuel, par plusieurs arts :

[...] Corinthe assis sur son siège préféré, confortable bien que sans mollesse, le marchand d'esclaves debout près de lui, regardant l'un et l'autre Marie-Ange, debout elle aussi mais cette fois entièrement nue, ses hanches bien marquées ondulant à peine sur la place comme si c'était pour se maintenir en équilibre, un seul de ses pieds nus foulant à plat l'épais tapis indien, tandis que l'autre, à demi soulevé sur sa pointe, s'écarte un peu de côté en une légère ouverture des cuisses, le genou s'arrondissant pour revenir vers l'autre jambe dans un gracieux mouvement de gêne enfantine feinte, les yeux baissés devant l'acheteur.

Un délicieux tableau pompier de la fin du dernier siècle, dû je crois au pinceau d'Auguste Manneret, frère aîné d'Edouard, a - par convention académique-représenté la scène dans un tout autre décor[...]. L'ensemble de la pose reproduit avec précision celle où le sculpteur a immobilisé la Belle Angélique devant la fontaine du Mesnil. Corinthe ramène lentement les yeux vers elle. (Robbe-Grillet, 1994 : pp.48-50)

Brulotte estime que l'immobilisme du corps féminin est une stratégie utilisée en littérature qui permet l'observation, l'analyse ou le travail du portrait, par exemple. Participe de cette pétrification du corps féminin est, au sein de l'écriture, le désir d'accessibilité. Il voit aussi dans ce rêve de figer le corps en objet esthétique, une façon de rendre captif ou de l'emprisonner pour le maintenir toujours disponible et finalement, pour servir de support aux fantasmes.

Brulotte parle aussi d'un paradoxe dans le cas du désir qui, dans la logique de la disponibilité que nous avons indiquée plus haut, veut posséder et tuer son objet. Pour preuve, il souligne que l'écriture érotique s'adonne à joindre la passion à la coercition : « les écrits licencieux déploient, presque naturellement, un véritable arsenal de liens : anneaux, bracelets, chaînes, cordes, entraves ... » (p.83). Le narrateur exprime ses désirs au détriment de la volonté et du corps de l'autre, ce qui implique aussi la possibilité de supprimer son libre arbitre.

Le cycle autobiographique des *Romanesques* présente plusieurs situations dans lesquelles les femmes sont des esclaves sexuelles. Parmi ces cas de prisonniers, il y a le personnage féminin Carmina du second ouvrage de la trilogie qui est capturée et transportée dans la forêt des Pertes dans un « tombereau à fumier » (A,72). Dans le même registre s'inscrivent les livres aimés par le narrateur : il s'agit des ouvrages qui mettent en scène les services sexuels subis par les « vierges condamnées à mort » (A, 53) soit des personnages réduits à l'état de marchandise ou tout simplement de la chaire à consommer :

[...] quelques boîtes de conserves inégalement rouillées, dont plusieurs portent une étiquette encore identifiable de « saumon naturel », avec sa vignette célèbre représentant une fille-poisson couchée dans un cadre ovale, ourlé en forme de lèvres entrouvertes, que surmonte en arc de cercle la marque bien connue naguère: A la Sirène. (DJC, 211)

Nous nous rendons compte que pour Robbe-Grillet, la perversion sexuelle est utilisée comme matériau de création. Dans l'économie de l'œuvre, les fantasmes jouent un rôle important et nous soulignons que parmi eux, il y a un qui est à une fonction majeure. Il s'agit du fantasme de la castration qui a trait à un souvenir lié au sexe féminin et plus précisément de l'exploitation artistique du sexe ensanglanté d'Angélique dans la scène de l'aveu. L'auteur en fera un générateur significatif de son entreprise autobiographique. La présence des fétiches parmi lesquels la mystérieuse chaussure des femmes à hauts talons occupe une place privilégiée, est une constante dans l'univers fantasmatique des *Romanesques.* Le compte Henri de Corinthe en est vraiment fasciné. Angélique, Angélica, Carmina et Marie-Ange partagent les mêmes traits physiques, au-delà d'un destin similaire.

Dans bon nombre de passages réflexifs ou fictifs, Robbe-Grillet compare l'esthétique artistique du dernier écrivain - conçue comme déstructuration de l'esthétique réaliste, comme déchirement de « la continuité chronologique et causale » du récit classique - à un meurtre, un viol, une agression sexuelle, bref à un acte sadique. Robbe-Grillet entretient un rapport érotique précis et violent avec l'écriture dès lors que le texte est pour lui un corps à profaner :
« Il y a dans tous mes romans un attentat contre le corps, à la fois le corps social, le corps du texte et le corps de la femme, tous trois imbriqués ».
Il s'attaque à ses structures canoniques, sans hésiter à faire appel à des subterfuges, pour représenter ses fantasmes, tout en brouillant le sens de ses écrits.

Dans le second tome de sa trilogie, il affirme :

« La chair des phrases a toujours occupé, sans doute, une grande place dans mon travail. Même si je ne suis pas à ma table, leurs figures mouvantes ne cessent de me hanter. Je répète des mots, des rythmes, j'essaye des sonorités, j'organise des échos et des ruptures. C'est

en moi comme les mouvements ressassés, prévisibles, sans cesse imprévus, de l'eau profonde qui enlace, gifle, submerge, met à nu d'un seul coup jusqu'aux pieds, puis caresse doucement les roches de granit rose, ruisselantes, polies par les remous frangés d'écume ». (Alain Robbe-Grillet,1988 : p. 7)

Nous voyons que Robbe-Grillet attribue une dimension érotique à son écriture. Nous y identifions une métaphore de la création d'une œuvre littéraire dans la comparaison de ses stratégies narratives (qui touchent l'opération des déchirements) aux déchaînements des vagues marines. Nous retrouvons une énonciation de la jouissance dans cette déstructuration de l'esthétique réaliste, dans cette dimension presque érotique de s'attaquer à la texture de la langue. Plus précisément encore, le caractère « sadique » de son écriture apparait dans l'opération de morcellement que le corps de son texte subit. Ainsi *Les Romanesques* représentent -ils une écriture des fragments à plusieurs niveaux par un enchevêtrement d'éléments hybrides (récits d'enfance, récits de voyage, de carrière, segments de théorie littéraire et de fiction). Il n'y a pas une alternance équilibrée dans l'organisation de ces séquences.

Tout comme pour le roman moderne qui utilise le matériau du réalisme de l'ancien roman, pour bâtir ses structures mobiles, il subvertit l'esthétique réaliste, en prônant la destruction comme principe fondamental. A ce propos, Robbe-Grillet déclare :

[...]Construire sur des ruines, en effet, ne signifie pas remettre debout quelque nouveau système de cohérence, de vérité, de verrouillage, comme si de rien n'était. C'est au contraire prendre l'état des notions ruinées et la notion même de ruine comme ferment d'une existence à inventer, légère et vacante. (Alain Robbe-Grillet, 1994 : p. 145)

Dans ces conditions, ce n'est plus la durée qui compte, mais l'instant éphémère. La fragmentation subie par le corps textuel devient essentielle. On peut y voir la manifestation du caractère sadique de sa démarche autobiographique. L'instance narrative nous fait déceler les considérations de l'écrivain sur le féminisme, le fantasme, l'imagination, autrement dit, sa conception sadique de l'art et on ne se trompe pas si l'on affirme que sa fantasmatique se manifeste à travers la fascination perverse pour l'orifice vaginal. Les journaux lus par le compte de Corinthe, les toiles, les photos e illustrent les angoisses de l'auteur envers l'autre sexe. La conception de l'art comme une attentat agressif contre le corps de la langue et contre la représentation explicite de l'autobiographie traditionnelle. Pour ruiner la texture de la langue, il met en place tout un arsenal de stratégies parmi lesquelles nous mentionnons la fragmentation, l'écriture analogique, la structure déstructurée de la narration.

En conclusion, nous pourrions dire que l'écriture des *Romanesques* est imprégnée par une fantasmatique qui met en scène des personnages féminins dans une condition d'esclavage et de torture. Les représentations artistiques (en sculpture, littérature ou peinture) du corps de la femme laissent percevoir les désirs sadiques du narrateur. Ce caractère fantasmatique relatif au corps féminin définit l'écriture onirique de cet auteur.

BIBLIOGRAPHY

1. Robbe-Grillet, Alain, *Le Miroir qui revient,* Paris, Éditions de Minuit, 1984
2. Robbe-Grillet, Alain, *Angélique ou l 'enchantement*, Paris, Éditions de Minuit, 1987
3. Robbe-Grillet, Alain, *Les derniers jours de Corinthe,* Paris, Éditions de Minuit, 1994
4. *Références bibliographiques*
5. Brulotte, Gaëtan, *Œuvres de chair. Figures du discours érotique,* Paris, L'Harmattan, 1998
6. Calle-Gruber, Mireille, « Alain Robbe-Grillet, l'enchanteur biographe », *Littérature,* no 92, décembre 1993
7. Choe, Ae-Young, « Le Miroir-fantôme, ou l'enchantement », *Revue des sciences humaines,* vol. 240, octobre-décembre 1995
8. Mounir, Laouyen, *« Alain Robbe-Grillet. Réticences et métamorphoses du moi dans les Romanesques »*, dans Bertrand Degott et Marie Miguet-Ollagnier (dir. publ.), Écritures de soi : secrets et réticences. Actes du Colloque international de Besançon (22, 23, 24 novembre 2000), Paris, L'Harmattan, 2001
9. Freud, Sigmund, « Principes du cours des événements psychiques », *Résultats, idée, problèmes I [1 890-1 920]*, Paris, PUF, 1991
10. Entretien avec Josyane Savigneau, publié dans *Le Monde,* 22-23 janvier 1984, sous le titre « Robbe-Grillet, l'intellectuel heureux »
11. Entretien avec Michel Rybalka, publié dans *Le Monde*, 22 septembre 1978, sous le titre : « Robbe-Grillet commenté par lui-même »

ATMOSPHERE IN DRAMATIC TEXT AND THEATRICAL DISCOURSE

Ana Ghilaş
PhD, Institute of Culturale Heritage, Chişinău, Republic of Moldova
Vera Mariancic-Cobzac
Student PhD, Academy of Music, Theater and Plastic Arts

Abstract: In this article, the concept of atmosphere as an aesthetic category and the ways it is artistically realized in both the dramatic text and the theatrical performance are discussed. In each of these artistic forms, the subject and space-time, as well as the discursive and rhythmic-melodic organization of the action, represent the main aspects in creating atmosphere.
In the dramaturgical text, the relationship between literariness and theatricality, dialogue as a mode of subjective exposition, and stage directions as the author's presence are essential. When reading a dramatic text, the "beginning effect" plays a crucial role in perceiving the atmosphere of the artistic imaginary. Analyzing the specifics of dramatic language—its expressiveness generated phonetically, lexically, and melodically—and examining how space-time is constructed in the text are the first steps in the receiver's immersion into the atmosphere of the action.
In theatrical discourse, understood as a syncretic art form, atmosphere requires a more complex realization. We refer in particular to the views of M. Chekhov, director and actor, for whom atmosphere constitutes the "action, process, energy" that the performance emanates.

Keywords: atmosphere, dramatic text, theatrical discourse

Conceptul de atmosferă a operei artistice a fost abordat de filologi, teatrologi, de critica de artă, de regizori și dramaturgi. La modul general, atmosfera presupune „un mediu, condiții înconjurătoare, situație", iar în ce privește textul artistic noțiunea descrie o dispoziție anume, o tonalitate, ce se referă la autor și la apariția conceptului artistic, dar și la prima întâlnire a demersului artistic cu cititorul ori spectatorul. Termenul este apropiat de sensul cuvântului „dispoziție", ce se manifestă ca atitudine, ca stare a omului în procesul comunicării cu o operă artistică, dacă vorbim de relația cititor/spectator/receptor – discursartistic. Specificitatea atmosferei și modalitățile de creare a ei în textul dramaturgic și în spectacolul teatral constituie problema investigată în acest demers.

Noțiunea de *atmosferă* a intrat în vocabularul cercetătorilor vizând dramaturgia de la sfârșitul secolului al XIX-lea – începutul secolului al XX-lea. Influența impresioniștilor, a psihologiei și psihanalizei asupra viziunii artistice a dramaturgilor simboliști, expresioniști s-a manifestat în special prin sugerarea, crearea unei anume atmosfere în imaginarul artistic. Stările și atmosfera create în dramele psihologice și naturaliste ale lui A. Strindberg, în textele simboliste ale lui M. Maeterlinck, psihologismul și realismul lui A. Cehov au afirmat conceptul de atmosferă în textul dramaturgic ca „dispoziție", sugestie, subtext.

Conținutul emoțional este realizat artistic prin procedee precum detaliul, suspansul, tăcerea, simbolul, peisajul, un rol impotant revenindu-i sintezei artelor, intermedialității ș.a. În

Textul impune receptorului o analiza detaliată și relevarea specificului atmosferei în demers, respectiv a modalităților de realizare teatrală, scenică.

În creația artistică a lui A. Cehov se pune accent pe peisaj, pe subtext, pe lirizarea frazei și pe ritmul muzical al ei, atmosfera fiind „surprinsă"/transfigurată în mișcare, în curgere, relevând astfel și stările personajelor. Cunoscutul regizor V. Meyerhold accentua în dramele lui Cehov anume acest rol al ritmului limbajului în crearea tonului, atmosferei acțiunii. În viziunea sa, orice text dramaturgic „constă din două dialoguri – unul „exterior necesar" – cuvintele ce însoțesc și explică acțiunea, altul – „interior", este acel dialog pe care spectatorul

trebuie să-l audă nu în cuvinte, ci în pauze, nu în strigăte, dar în tăceri, nu în monologuri, ci în muzica mișcărilor plastice" [5, p.125]. Iar crearea atmosferei în textul dramaturgic și în spectacol se datorează modului de construire a spațiu-timpului acțiunii și, respectiv, teatralității actorului, viziunii artistice a regizorului și a scenografului.

Atmosfera ca aspect al mijloacelor artistice ale artei scenice se afirmă în Teatrul de Artă din Moscova prin creația dramaturgică a lui A. Cehov. Ori, formele deschise pe care le aduce autorul în dramaturgie se referă atât la tipologia personajului, cât și la modul de transfigurare artistică, de prezentare a acestuia, la mijloacele artistice, la structura didascaliilor. Regizorul B.I. Nemirovici-Dancenko (care l-a îndemnat pe Cehov să scrie texte dramatice, în pofida eșecului primului său spectacol) mentiona că Cehov aduce în textele sale oamenii „doar așa cum îi observa în viață și n-a putut să-i descrie izolat/desprinși de ceea ce îi înconjoară: de dimineața în roz sau de asfințituri gri, de sunete, mirosuri, de ploaie, de obloane tremurătoare, de lampă […], de pian, armonică […], de milioane de mărunțișuri, care fac viața caldă"[6, p.254]. Dramaturgia cehoviană a impus un alt mod de a înțelege și a realiza acțiunea – prin atmosferă.

În textul dramaturgic, ca și și în spectacol atmosfera se datorează modului de construire a spațiu-timpului acțiunii, iar în spectacol – și teatralității actorului, viziunii artistice a regizorului și a scenografului.Teatrologul H.- Thies Lehmann sublinia în studiul *Teatrul postdramatic* că emoția şi evenimentul fac obiectul conotaţiilor cuvantului „dramă", așa încât „sentimentul limbii pune cuvintele „dramă" şi „dramatic" în relaţie cu o atmosferă, cu intensificarea unor emoţii, cu teama şi incertitudinea mai degrabă decât cu o anumită structură a evenimentelor" [3, p. 38].

De fapt, textul artistic literar, dramaturgic se caracterizează prin anumite forme verbale ce asigură expresivitatea lui ca un întreg, vorbind în acest caz de expresivitate ca o energie emoțională, ca dispoziție ce poate influența asupra receptorului. Anume atmosfera, în opinia mai multor cercetători, este creată de expesivitatea textului dramaturgic, al spectacolului, aceasta, expresivitatea, fiind emoțională, intelectuală, estetică.

În textul dramaturgic se are în vedere relația teatralitate – literaritate, adică și semnificațiile cuvântului, și pauzele ca puncte de suspensie, și rolul figurilor de stil, al tropilor, asonanței și aliterației ș.a. în crearea imaginii, respectiv a atmosferei. În discursul teatral la care participă în mare măsură actorul sau actantul și căruia îi revine un rol esențial în afirmarea ideilor, în transmiterea mesajului – de rând cu eclerajul, muzica, coregrafia, plastic etc., atmosfera presupune un aspect mai complex. În acest context un rol important îi revine, în primul rând, regizorului care știe/poate să vadă și să simtă atmosfera din lumea înconjurătoare: în ritmul acțiunii oamenilor sau în tonalitatea discuțiilor lor, în„mizanscenele" în care ei se adună în grup**.** Or, atmosfera emoțională contribuie la crearea stilului unui spectacol, așa cum demonstrează experiența și opiniile regizorilor. ,[1,pp.. 197-198].

Atmosfera din acțiunea dramatică sugerată în următoarele didascalii din drama „Horia" de Ion Druță este creată artistic prin caracterul premonitiv al timpului - „O noapte târzie de toamnă" și prin prezența omului care „șade îngândurat la gura sobei, citește acolo ceva". La nivelul literarității, înviorează cumva atmosfera atât conjuncția adversativă „dar", ce „răstoarnă" parcă starea de melancolie din spațiul acțiunii, idee susținută de imagine auditivă, de sensul cuvântului „poartă": „dar iată că se aude portița. Vine cineva încet și ostenit, încet și ostenit bocănește la ușă**".**

Imaginea creează atmosfera, sugerează stările personajelor, iar realizată scenic această didascalie implică teatralitatea actorului în arta de a transmite și a crea atmosfera interioară din acțiunea scenică și modul de înțelegere a celui care vine ostenit, bătând încet la ușă. Scenografia, eclerajul, arta mișcării scenice implică la maximum rezultatul creării teatralității al didascaliei.

Un aspect al intermedialității convenționale ar fi *pictura verbală*, prin care se înțelege imaginea verbală, receptată vizual, a unui obiect din textul literar, care formează planul descriptiv și cel narativ al stilului individual al autorului, caracterizând astfel eul acestuia, viziunea lui artistică. În acest context, structura vorbirii, a descrierii și a narațiunii este corelată cu principiile gândirii plastice. Pictura verbală contribuie la concentrarea semnificațiilor discursului și comportă o funcționalitate artistică diversă.

Aspecte ale picturii verbale sunt *peisajul* și *interiorul*, care, în calitate de obiecte de experiență estetică și ca subiecte de judecată estetică, sunt reprezentări ale spațiului și timpului, ceea ce unește pictura cu arta cuvântului și cu arta spectacolului. Așa cum discursul dramaturgic include două registre verbale diferite – cel al autorului/auctorului și cel al personajelor, iar literaritatea și teatralitatea sunt caracteristici ale unui asemenea tip de discurs, funcțiile artistice ale peisajului și ale interiorului sunt și ele variate: evidențiază viziunea dramaturgului, „trădează" felul său de a fi sau refulările sale, caracterizează personajul ca entitate estetică și moral-psihologică, contribuie la crearea atmosferei din acțiunea dramatică ș.a.

Conceptul de peisaj, ca și cel de interior, presupun, în primul rând, ideea de spațiu – element specific pentru structura textului dramaturgic și a celui plastic, pictural. Într-o operă literară, peisajul este un tip de descriere a naturii, o imagine polifuncțională a acesteia, cu propriile formă și conținut, ce reflectă stilul individual al personalității creatoare, precum și stilul epocii respective. Iar interiorul rezidă în descrierea unui spațiu interior, cu funcții de caracterizare a personajului, de sugerare a modului de viață al acestuia, de creare a atmosferei. În același timp, se poate vorbi de un spațiu interior al omului – cel psihologic, cel spiritual, care în didascaliile din textele lui Ion Druță sunt bine reliefate.

În drama „Păsările tinereții noastre", macrodidascalia plăsmuită din peisaj, descriere de interior, susținute de elemente narative, prezintă un spațiu mai larg decât în primele două lucrări dramatice ale autorului. Peisajul aici însă este mai „restrâns" la nivelul lirismului, e transfigurat artistic în enunțuri scurte, fiind mai puțin poetic decât în drama *Doina*, de exemplu. Acest fapt denotă, în mod evident, și un anume mod de gândire artistică în perioada respectivă – anii '70 ai secolului al XX-lea.

„Larg de stepă, dealuri și vii. Amiaza unei zile de vară. Grâne coapte, cer senin, liniște și pace. Când se naște vreun vuiet, văile îl prind și-l duc până hăt departe, pentru care lucru oamenii, dacă au vreo treabă, nu-și trudesc picioarele, ci se strigă unul pe altul, lăsând valea să alerge."

Este începutul macrodidascaliei, un tablou pictural și auditiv creat dintr-un câmp lexical al verii și al câmpiei, precum și din aliterație („Când se naște vreun vuiet, văile îl prind și-l duc până hăt departe."). Perspectiva se restrânge de la „larg de stepă" la o „casă veche și săracă, o bojdeucă din cele de demult. Hornul cuptorului, o măsuță, câteva scăunașe, o vechitură de scrin."

Interiorul prezintă ce a mai rămas din tradiție (asupra căreia insistă autorul în primele sale lucrări), detaliile vorbesc de la sine: „o bojdeucă", „o vechitură de scrin" (în comparație cu „sofca" din casa mare a Vasiluței, în prima dramă), „tavanul scăpătat din baiere". Clarobscurul creează atmosfera din interior, în comparație cu „seninul cerului de vară", care e și un contrast cromatic cu funcție simbolică, cognitiv-caracterologică: „crucea singurei ferestruici cernește pe seninul cerului de vară".

Este, simbolic, crucea pe care o duce mătușa Ruța, este negrul („cernește") opus seninului cerului, iar diminutivul „ferestruica" semnifică și el o mică posibilitate a deschiderii spre exterior, spre lume a sufletului Ruței, neînțeles de majoritatea celor din jur. Astfel că interiorul capătă ample semnificații, contribuind – prin contrast, simbol, detaliu, clarobscur – la crearea atmosferei în desfășurarea acțiunii, având, totodată, și funcție de premoniție.

Peisajul și interiorul în celelalte părți ale textului creează cele două lumi: a satului și a mătușii Ruța, iar casa (a Ruței, a lui Pavel) are, în principiu, funcție caracterologică. Spațiul exterior, mai restrâns sau mai amplu, îndeplinește și funcția de laitmotiv la nivel de structură a textului, de închidere și deschidere sau de „înrămare" a acțiunii propriu-zise din textul principal al demersului dramaturgic. Astfel, la finele fiecărui tablou și/sau părți din drama „Păsările tinereții noastre" revine peisajul ca închidere a acțiunii și ca generalizare a atmosferei:

„Un amurg prelung și pașnic. Peste văi, peste dealuri, acolo unde a apus soarele, mai arde pe geana cerului un brâu roșu, fierbinte. Tihnă de jur-împrejur, numai țârâiecii se aud prin grânele coapte și iară răsare îngrijorarea cea mare." Deslușim aici vocea personajului colectiv, o variantă a corului, este satul care e prezentat astfel ca personaj în *dramatis personae*: „Glasuri strigându-se unul pe altul în largul câmpului". Auditivul, colectivitatea și spațialitatea sunt caracteristici ale imaginii.

Transfigurat artistic prin metaforă și asonanță ce creează o imagine sonoră, peisajul nu doar transmite o pace adâncă a naturii și a omului, un sfârșit al acțiunii din acest tablou, ci și sugerează, totodată, prin lexemul „îngrijorare", o neliniște. Astfel, peisajul are funcția de fundal al acțiunii, dar și o funcție psihologică prin continuarea textului secundar în cel principal (dialogul personajelor). El relevă un spațiu, un timp al zilei, dar și neliniștea sătenilor privind starea de sănătate a lui Pavel, unul dintre personajele principale.

Aspectul intermedial se manifestă în perspectiva asupra spațiului și a timpului**,** realizate artistic prin îmbinarea limbajului poetic cu cel pictural-cromatic. Timpul și spațiul se unesc, se contopesc, imaginea exprimând efectul „întinderii" momentului apusului de soare – un desen ritmic-intonațional lent, care parcă liniștește, însă contrastul sonor al țârâiecilor realizează trecerea la starea încordată a oamenilor din acțiunea dramatică.

Referindu-se la spectacol, regizorul, actorul, teoretician al teatrului M. Cehov a elaborat o poetică a atmosferei, pornind de la rolul și activitatea actorului în crearea imaginii artistice a spectacolului. Atmosfera o consideră ca fiind un mod de repetiție a actorului și că aceasta se manifestă printr-un caracter subiectiv-obiectiv și dinamic. M.Cehov consideră necesar alcătuirea unor „partituri ale atmosferei": atmosfera întregii reprezentații; atmosfera unor scene aparte; atmosfera unor personaje. [7, p. 136-149, 188-199.]

În viziunea lui V.Cehov, atmosfera „nu este stare, ci acțiune, proces. În interior ea trăiește și se mișcă neîncetat" [7 p.194], este energia pe care o emană spectacolul și, în același timp, câmpul unei asemenea acțiuni, aura în care se scurge. O calitate a atmosferei, după M.Cehov, este proprietatea de a schimba conținutul cuvintelor, sensul episoadelor, uneori atmosfera poate căpăta chiar puterea cuvântului Un exemplu elocvent este „Orbii" de M. Maeterlinck, „Pescărușul" de A.Cehov ca teatre de atmosferă.

„Viața și cuvintele se interpătrund în această piesă cehoviană cu valoate de manifest artistic și teatral", constata criticul de teatru Irina Nechit după premiera (1993) spectacolului „Pescărușul" de A.Cehov , în regia lui M.Fusu, la Teatrul „Eugene Ionesco" din Chișinău. Autoarea recenziei evidențiază aspecte ale imaginii artistice a spectacolului, ce au contribuit la crearea unui anumit tip de atmosferă prin intermediul spațiului, al sonorității, al „îmbinării feericului cu lugubrul"[4 p.17].

Despre același spectacol, critiucl de teatru Dina Hașcu-Ghimpu relevă: „Atmosfera spectacolului. Determinantă în piesele cehoviene, este marcată de o tulburătoare incertitudine,, de o insatisfacție generală, care planează în spațiu în așteptarea a *„ceva"* ce ar schimba radical viața și lumea înconjurătoare... Acel ceva plutește aidoma norului în formă de pian (un detaliu al decorului, ortografiat cu mult talent de Efim Elița), orchtsnrând dramele ascunse ale eroilor.

Conflictul interior, polarizat de alb-negrul scenografiei și costumelor, nuanțează în spectrul acestei game părțile luminoase, dar și cele umbroase ale caracterelor" [2, p.27]

Constatăm că receptarea, analiza și interpretarea unui text artistic, în cazul dat – cel dramaturgic și al discursului teatral, relevă și alte particularități ale spațiu-timpului ca generator

de atmosferă. În textul dramaturgic, fenomenul intermedialității contribuie la crearea atmosferei, demonstrează diversitatea relațiilor dintre arte și alte discursuri culturale, în special fluiditatea granițelor dintre diferite medii și potențialul de interacțiune a lor într-un singur text, cu variate semnificații. În spectacol rolul viziunii regizorale, al scenografiei și al teatralității actorului contribuie la crearea relației scenă – spectator.

BIBLIOGRAPHY

1. Ghilaș A. Teatralitatea în discusrul artistic al lui Ion Druță. Chișinău: Editura Epigraf, 2021
2. Hașcu-Ghimpu, D.Teatrul „Eugen Iomesco”:istoria unei disidențe. Chișinău: S.n., 2016
3. Lehman, H. Teatrul postdramatic. Traducere din limba germană de Vicror Scoradeț. București: Editura UNITEXT, 2009
4. Nechit, I. Godot eliberatorul.Periplu teatral. Chișinău: Editura Cartier, 1999
5. Мейерхольд В. Статьи. Письма. Речи. Беседы. В 2-х кн. Кн.1 (1917-1939). Москва: Искусство, 1968,
6. Немирович-Данченко, В. Рождение театра. Комментарии. М. Н. Любомудрова. Москва: Правда, 1989.
7. Чехов, М. Литературное наследие. В 2-х т. Т. 2. Об искусстве актера. Москва: Искусство 1986.

THE LIBRARY OF THE THEOLOGICAL INSTITUTE IN BUCHAREST DURING COMMUNIST REGIME

Ovidiu-Ionuț Avram
PhD Student, University of Bucharest

Abstract: *This study aims to contribute to the advancement of knowledge in the history of Romanian librarianship, with a particular focus on the evolution of libraries in higher theological education. By analyzing archival documents identified within the Faculty of Theology of the University of Bucharest, the research highlights relevant aspects concerning a library whose historical development reflects the transformations of the academic institution to which it belongs. The study focuses on the period 1948-1984, within the context of the communist regime, and emphasizes significant historical and functional aspects. In particular, the processes of reorganization and inventorying of the library between 1980 and 1984 are analyzed, along with the conclusions derived from these efforts. The library's ability to sustain its activity under the communist regime, its status as a specialized library that applied principles of librarianship in its organization and functioning, as well as the size and quality of its documentary collection, attest to the fact that it became one of the most prestigious specialized libraries in the field of theology.*

Keywords: communism, theological institute in bucharest, archive, library, library science

Preliminarii

Instaurarea regimului dictatorial comunist, consecutiv abdicării Regelui Mihai I, a generat consecințe semnificative asupra învățământului teologic, în special la nivel universitar. Prin Decretul nr. 177/1948, care reglementa statutul cultelor religioase, învățământul teologic din România a fost transferat din subordinea Ministerului Învățământului Public în cea a Ministerului Cultelor. Această modificare a fost justificată prin necesitatea fiecărui cult religios recunoscut de a-și organiza, în mod autonom, formarea educațională a personalului clerical, atât în cadrul seminariilor teologice de nivel liceal, cât și prin institute teologice cu statut universitar [1].

În conformitate cu noul cadru legislativ, Facultatea de Teologie Ortodoxă din cadrul Universității din București a fost desființată și reorganizată sub forma unui Institut Teologic cu statut universitar.

În urma reorganizării învățământului teologic, Institutul Teologic din București a fost comasat cu Facultatea de Teologie relocată din Cernăuți în Suceava[2]. Ca urmare a acestui proces, Institutul Teologic din București a preluat integral inventarul mobil și imobil al fostei facultăți, inclusiv fondul de documente al bibliotecii acesteia.[3].

Concomitent, în perioada 15 octombrie – 24 decembrie 1948, Seminarul Central situat pe strada George Coșbuc a fost desființat, iar Institutul Teologic a preluat integral inventarul mobil și imobil și al acestuia, inclusiv fondul de documente existent în biblioteca seminarului la acel moment.

Pentru perioada în care biblioteca a funcționat în cadrul Institutului, sursele scrise sunt limitate, atât în literatura de specialitate, cât și în revistele bisericești ale epocii. Totuși, în

[1] Decretul Lege nr. 177/1948, Cap. VI, art. 44-49. În: *Monitorul oficial*, anul CXVI (miercuri 4 august 1948), nr. 178, partea I, pp. 2-6.
[2] MORARU, Alexandru. *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Națiune. Cultură. Vol. III, tom. I*. București: EIBMBOR, 2006, pp. 357-358.
[3] BULAT, Gheorghe-Toma. 75 de ani de la întemeierea Facultății de Teologie din București. În: *Biserica Ortodoxă Română*, anul LXXV, nr. 11-12 (1957), București: IBMBOR, 1957, p. 1207. Vezi și: UNGUREANU, Constantin. Înființarea Universității din Cernăuți. În: *Revista de istorie a Moldovei*, nr. 4 (100) octombrie-decembrie, Chișinău, 2014, pp. 31-32.

perioada 2019-2022 au fost identificate în depozitele bibliotecii o serie de documente care oferă informații relevante despre organizarea și funcționarea bibliotecii, precum și despre fondul de documente existent.

Studiul de față își propune să ofere o prezentare succintă cu privire la istoricul biblioteci, modul de funcționare și organizare și aspecte cu privire la fondul documentar, începând cu o prezentare succintă a evoluției istorice a Facultății de Teologie și a bibliotecii acesteia, urmată de analiza informațiilor extrase din documentele de arhivă identificate.

1. Aspecte istorice și funcționale

Biblioteca Institutului Teologic din București a fost constituită ca o structură info-documentară odată cu înființarea institutului, prin comasarea fondurilor documentare provenite din biblioteca Facultății de Teologie Ortodoxă din București, biblioteca Facultății de Teologie Ortodoxă din Suceava și biblioteca Seminarului Central din București.

Această unificare a colecțiilor a fost determinată de prevederile Decretului nr. 177/1948, care reglementa cadrul legislativ în baza căruia cultele religioase recunoscute își organizau formarea educațională a personalului clerical.

Pentru a înțelege pe deplin structura și evoluția bibliotecii Institutului Teologic din București, este esențială analiza istoricului său, strâns legat de cel al bibliotecii Facultății de Teologie.

Odată cu înființarea Facultății de Teologie din București[4], a fost înființată și o bibliotecă, amenajată în internatul facultății, aflat în spațiile puse la dispoziție de Ministerul Cultelor, în incinta Bisericii Sfântul Gheorghe Vechi[5].

În anul 1926, Internatul Facultății de Teologie a fost preluat de către Patriarhia Română[6], care a preluat în întregime inventarul acestuia, inclusiv fondul de documente existent în biblioteca Internatului. În fața acestei situații, Facultatea a hotărât să înființeze biblioteci de seminar pentru fiecare catedră, pe baza unor principii inspirate din modelul german[7]. Astfel, a fost creată o bibliotecă centrală a facultății, care avea rolul de a centraliza și coordona fondurile documentare provenite din bibliotecile de seminar[8].

În anul 1929, Consiliul Profesorilor l-a desemnat pe profesorul Teodor M. Popescu pentru a se ocupa de reorganizarea bibliotecii și de asigurarea funcționării acesteia[9]. Până la reorganizarea învățământului religios prin Decretul nr. 177/1948, biblioteca a funcționat ca o structură organizată, cu spații proprii, fiind subordonată exclusiv Facultății de Teologie.

La 4 august 1948 a fost înființat Institutul Teologic din București, iar la 30 ianuarie 1949 acesta a început oficial să funcționeze în spațiile fostului Seminar Central, situat pe strada George Coșbuc nr. 81. Ulterior, institutul s-a mutat definitiv în imobilul fostei Școli Normale, pe strada Ecaterina nr. 2-6, unde au fost amenajate spațiile necesare activității institutului, inclusiv un loc pentru bibliotecă și o sală de lectură modestă[10].

În perioada 1980-1984 s-a desfășurat cel mai amplu proces de reorganizare a bibliotecii și s-a axat pe inventarierea, selecția și deselecția documentelor, dar și pe optimizarea spațiilor pe săli, organizarea pe gestiuni, reabilitarea spațiilor și constituirea bazei materiale.

Acest proces a fost implementat sub supravegherea Patriarhului Iustin, care a emis decizia nr. 2353/1981. În acest context, a fost desemnat un bibliotecar coordonator, preotul

---

[4] BULAT, Gheorghe-Toma. *Op. Cit.*, p. 1081.Vezi și: MORARU, Alexandru. *Op. Cit.,* pp. 359-361.

[5] MORARU, Alexandru. *Op. Cit.,* pp. 360. MĂLĂEȘTI, Popescu. Facultatea de Teologie din București. În: *Studii* Teologice, nul III (1932), nr. 2, p. 9.

[6] *Anuarul Universității din București: 1929-1930*, Tipografia Bucovina, București, 1931, p. 35.

[7] MANOLACHE, Teodor M. Biblioteca Facultății de Teologie din București. În: *Studii Teologice*, anul V (1934-1936), pp. 123-124. Acest lucru este menționat și în: *Universitatea din București: 1926-1927*, p. 89.

[8] VINTILESCU, Petre. Facultatea de Teologie din București în ultimii 10 ani (iunie, 1930 – iunie, 1940). În: *Biserica Ortodoxă Română*, anul LVIII, nr. 5-6, București: mai-iunie 1940, pp. 370-378.

[9] BULAT, Gheorghe-Toma. *Op. Cit.*, p. 1187; MANOLACHE, Teodor M. *Op. cit.*, p. 124.

[10] BULAT, Gheorghe-Toma. *Op. Cit.*, p. 1218.

Ioan Avramescu. Printre problemele majore ce necesitau soluționare urgentă se numărau gestiunile bibliotecii, aspect care a intrat în atenția Departamentului Cultelor și a Patriarhiei Române.

Reorganizarea bibliotecii a debutat cu amenajarea spațiilor, lucrări de igienizare și reparații, precum și cu achiziționarea materialelor necesare pentru realizarea fișierului catalogului tradițional al bibliotecii. Prin referatul nr. 1421/09.06.1980, aprobat pe 24.07.1980[11], au fost comandate materialele necesare, iar lucrările de igienizare și reparații, împreună cu realizarea noului fișier pentru catalogul tradițional, au fost recepționate pe 28.09.1980 de către o comisie desemnată în acest sens[12].

În anul 1981, procesul de reabilitare a spațiilor bibliotecii a continuat prin înființarea Sălii de Patrimoniu și a spațiilor aferente acesteia[13]. În cadrul acestor lucrări au fost redescoperite anumite documente care fuseseră declarate pierdute în timpul inventarierii din 1977. Ulterior, aceste documente au fost xerografiate pentru a fi conservate[14].

În anul 1982, au continuat lucrările de reabilitare a spațiilor și de îmbunătățire a condițiilor de funcționare a bibliotecii[15]. În această perioadă, biblioteca a primit un set de rafturi noi, donate de Republica Democrată Germană, utilizate pentru amenajarea depozitului în care erau păstrate cărțile de patrimoniu[16].

În septembrie 1982, a fost pusă în aplicare o dispoziție a Rectoratului privind relocarea fondurilor de carte din Sala Mare a Institutului, în vederea configurării a două noi spații de depozitare[17].

Preocuparea Patriarhiei Române pentru buna funcționare a bibliotecii este evidențiată și printr-o adresă emisă în februarie 1982 de către Patriarh, prin care se solicita bibliotecarului coordonator întocmirea unei situații actualizate a împrumuturilor și transmiterea periodică a unor rapoarte[18].

În urma acestor rapoarte, a fost realizată o evidență a documentelor împrumutate și nerestituite, precum și a demersurilor întreprinse pentru recuperarea acestora. Astfel, s-a constatat că, în anul 1982, un număr de 362 de documente împrumutate nu au fost returnate și nu au putut fi recuperate. Măsurile adoptate, precum somarea persoanelor responsabile și propunerea de înlocuire a documentelor cu altele de valoare echivalentă, nu au avut succes. În vederea soluționării acestei probleme, a fost transmisă o adresă către Patriarh prin care se solicita aprobarea pentru imputarea contravalorii documentelor nerestituite bibliotecarilor responsabili, care semnaseră buletinele de împrumut[19].

Ca parte a acestui demers, Serviciul Contabilitate a transmis o adresă către Departamentul Cultelor, prin care a adus la cunoștință situația cărților lipsă din inventar și a celor nerestituite la termen, precum și modalitățile propuse pentru soluționarea problemei. Situația acestor documente a fost evaluată de o comisie special constituită în anul 1982, care a analizat lista volumelor lipsă, stabilind valoarea lor de inventar, valoarea patrimonială și importanța acestora în cadrul bibliotecii.

În urma acestei analize, comisia a întocmit un Proces-Verbal la data de 25 ianuarie 1983, în care propunea ca procesul de recuperare a documentelor să fie avizat de Consiliul Profesoral al Institutului. După examinarea concluziilor comisiei, Consiliul a propus Patriarhului următoarea soluție: din totalul de 255 de cărți lipsă, 117 urmau să fie imputate

[11] Referat nr. 1421/ 09.06.1980, aprobat în 27.07.1980
[12] Referat nr. 3610/ 24.11.1980
[13] Referat nr. 2529/ 14.09.1981
[14] Referat neînregistrat din 03.12.1981
[15] Referat nr. 44/ 12.01.1982
[16] Referat nr. 777/ 25.02.1982
[17] Referat nr. 2899/03.09.1982
[18] Referat 2939/ 22.02.1982
[19] Referat 4358/ 26.11.1982

bibliotecarilor responsabili la momentul inventarierii, iar restul de 138 să fie scoase din evidența bibliotecii prin procedura de casare[20].

În ceea ce privește organizarea Bibliotecii pe săli și alte spații, documentele din anul 1982 indică faptul că aceasta funcționa prin intermediul a trei săli de lectură, alături de două spații de depozitare aflate în curs de amenajare. Fiecare dintre aceste spații avea un program propriu de funcționare, desfășurat de luni până sâmbătă, astfel încât să acopere întreg intervalul orar al activităților didactice.

Cele trei săli de lectură erau organizate după cum urmează:

- **Sala nr. 1** – gestionată de pr. Vasile Lupu, funcționa între orele 12:00 și 20:00;
- **Sala nr. 2** – gestionată de Gheorghe Șalaru, avea un program de funcționare alternant: trei zile pe săptămână între 7:30 și 15:30 și trei zile între 12:00 și 20:00;
- **Sala nr. 3** – gestionată de Maria Dobrescu și bibliotecarul Victor Iliescu, funcționa două zile pe săptămână (luni și marți) în intervalul 12:00 – 20:00 și trei zile în intervalul 7:30 – 15:30[21].

Reconfigurarea spațiilor bibliotecii a continuat prin amenajarea unei săli dedicate colecțiilor de patrimoniu din fondurile Bibliotecii. Primul pas în implementarea acestei măsuri a fost eliberarea unei săli din aripa de nord a clădirii, care avea să găzduiască volumele de patrimoniu, spațiu ce rămâne utilizat în acest scop până în prezent. Administratorul de imobil a avut responsabilitatea de a asigura dotarea corespunzătoare a sălii, utilizând mijloacele specifice de depozitare adecvate conservării acestor documente valoroase[22].

În baza temeiului 2352/1981, s-a înaintat Rectorului un set de măsuri destinate soluționării problemelor de gestiune a bibliotecii, inclusiv organizarea unei comisii mixte formate din membri desemnați de Institut și un delegat al Patriarhului. Ca urmare a acestui demers, s-a constituit o comisie alcătuită din pr. Radu Dumitru (prorector), Ion Neagu (jurist-consult al Patriarhiei) și Mihai Popescu (contabil-șef al Institutului).

Pentru eficientizarea activităților bibliotecii, s-a aprobat angajarea a trei bibliotecari pe o perioadă de trei luni, aceștia având un "plan de muncă zilnic", menit să sprijine procesul de reorganizare a colecțiilor și de gestionare a documentelor[23].

Necesitatea mijloacelor materiale destinate organizării spațiilor bibliotecii, a fost reiterată și în anul 1984 printr-o serie de referate emise de responsabilul bibliotecii. În acest sens, în ianuarie 1984, s-a solicitat achiziționarea unor dulapuri specializate, necesare dotării Sălii de Patrimoniu, a sălii destinate revistelor și a celei dedicate revistelor teologice. De asemenea, s-a insistat asupra procurării unor dulapuri tip fișier suplimentare, esențiale pentru păstrarea și organizarea catalogului[24].

2. Inventarul și fondul de documente

Nucleul principal al fondului de documente preluat de biblioteca Institutului Teologic îl reprezintă fondul de documente al bibliotecii Facultății de Teologie de la București, care, la rândul lui s-a constituit istoric, având la bază următoarele surse de dezvoltare:

- **Donațiile**: Acestea proveneau de la profesori, personalități ale clerului ortodox și alți susținători ai instituției, contribuind semnificativ la îmbogățirea fondului bibliografic.
- **Tipografia Cărților Bisericești**: A oferit numeroase lucrări teologice, un element important pentru biblioteca unui institut teologic.

[20] Referat neînregistrat din data 11.02.1983
[21] Referat neînregistrat din 03.11.1982
[22] Notă de serviciu nr. 4049/ 13.11.1982.
[23] Referat nr. 33/ 09.01.1984
[24] Referat nr. 76/ 13.01.1984

- **Redistribuirea fondurilor documentare**: Unele instituții bisericești au transferat documente către bibliotecă, consolidând astfel colecțiile existente[25].
- **Achizițiile**: Acestea au fost realizate din diferite fonduri alocate de Universitatea din București, în scopul extinderii și actualizării fondului de documente, având în vedere atât nevoile educaționale ale studenților, cât și necesitatea de a susține cercetarea teologică.

Perioada Primului Război Mondial a avut un impact semnificativ asupra bibliotecii, în special din cauza ocupației de către trupele bulgare care erau campate în apropierea Internatului, situat lângă Mănăstirea Radu Vodă. În acest context, fondul de documente existent în biblioteca Internatului, care ajunsese la aproximativ 16.000 exemplare, a fost expus unor riscuri majore, cum ar fi distrugerea sau pierderea unor cărți și manuscrise valoroase[26].

Prima organizare sistematică a fondului de documente a avut loc în perioada în care a fost înființată biblioteca centrală a Facultății de Teologie. Înregistrarea documentelor se făcea în registre specifice. Catalogarea acestora se desfășura pe două planuri: una pe autori și alta pe conținut, ceea ce arăta o intenție clară de a asigura un acces facil și bine structurat la resursele bibliotecii. Sistemul universal de clasificare zecimală, folosit în concordanță cu normele Institutului Internațional de Bibliografie din Bruxelles, indica o abordare standardizată și internațională în organizarea documentelor. Acesta permitea și o organizare a fondului pe „specialități", ceea ce ajuta la găsirea rapidă a materialelor necesare.

În perioada 1932-1935, biblioteca Facultății de Teologie a cunoscut o creștere semnificativă a fondului de documente. Astfel, în 1932, biblioteca deținea aproximativ 7.000 de exemplare [27], iar până în 1935, acest număr a crescut la 12.572 exemplare [28]. Donațiile și achizițiile au jucat un rol esențial în îmbogățirea colecțiilor.

În anul 1949, biblioteca deținea un fond documentar considerabil, însumând aproximativ 59.220 exemplare, la care s-au adăugat alte 4.232 exemplare achiziționate până în anul 1957, rezultând un total de 63.452 exemplare. În plus, colecțiile periodice cuprindeau aproximativ 4.500 exemplare, organizate sistematic pe ani, incluzând 742 de titluri în limba română și 314 titluri în limbi străine. De asemenea, biblioteca gestiona un fond special de publicații, alcătuit din 1.900 de titluri, care includea teze de licență, lucrări de seminar, manuale și prelegeri[29].

În perioada comunistă, un prim proces de inventariere a fondului bibliotecii a fost realizat în anul 1962. Ca urmare a acestei inventarieri, un număr de 8.819 exemplare a fost transferat către biblioteca Patriarhiei Române. Transferul este documentat prin procesul-verbal de predare-primire, înregistrat la Institutul Teologic sub nr. 566/01.03.1962[30]. În același document sunt consemnate și transferurile suplimentare a 180, incluse în Fondul special de cărți epurate, precum și a altor 859, transferate către Biblioteca Patriarhiei Române.

În perioada cuprinsă între inventarierea din 1962 și anul 1980, biblioteca a gestionat un fond de 65.278 exemplare, conform înregistrărilor contabile existente la momentul reorganizării bibliotecii, inițiate începând cu anul 1981. În ceea ce privește intervalul 1962-1980, nu au fost încă identificate date documentare detaliate, acestea devenind disponibile în referatele care acoperă perioada 1980-1984.

Din analiza acestor documente reiese că biblioteca Institutului Teologic menținea o colaborare strânsă cu Biblioteca Centrală de Stat, adoptând proceduri similare de gestionare a colecțiilor, inclusiv metode de evaluare contabilă a documentelor care nu dispuneau de acte însoțitoare. În plus, Departamentul Cultelor exercita un control riguros asupra funcționării bibliotecii, monitorizând

[25] BULAT, Gheorghe-Toma. Nicolae Bălășescu, Director al Seminarului Central. În: *Studii Teologice*, 1963, nr. 7-8, pp. 397-398. BULAT, Gheorghe-Toma. 75 de ani de la întemeierea Facultății de Teologie din București ... , pp. 1099-1181.
[26] MANOLACHE, Teodor N. *Op. cit.*, p. 123.
[27] MĂLĂEȘTI, Popescu. *Op. cit.,* pp. 7-8.
[28] MANOLACHE, Teodor N. *Op. cit.*, p. 126.
[29] BULAT, Gheorghe-Toma. *Op. cit*., p. 1234.
[30] Proces verbal predare-primire nr. 566/ 01.03.1962.

evoluția fondului de documente, achizițiile necesare desfășurării activității și procedurile de inventariere aplicate.

Biblioteca a adoptat sistemul Clasificării Zecimale Universale (CZU) ca standard de prelucrare și organizare a fondului de documente, devenind un model de referință pentru bibliotecile teologice. În acest context, biblioteca Mitropoliei Moldovei și Sucevei a adresat Institutului Teologic o solicitare oficială, prin care cerea bibliotecarului coordonator furnizarea unui model detaliat de clasificare zecimală pentru grupa 2 – Religie.[31].

Biblioteca a urmărit implementarea unei politici de dezvoltare a colecțiilor care să asigure atât completitudinea acestora, cât și disponibilitatea unui număr suficient de exemplare pentru utilizatori, prin diverse mijloace, precum achiziții, transferuri, donații. O altă strategie adoptată pentru îmbogățirea colecțiilor a fost multiplicarea documentelor indisponibile sau insuficient reprezentate, mai ales în cazul celor cu o cerere ridicată din partea utilizatorilor. Această măsură a avut scopul de a facilita accesul optim la resursele de studiu și cercetare[32].

Principalul furnizor de documente pentru bibliotecă a fost Institutul Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, care a contribuit semnificativ prin donații de publicații recente[33]. În plus, biblioteca beneficia de acces la planul editorial al Editurii Universității din București[34] sau la planul editorial al Institutului pentru difuzarea cărții[35]. Alți furnizorii instituționali se numărau Muzeul Național de Istorie și Arheologie din Constanța, care furniza periodic revista *Pontica*[36], Muzeul Histria, Mitropolia Banatului și Arhiepiscopia Sibiului[37]. De asemenea, fondul de documente s-a îmbogățit prin contribuțiile unor donatori privați, ceea ce a susținut diversificarea și actualizarea colecțiilor bibliotecii[38].

Fiecare document ce completa colecțiile era înregistrat conform procedurilor legale, prin întocmirea actelor necesare înregistrării în gestiunile instituției. Donațiile primite erau evaluate de o comisie formată din cadre didactice și responsabilul bibliotecii, care avea rolul de a stabili atât utilitatea și relevanța donațiilor, cât și valoarea de inventar a acestora[39]. Ulterior, donatorii primeau o scrisoare de mulțumire ca semn de recunoaștere a contribuției lor la dezvoltarea fondului documentar al bibliotecii[40].

Având în vedere fondul valoros de documente, inclusiv lucrări din categoria cărților vechi și rare, biblioteca Institutului Teologic a încheiat parteneriate cu diverse instituții de prestigiu, printre care se numără și Biblioteca Academiei Române, precum și filialele acesteia, în virtutea căruia a fost transmisă primit o adresă[41] prin care se solicita donația unui exemplar din cărțile vechi și rare existente în dublu sau triplu exemplar.

Pentru a asigura o evidență mai clară a cărților vechi și rare din fondul bibliotecii, prin adresa nr. 1703/1983 către Departamentului Cultelor, s-a solicitat aprobarea pentru expertizarea și reevaluarea unui număr de 446 de cărți de patrimoniu, care intrau sub incidența Legii nr. 63/1974 – Legea Patrimoniului cultural național. Departamentul Cultelor a fost de acord cu această solicitare, recomandând Institutului să se adreseze Bibliotecii Centrale de Stat pentru efectuarea expertizei[42]. Procedura de expertizare urma să fie realizată contra cost, cheltuielile fiind suportate de către Institut[43].

---

[31] Adresa nr. 10702/ 10.12.1982.
[32] Referatele nr. 419/ 18.02.1981 și nr. 724/ 07.03.1981.
[33] Referat nr. 934/ 19.03.1981.
[34] Referat nr. 1662/ 03.0.1981.
[35] Adresa nr. 1029/ 27.03.1981.
[36] Referat nr. 3126/ 30.10.1981.
[37] Referat nr. 1832/ 07.05.1982 .
[38] Referatul Bibliotecii tot din 18.05.1982 fără număr de înregistrare.
[39] Proces verbal din 24.09.1982 fără număr de înregistrare.
[40] Adresa nr. 596/ 17.03.1981.
[41] Referat nr. 3221/ 14.12.1981.
[42] Adresa Departamentului Cultelor nr. 6815/ 1983 și înregistrată la Institutul Teologic cu nr. 2186/ 09.07.1983.
[43] Adresa nr. 4914/ 20.07.1983.

În scopul eficientizării procesului de prelucrare a documentelor din fondul bibliotecii, bibliotecarul coordonator a propus refacerea registrului de inventar pentru Sala în care erau gestionate documentele de patrimoniu[44].

Ca rezultat al procesului de reorganizare și al repartizării fondului de documente pe domenii și săli de lectură, evidența individuală a colecțiilor a fost gestionată separat pentru fiecare sală. Astfel, pentru fiecare sală și fiecare fond documentar, s-au instituit registre de inventar distincte, ceea ce a condus la o evidență neunitară a documentelor. În acest context, bibliotecarul coordonator a semnalat dificultăți în corelarea noilor înregistrări cu cele din registrele anterioare, constatând neconcordanțe între numerele de inventar înscrise pe documente și cele consemnate în registrele vechi ale bibliotecii.

La data de 15 iunie 1984 s-a încheiat procesul de reorganizare a Bibliotecii, inițiat în anul 1981 prin ordinul nr. 2352/1981[45]. Această demers a condus la o nouă organizare administrativă și tematică a fondului documentar, biblioteca fiind împărțită în cinci gestiuni, configurate conform criteriilor tematice stabilite.

În anul 1984, biblioteca administra un fond documentar de 100.075 exemplare, incluzând atât publicații seriale, cât și monografii. Acest inventar a fost înregistrat și din punct de vedere contabil, având documente justificative care atestă gestiunea fondului. Comparativ, în anul 1981, biblioteca dispunea de 65.278 exemplare, ceea ce indică o creștere semnificativă a colecțiilor, influențată de metodologia utilizată în inventarierea inițială din 1962.

Dincolo de volumul fondului documentar, un aspect esențial îl reprezintă sistematizarea și conservarea publicațiilor. Biblioteca a fost reorganizată în cinci gestiuni distincte, funcționând atât prin intermediul sălilor de lectură, cât și al depozitelor de carte.

În anul 1984, fondul bibliotecii era structurat în două categorii: fondul teologic, incluzând cărți și reviste de specialitate, și fondul non teologic. Fondul teologic era subdivizat în trei sub-gestiuni, dintre care una avea, la rândul său, o sub-gestiune. Primele două sub-gestiuni includeau colecția de reviste și alte publicații seriale, în timp ce cea de-a treia reprezenta fondul de bază al bibliotecii.

1. **Sub-gestiunea 1** avea 28.441 exemplare, incluzând reviste teologice românești și străine, precum și exemplare dublete ale cărților teologice. Gestionarea acestui fond era asigurată de Angela Horga. Tot în cadrul acestei sub-gestiuni se regăsea o colecție de periodice în limba rusă, care număra 9.758 exemplare, avându-l ca responsabil pe Gheorghe Șalaru.
2. **Sub-gestiunea 2** avea 22.085 exemplare, reprezentând fondul teologic de bază, sistematizat în 26 de subdomenii teologice, după cum urmează: Istoria Bisericii Universale; Istoria Bisericii Române; Patrologie; Dogmatică ortodoxă; Dogmatică interconfesională; Istoria religiilor; Noul Testament general; Evangheliile; Epistolele și celelalte; Vechiul Testament general; Cărțile istorice, cărțile profetice, didactice; Arheologie; Biblica generală; Omiletica; Catehetica și pedagogie; Drept bisericesc ortodox; Drept bisericesc interconfesional; Liturgică; Muzică psaltică; Cărți de cult; Sectologie; Ecumenism; Apologetică ortodoxă, Teologie fundamentală și filosofie creștină; Morală; Pastorală. Această sub-gestiune îl avea ca responsabil pe Emilian Țincu.
3. **Sub-gestiunea 3** avea 8.686 exemplare, incluzând colecții teologice, cărți și publicații seriale, lucrări de artă și muzică, precum și fondul special al bibliotecii. Responsabilul avea să fie pr. Ioan Avramescu, bibliotecarul coordonator.
4. **Sub-gestiunea 4** avea un total de 3.226 exemplare, reprezentând fondul de patrimoniu și carte rară, format din cărți și reviste de valoare istorică. Acest fond se afla în responsabilitatea Elenei Onofrei.

[44] Referat nr. 732/ 09.03.1984.
[45] Referat nr. 1640/ 16 iunie 1984.

5. **Sub-gestiunea 5** cuprindea 27.879 exemplare și reprezenta fondul non-teologic (laic), incluzând cărți, dar și publicații seriale structurate în șapte domenii:

- **Filosofie**, cu subdomeniile: filosofie; logică; estetică; sociologie; științe juridice; **Pedagogie** și istoria învățământului; **Carte politică**; **Științe naturale** și Diverse; **Istorie**, cu subdomeniile: istoria românilor și istorie universală; **Literatură**: beletristică; istoria literaturii; critica literară și lingvistică; filologie; manuale și dicționare și **Periodice** – ziare și diverse periodice (anale, anuare și colecții de lucrări de bibliologie). Responsabilul pentru această sub-gestiune avea să fie Magdalena Alexe.

În urma încheierii procesului de reorganizare din iunie 1984, comisia mixtă a întocmit o informare oficială destinată Patriarhiei, în care erau prezentate concluziile acestui proces. Documentul reflecta rezultatele reorganizării și restructurării bibliotecii, subliniind aspectele esențiale legate de reorganizarea fondurilor, împărțirea acestora în gestiuni distincte, și evidența sistematică a publicațiilor și documentelor[46].

Concluziile procesului de reorganizare și inventariere a Bibliotecii, redactate în cinci puncte, s-au concentrat pe două aspecte principale: reinventarierea generală a fondului de documente și optimizarea spațiilor de funcționare ale bibliotecii.

În urma reinventarierii, s-au constatat atât minusuri, cât și plusuri în inventar. Diferența totală înregistrată a fost de 35.000 de exemplare, iar această discrepanță a fost reglată în conformitate cu temeiul 1792 emis de Patriarhie. Documentele lipsă au fost acoperite cu cele neînregistrate.

Ca urmare a acestui proces, fondul de documente al bibliotecii a fost sistematizat în două mari categorii: teologice și ne-teologice. Fiecare categorie a fost ulterior împărțită în domenii și subdomenii.

În cardul acestui proces de inventariere a fost întocmită și o evidență a unui fond special de lucrări de licență pe care Institutul îl primise în momentul desființării Facultății de Teologie[47], însumând aproximativ 1000 teze de licență. Acestea existau în arhivele Institutului și au fost transferate în bibliotecă prin rezoluția 1478/1984.

Pentru îmbunătățirea accesului la documente, au fost amenajate săli de lectură și depozite de carte, iar biblioteca a fost dotată cu mobilier și echipamente corespunzătoare. Activitatea bibliotecii s-a desfășurat într-o strânsă colaborare cu Departamentul Cultelor, având ca model Biblioteca Centrală de Stat.

Raportul s-a încheiat cu recomandarea ca pr. Ioan Avramescu să continue să îndeplinească funcția de bibliotecar coordonator, iar perioada de până la finalizarea reorganizării și reinventarierii să fie remunerată retroactiv. Totodată, au fost propuse măsuri pentru casarea unor documente care nu corespundeau specificului bibliotecii[48].

3. **Concluzii**

Instaurarea regimului comunist în România a determinat o serie de restructurări în domeniul educației teologice, inclusiv prin adoptarea Decretului nr. 177/1948, care a condus la desființarea facultăților de teologie existente și la înființarea Institutelor Teologice de grad universitar. Această reorganizare a avut un impact semnificativ și asupra bibliotecilor specializate ale fostelor facultăți, unele dintre acestea fiind comasate și integrate în noile institute teologice.

[46] Referatul nu este înregistrat, însă face referire la procesul de reorganizare a bibliotecii, astfel se deduce că a fost elaborate după data de 16 iunie 1984.

[47] A fost întocmite borderouri de inventar, dintre care am identificat 10 dintre ele, de la 2 la 11. Acestea cuprind tezele de licență din perioada 1906-1940. Numărul aproximativ înregistrat în aceste borderouri este 920 exemplare. Acestea există și astăzi în fondul bibliotecii din Facultatea de Teologie de la București.

[48] Referat nr. 1024/ 16.07.1984.

În perioada 1947-1989, documentarea privind activitatea bibliotecilor teologice a fost deficitară. Cercetarea de față se bazează pe informații extrase din diverse documente de arhivă, identificate întâmplător, ceea ce subliniază dificultatea reconstrucției istorice a acestor instituții. Un studiu ulterior, fundamentat pe o bază documentară mai extinsă, ar putea completa analiza actuală și oferi o perspectivă mai detaliată asupra bibliotecii Institutului Teologic de grad universitar din București, acoperind mai ales perioadele 1947-1980 și 1984-1989.

Biblioteca Institutului Teologic Ortodox din București s-a format prin comasarea a trei fonduri documentare majore. Procesul cel mai amplu de reorganizare și inventariere a avut loc în perioada 1980-1981, având ca principale obiective optimizarea organizării spațiilor bibliotecii și îmbunătățirea condițiilor de funcționare, inclusiv prin crearea unor noi săli de lectură și depozite. Totodată, fondul de documente a fost sistematizat pe domenii și subdomenii, iar în acest context s-a instituit un sistem de gestiune, atribuindu-se bibliotecarilor rolul de gestionari.

Organizarea colecțiilor s-a realizat prin constituirea a două colecții principale: documente teologice și documente non teologice. Documentele teologice au fost sistematizate în 26 de domenii, iar cele non teologice în șapte domenii, utilizându-se sistemul universal de clasificare zecimală.

Evoluția cantitativă a fondului de documente a fost semnificativă. Deși datele privind perioada 1930-1947 sunt incomplete din cauza lipsei registrelor de inventar și a altor documente, se estimează că fondul documentar a crescut de la peste 15.000 de exemplare în momentul desființării Facultății de Teologie la peste 100.000 de unități în anul 1984.

Analiza documentelor disponibile indică faptul că biblioteca Institutului Teologic din București a devenit un centru info-documentar de referință pentru învățământul teologic, atât la nivel local, cât și național. Acest statut s-a menținut până la reintegrarea Institutului Teologic în cadrul Universității din București, proces care a contribuit la consolidarea rolului său academic și documentar.

BIBLIOGRAPHY

1. Decretul Lege nr. 177/1948. În: *Monitorul oficial*, anul CXVI (miercuri 4 august 1948), nr. 178, partea I, pp. 2-6;
2. *Anuarul Universității din București pe anul școlar 1912-1913*, XXI (1913). București: Tipografia Profesională DIM. C. Ionescu, 1913, 108 p.;
3. *Anuarul Universității din București: 1929-1930*. București: Tipografia Bucovina, 1931, 352 p.;
4. BULAT, Gheorghe-Toma. 75 de ani de la întemeierea Facultății de Teologie din București. În: *Biserica Ortodoxă Română*, anul LXXV, nr. 11-12 (1957), București: IBMBOR, 1957;
5. BULAT, Gheorghe-Toma. Nicolae Bălășescu, Director al Seminarului Central. În: *Studii Teologice*, 1963, nr. 7-8
6. *Gazeta Transilvaniei*, LX, nr. 251, miercuri 12 (24) noiembrie 1897, pp. 2-3;
7. MANOLACHE, Teodor M. Biblioteca Facultății de Teologie din București. În: *Studii Teologice*, anul V (1934-1936);
8. MĂLĂEȘTI, Popescu. Facultatea de Teologie din București. În: *Studii* Teologice, nul III (1932), nr. 2
9. MORARU, Alexandru. *Biserica Ortodoxă Română între anii 1885-2000. Biserică. Națiune. Cultură. Vol. III, tom. I*. București: EIBMBOR, 2006;
10. UNGUREANU, Constantin. Înființarea Universității din Cernăuți. În: *Revista de istorie a Moldovei*, nr. 4 (100) octombrie-decembrie, Chișinău, 2014;

11. *Universitatea din Bucureşti: 1926-1927*. București: Tipografiile Române Unite, 1928, 287 p.;
12. VINTILESCU, Petre. Facultatea de Teologie din București în ultimii 10 ani (iunie, 1930 – iunie, 1940). În: *Biserica Ortodoxă Română*, anul LVIII, nr. 5-6, București: mai-iunie 1940, pp. 370-378; **Documente de arhivă – Acte administrative biblioteca Institutului Teologic din București**
1. *Referat de necesitate confecționare materiale fișier Periodice.* Bibliotecă: Referat nr. 1421/ 09.06.1980, aprobat în 27.07.1980, 4 file dactilo;
2. *Solicitare întrunire comisie de recepție lucrări efectuate la bibliotecă.* Bibliotecă: Referat nr. 3610/ 24.11.1980, 1 filă dactilo;
3. *Solicitare aprobare multiplicare documente*. Bibliotecă: Referatele nr. 419/ 18.02.1981, 1 filă dactilo și nr. 724/ 07.03.1981, 1 filă dactilo;
4. *Comandă achiziție cărți de la Tipografia Institutului Biblic*. Bibliotecă: Referat nr. 934/ 19.03.1981, 1 filă dactilo;
5. *Adresă de confirmare și mulțumire pentru donație.* Bibliotecă: Adresă nr. 596/ 17.03.1981, 1 filă dactilo;
6. *Plan editorial Întreprinderea de difuzare a cărții.* Bibliotecă: Adresă nr. 1029/ 27.03.1981, 5 file dactilo;
7. *Solicitare efectuare lucrări de igienizări și reparații Sala Cărților de Patrimoniu.* Bibliotecă: Referat nr. 2529/ 14.09.1981, 3 file dactilo;
8. *Adresă noutăți editoriale din partea Muzeului de Istorie Națională și Arheologie Constanța.* Bibliotecă: Referat nr. 3126/ 30.10.1981, 1 filă dactilo;
9. *Adresă prin care Academia RSR solicită identificarea și transferul de cărți de patrimoniu existente în mai multe exemplare.* Bibliotecă: Referat nr. 3221/ 14.12.1981, 1 filă dactilo;
10. *Solicitare efectuare lucrări de reparații*. Bibliotecă: Referat nr. 44/ 12.01.1982, 1 filă dactilo;
11. *Solicitare transfer mobilier pentru conservarea cărților de patrimoniu.* Bibliotecă: Referat nr. 777/ 25.02.1982, 1 filă scris de mână;
12. *Adresă din partea rectoratului Institutului Teologic către Bibliotecă cu privire la recuperarea documentelor nerestituite.* Bibliotecă: Referat 2939/ 22.02.1982, 1 filă dactilo;
13. *Lista documentelor transferate către Biblioteca Patriarhiei Române și a documentelor epurate.* Bibliotecă: Proces verbal predare-primire nr. 566/ 01.03.1962, 310 file scris de mână;
14. *Adresă noutăți editoriale din partea Muzeului de Istorie Națională și Arheologie Constanța*. Bibliotecă: Referat nr. 1832/ 07.05.1982, 2 file dactilo;
15. *Evaluare donație din partea D. Pippidi.* Bibliotecă: Proces verbal din 24.09.1982 neînregistrat semnat olograf, 1 filă dactilo;
16. *Solicitare achiziție materiale amenajare Sala Mare a Institutului Teologic.* Bibliotecă: Referat nr. 2899/03.09.1982, 3 file dactilo;
17. *Informare program de funcționare săli de lectură.* Bibliotecă: Referat neînregistrat din 03.11.1982, 1 filă dactilo;
18. *Notă de serviciu către administratorul de imobil al Institutului cu privire la amenajarea sălii de patrimoniu.* Bibliotecă: Notă de serviciu nr. 4049/ 13.11.1982, 1 filă dactilo;
19. *Informare către Patriarhul Justin cu privire la recuperarea documentelor nerestituite la termen.* Bibliotecă: Referat 4358/ 26.11.1982, 1 filă dactilo;
20. *Solicitare primită din partea Serviciului Cultural al Mitropoliei Moldovei și Sucevei cu privire la implementarea sistemului de clasificare zecimală utilizat în cadrul bibliotecii*

Institutului Teologic din Bucureşti. Bibliotecă: Adresa nr. 10702/ 10.12.1982, 1 filă dactilo;

21. *Informare către Departamentul Cultelor cu privire la demersurile de recuperare documente nerestituite la termen.* Bibliotecă: Referat neînregistrat din data 11.02.1983. 1 filă dactilo;
22. *Informare din partea Departamentului Cultelor cu privire la acceptul evaluării unor documente de patrimoniu.* Bibliotecă: Adresa Departamentului Cultelor nr. 6815/ 1983 și înregistrată la Institutul Teologic cu nr. 2186/ 09.07.1983, 1 filă dactilo;
23. *Listă documente de patrimoniu necesare a fi evaluate, transmisă către Biblioteca Centrală de Stat.* Bibliotecă: Adresa nr. 4914/ 20.07.1983, 1 filă dactilo;
24. *Solicitări pentru continuarea procesului de reorganizare a bibliotecii.* Bibliotecă: Referat nr. 33/ 09.01.1984;
25. *Solicitare achiziție materiale necesare amenajării sală Patrimoniu și sală fond reviste.* Bibliotecă: Referat nr. 76/ 13.01.1984, 1 filă dactilo;
26. *Propunere procedură de completare documente de evidență.* Bibliotecă: Referat nr. 732/ 09.03.1984, 1 filă dactilo;
27. *Concluzii proces de reorganizare și inventariere biblioteca Institutului Teologic din Bucureşti.* Bibliotecă: Referat nr. 1640/ 16 iunie 1984, 3 file dactilo.

THE WRITER'S ART - RESILIENCE THROUGH STORYTELLING

Cristina-Daniela Lateș
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureș

Abstract: The condition of the writer is that of an amphibious being, created to live in another world yet compelled to endure in this one. In Petru Cimpoeșu's vision, the writer's only way to survive the narrow space between the boundaries of these two worlds is through "resilience by storytelling." Falling in love proves to be the primary condition of writing, the lover's gaze, in this sense, arising from something much deeper than words. The writer is portrayed as a passionate creator for whom the act of writing is not merely a vocation but a mode of existence rooted in Eros (as per Roland Barthes). The passion for writing is seen as a fundamental condition for literary quality, and the reflection on the creative act highlights the complexity and responsibility of the writer. Through the power of narrative, stories become a means to preserve authenticity and to endow existence with meaning, saving humanity not as a species, but as an essence. Thus, the writer's role remains that of the voice of a people's conscience and its moral compass, as long as resistance through storytelling continues.

Keywords: writer, story, creator, eros, memory

If inspiration from the author's reality is a technique of Petru Cimpoeșu, it is no longer a question, but a certainty, given his interventions in the introductions of his own books, or the testimonies in various public interviews. What remains in question (and perhaps it is better to remain a suspended subject somewhere under the sign of curiosity and productive ignorance of the reader) is what exactly and how much of one's own life is borrowed in fiction.

A statement in the opening of the non-commercialized collection received from the author, entitled *Forgotten Memories, Disguised Memories*, Petru Cimpoeșu explicitly states that most of his writings are based on autobiographical events: "I have brought together, in the following pages, a number of texts that have as a common element the fact that they start from autobiographical events. In fact, almost everything I have written, from the stories contained in the debut volume "Memories from the Province" to the novel "Letters to Taisia", started in one way or another from one or more biographical events. But the writings in this volume have a higher biography coefficient, so to speak. I could say that they are my childhood and later memories, but when I didn't remember well, I put one or the other from myself. As by the way, I think Ion Creangă also did in his "Memories..." Some of them are unpublished, others have been published only in magazines, a few have been published in volumes, but have gone almost unnoticed".[1]

The assumed process of literary transfiguration can be theoretically framed in the sphere of autofiction, a hybrid genre that allows a reinterpretation of the autobiographical through the imagination, freeing the author from the constraints of a faithful representation of reality. The declared resemblance to *Ion Creangă's Childhood Memories* is suggestive because, as in the case of Creangă, Cimpoeșu's writings are not limited to the simple chronological rendering of the events experienced, but add a literary dimension, transforming personal experiences into narratives identifiable as a subject, but universalized. Thus, an intermediate space between memoirs and fiction is created, a meeting place between reality and imaginary reconstruction. We can recall here the concept of fictionalization of memory, in which the narrative process becomes an act of revision and reconstruction of the past. Memory is never perfectly faithful,

[1] Petru Cimpoeșu, *Forgotten Memories, Disguised Memories*, unsold manuscript, received in digital format from the author, p. 6.

but inevitably subject to subjective transformations, which gives the literary text affective rather than documentary authenticity.

Writing literature, we observe, that for Cimpoeșu becomes an act of memory preservation, a means of recovering and fixing past experiences, marking an effort to resist the passage of time and the inevitable degradation of memory: "Their order is intended to be chronological, but it is possible that, here and there, it was not consistent enough. In the first part there are some memories "disguised" as stories. In the second part, there are memories of more or less joyful personal events. I called them 'almost forgotten' because, if I hadn't written them, I would certainly have forgotten them – especially since, for a while, my memory has been a bit of a drag".[2] We recall here that the narrative act plays a fundamental role in transforming individual memory into an orderly discourse, which not only recovers, but also constructs meanings (in the sense we observed in Ricoeur). On the one hand, it can be a personal, individual meaning, by preserving one's own life experiences, and, on the other hand, it is a literary one, by offering experiences to the public, transformed into narratives that go beyond the individual.

The discontinuity of memory, a typical feature of memoirs or autobiographical writings, demonstrating that human memory does not work linearly, and the order of events is often subjectively rearranged, is underlined by the author, who recognizes that the ordering of the texts in the volume can be imperfect, although it is intended to be chronological. His memoir-type writings, if we do not exaggerate by this framing, become narrative structures that reflect not only the facts experienced, but also the mechanisms by which they are reconstructed and interpreted. Cimpoeșu is aware of this process and deliberately integrates it into the structure of the volume, demonstrating a reflective approach to his own creation.

The subtlety of the self-ironic tone is one of the fundamental features that define Petru Cimpoeșu's style, here it is visible in the self-persiflation of his own memory, which, lately, seems to betray him. In this case, irony becomes an instrument of distancing from one's own past and from the act of memoiring, giving it a playful character and undermining the idea that autobiography should be a solemn confession.

Also, in an interview in the form of a *chat with writers*, organized by *Observator cultural*, Petru Cimpoeșu offers explanations to various curiosities related to his inspirations at the time of writing, his vocation as a writer, his path on the path of an artist, his creations and the ways in which he brought them to life or his future literary goals and projects. When asked by George Ordeanu about the motivation to attribute personal details such as his own face, appearance, address or even name, Cimpoeșu emphasizes the importance of the (auto)biographical element as a source of inspiration in his works. The author's testimony outlines his own perspective on the recipe through which the characters are built, on the relationship between reality and fiction, revealing elements related to his narrative style, his literary philosophy and the creative process: "In *Simion the Lifter* I hid behind the nameless character, a gentleman whose name we pass over in silence. In *The Story of the Great Brigand* I hid behind the character of the clerk, in *Christina Domestica*, I don't have any masks, possibly the character Vic, but it's something else... Not all the characters represent me. Usually, I try to assume a character that necessarily has negative sides, because the author is not always a positive character. What I write is part of my biography, even if not necessarily of the autobiography. Pelagia is somehow my current wife, the character is built according to her character. The story of the student Themistocles who reads *Invitation to the Waltz* and suffers, I found out from someone, a child really experienced that drama in reality. It was also said about *Simion the liftnic* that it is a metaphysical reportage, I was even flattered by that

[2] *Ibid.*

expression because it referred to the fact that they are only things lived. The statue in Bacău, its inauguration, was also shown on Euronews, Caritas..., to give just a few examples."[3]

Petru Cimpoeșu confirms the tendency to hide behind narrative characters, thus creating a strategic distance between himself and the text. The mention of the nameless character in *Simion the Liftnic* – the gentleman whose name he passes over in silence -, the clerk in *The Story of the Great Brigand* or Vic in *Christina Domestica* reveals the author's preference for a literature that avoids the direct identification between the creator and the character, but which, at the same time, preserves obvious traces of the author's personality. It highlights not only the exploration of diverse narrative perspectives, but also a concealment of the author's subjectivity, which opens the text to multiple interpretations. At the same time, Cimpoeșu claims that, when he assumes a character, he prefers to identify with one who possesses imperfect traits, including negative ones, from which we deduce an attitude marked by modesty and a preference for authenticity. This aesthetic strategy rejects idealization and contributes to a polyphonic narrative construction, which could imply a critique of the tendency to self-idealization.

The author draws a subtle boundary between personal experience and fiction, emphasizing the process of the act of literary transfiguration. The example of the character Pelagia, inspired by his wife, or of the real episode served as inspiration for the episode of the student Themistocles, proves how the biographical elements or the stories heard become starting points for the construction of fiction. This ambivalence between the real and the imaginary is essential in defining Cimpoeșu's work and refers to what Gérard Genette called "transtextuality"[4] – if we interpret his way of integrating elements of reality into the text as an extension of intertextuality or as a form of dialogue between the text and various other types of *texts*, in a cultural, social or historical sense. The idea of transtextuality is approached indirectly in the sense that the author appeals to real cultural moments, social discourses, recorded political contexts, personal histories in order to construct fictions with a new meaning.

The fact that the author accepts the influence of real experiences on his work, without reducing literature to a simple autobiographical exercise, highlights his ability to integrate the authenticity of personal experiences within a pretentious and layered fiction. Emphasis is also placed on the social and cultural contextualization of the works, the author resorting to recognizable elements from the post-communist context in the Romanian space, such as the inauguration of a statue in Bacău or the Caritas phenomenon – which he transforms into narrative pretexts with metaphysical implications. The term *metaphysical reportage*, mentioned in connection with the novel *Simion the Liftnic*, is significant, suggesting a literature that starts from concrete reality, but raises it to a symbolic level, problematizing human existence in the context of a world marked by absurdity and contradictions. The creator demonstrates an admirable ability to explore social and moral transformations and to give his texts a deeply reflective dimension even under the guise of playfulness, irony or humor. The author's entire testimony denotes a concern for authenticity, not only in terms of the source of inspiration, but also in the narrative representation, highlighting the importance he gives to the lived truth. However, authenticity is not reduced to a simple documentation or faithful rendering of reality, but is always artistically transfigured. Petru Cimpoeșu's vision proposes an image in which fiction is at the intersection between biography and imagination, and the literary text becomes both the expression of personal experience and a space for exploring universal themes. By resorting to imperfect characters and by integrating recognizable

[3] A Cristian, *Petru Cimpoesu: "I am a left-wing man, that is, I live on salary". The second part of Formula 1 – chat with Romanian writers, organized by Observator cultural,* in "Observator cultural", no. 431 of 10-07-2008.
[4] Gerard Genette, *Palimpsests. Literature in the second degree*, translated by Channa Newman and Claude Doubinsky, University of Nebraska Press, 1997.

elements from immediate reality, Cimpoeșu creates a literature of a special authenticity, in which the everyday becomes a pretext for a deep metaphysical reflection.

Thus, Cimpoeșu's texts become not only a tool for preserving the past, but also a form of exploration of the limits between reality and fiction, between the individual and the universal. His literature can be understood as a reflection on literature as a space for the recovery of memory and the transformation of the autobiographic into fiction. By explicitly assuming techniques such as the fictionalization of biography, the use of irony and the problematization of memory, Cimpoeșu demonstrates a modern literary consciousness, which is positioned between traditional memoirs and contemporary literature based on the creative rewriting of personal experiences.

The writer's condition is that of an amphibious being, made to live in another world, but forced to resist in this world. In the vision of the writer Petru Cimpoeșu, the only way for the writer to survive in the strait imposed by the borders of the two worlds is "resistance through the story". *Falling in love* turns out to be the primordial condition of writing, the lover's gaze, in these terms, being springing from something much deeper than words. The writer is portrayed as a passionate creator, for whom the act of writing is not a vocation, but a way of being of Eros (according to Rolland Barthes). The passion for writing is seen as a fundamental condition for literary quality, and the reflection on the creative act emphasizes the complexity and responsibility of the writer. Through the force of the narrative, stories become a way to preserve authenticity and give meaning to existence, saving man not as a species, but as an essence. Thus, the writer's role remains to be the voice of a people's conscience and its moral landmark, as long as the resistance continues through the story.

In a complete and genuine sense, the act of literary creation constitutes the primordial structure of a writer's existence. The act of writing and that of reception become vital components of the cultural organism, and the status of the reader is given special importance. Literature creates a unique bond between writer, reader and text that builds an environment conducive to knowledge. It is a charming realm that hosts the imagination, defined by the unknown, ambiguity, instability, and malleability. Writing, like reading as a reverse reflection in a continuous palimpsest, involves turmoil, questions and a continuous movement of travel between the space of entering and exiting the whirlwind of disillusionment in everyday life. This creative process includes aspirations, disappointments, revelations and promises. Literature is essentially an exceptional form of memory, a means of exploring the depths of being, a sophisticated means of establishing feelings and understanding the connection between dream and consciousness, between past and present. Literary texts are the hosts of experiences that transcend the words striving to express, to offer a palpable form of the essence. Thus, the abandonment of writing is equivalent, for the true writer, to the actual idea of existing.

Since literature is rooted in the author's personal experiences, mirroring his feelings, ambitions, vulnerability, and turmoil, it comes to be interpreted as an act dominated by narcissism. The capacity of the authentic writer thus consists in maintaining the balance between introspection and narcissism. Often, the trade-offs imposed by popularity undermine this balance, dictating demands with public inclinations. Authentic literature refuses to conform to pre-existing standards and approaches an open attitude, dialogue, aesthetics and values. At the same time, it becomes an imprint of the memory of the being, a confession and a unique point of view on the world. Literature encompasses and reflects a variety of forms of existence through searches, questions, answers and meanings.

Literature reinterprets the relationship between past and present, offering through remembrance a new aspect to lost time. As an architect of the imaginary, the writer combines what he sees with what he thinks. The writer's gaze often undergoes an mediation, an intermediation, because seeing involves the use of imagination. It is usually refined and subtle, revealing unusual meanings, nuances and sparkles that enrich the texture of literature.

The authentic writer turns into a moral and aesthetic example for future generations, and the diversity and variety of literature comes precisely from the courage of the nonconformist writer and through his radical position, through his rebellious and innovative attitude. However, the importance and uniqueness of a work, not its submission or non-compliance with standards, determines its value. In essence, literature is an ideal framework for freedom, for dialogue and for the storage of spiritual and cultural heritage, a space of communion between reality and fiction for reaching and building new ways of understanding the world. "At the same time, literature is testimony, confession and interpretation of the world, memory of being and meeting space of questions, answers, meanings, nuances and details in which modes of existence and states of aggregation of being are absorbed".[5]

In order to be able to debate the condition and purpose of the writer, perhaps we should first discuss the profession itself. In an article focused on the condition of the writer, Cassian Maria Spiridon raises the issue of the writing profession, observing through a lexicographical analysis of the definitions offered by the dictionary that the authors of dictionaries do not believe that being a writer can complete a career. The term profession is defined as "occupation, occupation of a permanent nature, which someone exercises on the basis of an appropriate qualification; complex of theoretical knowledge and practical skills that define one's training".[6] The word writer is defined as "author of literary works",[7] a succinct, vague definition, and the term poet appears as "person who creates poems, author of poems". Therefore, the term author, which is mentioned in the other definitions is "a person who creates a literary, artistic, scientific or publishing work".[8] Intentionally or not, no connection is established in any definition between the author/creator of a literary work and the profession.

The authors of dictionaries do not believe that being a writer is a career. However, as a result of pressure from parliamentarians, information from the press and other factors, not only the position of writer but also that of poet currently finds its place in the nomenclature of professions. The profession of poet is hard to believe to be really a profession that can sustain someone's existence. However, the ideal of any author who writes literary works is to be able to live only by writing, an ideal that is almost impossible to achieve, although the profession of writer exists.

Compared to any other profession, the evaluation of the writer in terms of his work is completely different. After a proper education, anyone can work in one of the many professions, such as doctor, lawyer, teacher, secretary, psychologist, etc., but the profession of writer alone is almost impossible to practice. The Latin proverb says: "Poeta nascitus, orator fit". The inclusion of the writing profession in the nomenclature and its public recognition are not enough for a man to choose the path of writing talent as a living occupation. The most serious and obvious impediment is the non-recognition of merits through the insignificant financial reward in relation to the value and effort of his work. "Until then, the producer of culture (the only one, we all know, which remains as the essence of national existence) will have to take care of everything in order to survive, and between drops, in his eventual free time to write, to be, as the dictionary says: "author of literary works"".[9]

---

[5] Iulian Boldea, *Writing and Life,* in the magazine "Apostrof", no. 6 of 2024, https://www.revista-apostrof.ro/arhiva/an2024/n6/a31/ (accessed December 5, 2024).

[6] "profession", *Explanatory Dictionary of the Romanian Language* (second edition revised and added), Romanian Academy, Institute of Linguistics, Univers Enciclopedic Gold Publishing House 2009, http://www.dexonline.ro:8080/definitie/profesie (accessed December 6, 2024).

[7] "writer", *Explanatory Dictionary of the Romanian Language* (second edition revised and added), Romanian Academy, Institute of Linguistics, Univers Enciclopedic Gold Publishing House, 2009, http://www.dexonline.ro:8080/definitie/scriitor/definitii (accessed December 6, 2024).

[8] "author", *Explanatory Dictionary of the Romanian Language* (second edition revised and added), Romanian Academy, Institute of Linguistics, Univers Enciclopedic Gold Publishing House, 2009, https://dexonline.ro/definitie/autor/definitii (accessed December 6, 2024).

[9] Cassian Maria Spiridon, *The Writer's Condition, Today*, in "Axis Libri", Year III, no.7, June 2010, p.1.

Anyway, even if the writer is not allowed, perhaps, the satisfaction of fitting into a profession that fulfills him (materially, or as an image in society) or rewards him, what drives him (at least the authentic writer) is *falling in love*. Love, in Petru Cimpoeșu's view, is the condition of authentic writing: "I believe that the first condition or more precisely the first commandment of writing a novel is falling in love – in the broadest sense of the term. Those who have ever been in love know only too well that for a lover, the easiest thing is to love."[10] Falling in love is the deepest form of a person's passion, the most sincere form of manifestation, which can encompass the idea of desire and pleasure, but also the most untamed inner drive, an ardor that cannot be subjected to stereotypes, plans or calculations: "it is, at the same time, one of the things that cannot be subjected to any procedure, does not fit into any algorithm, because it transcends all language".[11] The creative freedom of the writer is directly proportional to the sincerity and depth of love he has for what he does. Paraphrasing a famous exhortation of St. Augustine – "love and write what you want!"[12], Petru Cimpoeșu offers an answer to the inquiry "how to write a novel?" imposing an imperatively necessary attitude of the writer – to have a "lover's gaze". Analyzing what a literary creator writes, one will notice how deep, alive and authentic the love he bears is. The merits and quality of a writer's work thus come not from the baggage of experiences but from the ability to understand these experiences, from a vision dictated by the passion for writing. Petru Cimpoeșu refers, for the completion of the meaning, to Mircea Eliade who placed wisdom on experience: "judging by my own observation, it is not experiences that a young man lacks, but their understanding", [13]but also to Flaubert for whom experience is only necessary "in the description of an illusion".[14] In order to write, the author must have planted in his depths the seed of love, passion and generative essence, which then gives life to the material, which takes the form of the word: "all that remains is to find its way to words"[15] says Cimpoeșu. It is a one-way "path": it starts from the depths, from love, which finds its form along the way, unexpectedly, in a game of destiny. The opposite sense, the affinity to express the word without harboring love in it, is impossible. But which love is it about? Love of literature? The love of life?

Petru Cimpoeșu looks at the literary act from a perspective that resonates with Roland Barthes' vision of writing as a form of Eros. In *The Pleasure of the Text*, Barthes proposes the idea of writing perceived as an erotic act, a writer-reader relationship in which desire, seduction and pleasure become essential elements of literary creation. In certain aspects of his prose, Cimpoeșu shares a perspective that resonates with that of Barthes, considering writing as an ideal setting in which an intimate dialogue between writer and reader takes place.

The artist, whether he is a writer or not, must approach that truth that he wants to express, but which initially has no form, and bring it to life. A double awareness is needed: one of knowing that truth, and the second of loving in order to find and give a form, to create meaning: "the act of creation is, above all, an act of knowledge through love".[16]

Cimpoeșu makes a reference to the myth of Pygmalion, which turns out to be a possible answer to the question – how can the artist approach meaning? Pygmalion, a true talent in the art of sculpture in Cyprus, disgusted by the crowd of easygoing women loses his desire and interest in femininity, moving away from any connection or contact with them. Tired of the imperfections encountered among the women he loves, Pygmalion decides to isolate himself and give himself totally to his work. After a while, he created a splendid ivory statue, an

[10] Petru Cimpoeșu, *The Lover's Gaze (response to the investigation "How to write a novel")* in *Men Without Fingers and Other Embarrassing Memories,* Polirom Publishing House, Bucharest, 2019, p. 193.
[11] *Ibid.*
[12] *Ibid.*
[13] *Ibid.,* p. 194.
[14] *Ibid.*
[15] *Ibid.*
[16] *Ibid.*, p. 191.

embodiment of the woman, called Galatea. Despite her contempt for women, Galatea, the embodiment of the female sex, becomes the masterpiece of her life. The statue becomes an amazing illustration of the woman, a perfect reconstruction, as its creator aimed to eliminate any disturbing defect until then. As Galatea takes shape, her features become more and more perfect, and the creator falls in love with this embodiment of perfection. At the moment of completion of his work, Pygmalion finds in his creation the perfect and complete woman. Pygmalion's love for Galatea is not born by chance at a certain moment in creation, but what gave form and existence to creation is love itself. The love for his work existed even before it was imagined, as a form of ideal, of absolute, of beloved perfection that was imperatively required to be created, from an uncontrollable impulse.

In the conception of the author Petru Cimpoeșu, the writer is perceived as a lover of words, an artist who combines the love for ideas, emotions and beauty in his texts. Writing thus turns into a form of love for language, humanity and the world that must be discovered and deciphered. The writer who creates out of love transforms his pages into a space where thoughts and feelings become almost tangible. This relationship between writer and work
Its creative nature is not limited to the individual author, as the stories forged become cultural legacies between people and generations.

However, the writer's stake is not limited only to the creative process itself, but extends to the social and cultural meanings of the stories he writes. Thus, the story is not only a means to understand the world, but also a tool to transform it. By offering new perspectives or criticizing the current situation, the writer contributes to the formation of the collective imagination. Stories are more than narratives; They are reflections of humanity in the face of social, existential or political challenges – "the story becomes a form of resistance through culture".[17]

The story becomes a form of resistance in this context. Preserving and transmitting culture through stories is a shield against oblivion and disappearance. The writer stands out and asserts himself not only as a witness, but also as a protector of collective identity and memory in the face of times marked by conflicts or controversies. Every story written serves as a testimony and promise that humanity can survive, that values can be preserved, and that the voice of every generation can be heard. Therefore, the writer becomes more than just a writer; he becomes a model of the spirit of an era, an impetus for change and a guardian of culture.

Making a reference to Mircea Eliade, Petru Cimpoeșu supports his appreciation, according to which the narrator told his community an initiatory journey into the underworld, being the messenger of that world: "even today, writing as a deciphering of the world has the meaning of a gesture of consecration; for, by building a world on a principle of coherence, thus attributing being, the writer transforms Chaos into the Cosmos".[18]

[17] *Ibid.*, p. 197.
[18] *Ibid.*

BIBLIOGRAPHY

1. Cimpoeșu, Petru, *Forgotten Memories, Disguised Memories* (manuscript)
2. Cimpoeșu, Petru, *The Lover's Gaze (answer to the survey "How to write a novel")* in *Men Without Fingers and Other Embarrassing Memories*, Polirom Publishing House, Bucharest, 2019
3. Boldea, Iulian, *Writing and Life*, in the magazine "Apostrof", no. 6 of 2024, https://www.revista-apostrof.ro/arhiva/an2024/n6/a31/ (accessed December 5, 2024) *The Explanatory Dictionary of the Romanian Language* (second edition revised and added), Romanian Academy, Institute of Linguistics, Univers Enciclopedic Gold Publishing House 2009
4. Genette, Gerard, *Palimpsests. Literature in the second degree*, translated by Channa Newman and Claude Doubinsky, University of Nebraska Press, 1997
5. Gottschall, Jonathan, *The Storytelling Animal: How Stories Make Us Human*, Houghton Mifflin Harcourt, Boston, 2012
6. Halbwachs, Maurice, *Collective Memory*, translated by Irinel Antoniu, European Institute, Iași, 2007
7. Maria Spiridon, Cassian, *The Writer's Condition, Today*, in "Axis Libri", Year III, no.7, June 2010
8. Martin, Wallace, *Recent Theories of Narrative*, Cornell University Press, United States of America, 1986
9. McHale, Brian, *Postmodernist Fiction*, translated by Dan H. Popescu, Polirom Publishing House, Iași, 2007
10. Ricoeur, Paul, *Memory, History, Oblivion*, translated by Ilie Gyurcsik and Margareta Gyurcsik, Amarcord Publishing House, Timișoara, 2001
11. Simion, Eugen, *The Author's Return. Essays on the Creator-Work Relationship*, New Edition, Afterword and Critical References by Andrei Terian, Univers Enciclopedic Gold Publishing House, Bucharest, 2013
12. St. Augustine, *Confessions*, translation from Latin, introduction and notes by Eugen Munteanu, Nemira Publishing House, Bucharest, 2010
13. A Cristian, *Petru Cimpoesu: "I am a left-wing man, that is, I live on salary". The second part of Formula 1 – chat with Romanian writers, organized by Observator cultural,* in "Observator cultural", no. 431 of 10-07-2008

INTIMACY AND INTERIOR SPACE IN MODERN PROSE

Alexandra Ruscanu
PhD Student, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași

Abstract: The paper explores the concept of intimacy and inner space in modern prose, analyzing how literature becomes a medium for reflecting the inner world of characters. It focuses on three major directions: literary confession (diaries and autobiographies), the psychological novel (exploration of consciousness and introspection), and the relationship between intimacy and private space (the room, the house, the city as reflections of inner states). A central part of the analysis is dedicated to the female writers of the "Sburătorul" literary group, such as Hortensia Papadat-Bengescu, Cella Serghi, and Henriette Yvonne Stahl, whose works capture intimate dimensions of feminine existence. By comparing these authors with major international modern writers such as Marcel Proust, Virginia Woolf, and F.M. Dostoevsky, the study highlights similarities and differences in the representation of inner space and literary confession. The research demonstrates that modern literature does not merely describe intimacy but also creates it, transforming it into an essential element of the narrative and psychological construction of characters.

Keywords: intimacy, inner space, literary confession, psychological novel

Conceptul de *intimitate* a fost de-a lungul timpului un element esențial în reflecțiile filozofice, psihologice și literare, fiind strâns legat de identitatea individuală, de sfera privată și de procesul de autoexplorare. În literatură, intimitatea nu este doar un aspect tematic, ci și un mecanism narativ fundamental prin care personajele sunt construite și prin care cititorii acced la universul lor interior. Potrivit lui Georg Simmel, intimitatea implică un echilibru între dezvăluire și retragere, între ceea ce este împărtășit și ceea ce rămâne ascuns: "Relationships of an intimate character, the formal vehicle of which is psycho-physical proximity, lose the charm, and even the content, of their intimacy, unless the proximity includes, at the same time and alternately, distance and intermission"[1]. Această dinamică a fost transpusă în literatură prin diverse forme, de la romanul epistolar și jurnalul intim, până la romanul psihologic și fluxul conștiinței, fiecare explorând limitele dintre spațiul personal și cel exterior.

Începând cu modernismul, intimitatea capătă o dimensiune aparte, devenind un teritoriu privilegiat al reflecției asupra identității și memoriei. Autori precum Marcel Proust, în arhicunoscutul său ciclu *În căutarea timpului pierdut*, sau Virginia Woolf, în *Doamna Dalloway* și *Spre far*, redefinesc intimitatea printr-o narativitate fluidă, în care introspecția și rememorarea devin mecanisme centrale ale construcției personajului. Pe de altă parte, în literatura românească interbelică, scriitoarele grupate în jurul cenaclului „Sburătorul", precum Hortensia Papadat-Bengescu și Cella Serghi, propun o viziune în care intimitatea feminină este strâns legată de transformările sociale și de conflictul dintre aspirațiile individuale și normele tradiționale.

Astfel, studiul de față își propune să analizeze rolul intimității în literatura modernă, cu un accent deosebit pe modul în care aceasta este reprezentată prin confesiune, spațiu interior și relația dintre identitate și introspecție. Printr-o abordare comparativă între literatura română și cea internațională, vom examina modul în care intimitatea nu doar că este explorată literar, dar și creată prin strategiile narative și stilistice specifice fiecărei epoci și fiecărui autor.

[1] Georg Simmel, "The Sociology of Secrecy and of Secret Societies", *American Journal of Sociology*, vol. 11, no. 4, Jan. 1906, pp. 448.

De-a lungul epocilor literare, conceptul de intimitate a fost explorat și reprezentat în moduri diferite, reflectând nu doar sensibilitățile estetice ale fiecărei perioade, ci și schimbările culturale, sociale și filozofice. În literatura medievală, intimitatea era adesea subordonată dimensiunii colective a existenței, fiind exprimată mai degrabă prin relația individului cu divinitatea, precum în *Confesiunile* lui Sfântul Augustin, unde introspecția servește unui scop spiritual. Renașterea și umanismul au adus o accentuare a subiectivității și a individualității, ceea ce se reflectă în opere precum *Eseurile* lui Montaigne, care valorifică autoanaliza și reflecția personală. În perioada romantică, intimitatea devine un nucleu central al expresiei literare, fiind strâns legată de emoție, natură și experiența sublimului, așa cum se poate observa în poeziile lui Wordsworth sau în romanul epistolar *Suferințele tânărului Werther* de Goethe. O schimbare majoră are loc în secolul al XIX-lea, când romanul realist și naturalist, prin autori precum Flaubert sau Tolstoi, începe să exploreze viața interioară a personajelor printr-un discurs mai detaliat și obiectiv. În secolul XX, mișcările moderniste și postmoderniste au dus intimitatea literară la un nou nivel de complexitate, prin tehnici inovatoare precum fluxul conștiinței, utilizat de Virginia Woolf în *Doamna Dalloway* sau de James Joyce în *Ulise*, unde gândirea interioară a personajelor devine însăși structura narativă. Astfel, literatura modernă nu doar că descrie intimitatea, ci o și construiește, transformând-o într-un element definitoriu al experienței narative.

Literatura reprezintă unul dintre cele mai eficiente mijloace prin care spațiul interior al individului poate fi explorat, analizat și reprezentat artistic. Prin structuri narative diverse și tehnici stilistice inovatoare, scriitorii au transpus în cuvinte procesele psihice, trăirile contradictorii și dinamica interioară a personajelor. Romanul modern, în special, a facilitat această direcție prin renunțarea la narațiunea obiectivă și introducerea unor perspective subiective care surprind fluxul gândurilor, emoțiilor și amintirilor. Alain Renaut subliniază că modernitatea literară este marcată de o redefinire a subiectivității, în care individul devine centrul explorării estetice și existențiale (*Le siècle de l'individu*, 1989). Renaut pleacă de la premisa că modernitatea a încurajat dezvoltarea unui puternic individualism. În societățile moderne, individul este văzut ca fiind superior colectivului, în timp ce în societățile tradiționale, colectivul primează asupra individului.

Această tendință se regăsește în tehnicile moderniste utilizate de Virginia Woolf în *Doamna Dalloway*, unde fluxul conștiinței devine un instrument prin care se dezvăluie nu doar experiența interioară, ci și percepția fragmentată a realității. În aceeași direcție, Marcel Proust, în *În căutarea timpului pierdut*, evidențiază rolul memoriei involuntare în construcția identității. De asemenea, Anthony Giddens analizează în *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies* (1992) felul în care modernitatea transformă experiența intimității, subliniind redefinirea relațiilor interpersonale și apariția unor noi modele de conexiune emoțională. Această schimbare este marcată de o creștere a reflexivității individuale, unde identitatea se negociază în mod continuu în raport cu structurile sociale dinamice. Literatura modernistă surprinde aceste procese prin explorarea vulnerabilității, anxietății și căutării autenticității, oferind cititorului o fereastră asupra complexității existenței contemporane.

Într-un registru diferit, Dostoievski, prin *Crimă și pedeapsă*, plasează cititorul în mijlocul unui discurs interior fragmentat, caracterizat de oscilații între remușcare, justificare și neliniște morală, fenomen pe care Nicolae Manolescu îl descrie drept o „*parole brisée*"[2] – o expresie care subliniază fragmentarismul și discontinuitatea specifice acestei forme de discurs interior. Avem de-a face, așadar, cu un discurs mai degrabă rupt, sincopat, marcat de elipse, digresiuni și asocieri neașteptate, reflectând mecanismele spontane și adesea ilogice ale gândirii umane. Prin astfel de tehnici, literatura nu doar că redă dimensiunea psihologică a

[2] Nicolae Manolescu, *Arca lui Noe. Eseu despre romanul românesc*, Editura 1001 Gramar, 1998, p. 459.

existenței umane, ci și creează o punte între experiențele individuale și cele universale. Astfel, literatura nu se limitează la reprezentarea unor fapte exterioare, dar totodată oferă acces la o lume interioară care, altfel, ar rămâne inexplorată, contribuind la înțelegerea și interpretarea condiției umane.

Confesiunea, sub forma jurnalului sau a autobiografiei, reprezintă o expresie privilegiată a intimității, oferind acces direct la spațiul interior al eului. Aceste forme discursive funcționează ca instrumente de autoexplorare și construcție identitară, marcate de o tensiune între autenticitate și discursivitate. Philippe Lejeune, în *Le Pacte Autobiographique* (1975), subliniază că autobiografia presupune un angajament referențial, în care autorul, naratorul și protagonistul coincid, consolidând iluzia sincerității.

Totodată, Paul de Man evidențiază caracterul paradoxal al autobiografiei, care oscilează între confesiunea subiectivă și structura narativă construită, argumentând că, în ciuda aparentei sale transparențe și intenții confesive, orice autobiografie este, în esență, o construcție textuală supusă retoricii și interpretării. El susține că autobiografia nu este un simplu act de auto-referință, ci un proces de textualizare care inevitabil falsifică și transformă identitatea autorului. Această perspectivă critică subminează ideea unei confesiuni pure, evidențiind complexitatea raportului dintre subiectivitate și discurs. În acest context, Eugen Simion definește jurnalul intim drept un „contract al autorului cu sine însuși, un contract sau un pact de confidențialitate care, dacă nu este distrus la timp, devine public și forțează porțile literaturii”[3]. Jurnalul, prin natura sa fragmentară și imediată, accentuează dimensiunea spontană a confesiunii, fiind un spațiu al introspecției nefiltrate, dar și al modelării continue a sinelui. Astfel, confesiunea devine nu doar un act de mărturisire, ci și o formă de (re)negociere a identității în raport cu sine și cu ceilalți.

Unele dintre cele mai celebre jurnale ilustrează această tensiune dintre confidențialitate și literatură. Jurnalul Annei Frank este un exemplu paradigmatic al confesiunii devenite document istoric și literar, transformând suferința personală într-o mărturie universală. Franz Kafka, ale cărui jurnale dezvăluie obsesii, anxietăți și reflecții asupra scrisului, oscilează între nevoia de autoanaliză și dorința de a-și distruge notele. Jurnalul Virginiei Woolf reflectă nu doar viața interioară a autoarei, ci și procesul său de creație, oferind o perspectivă asupra luptei sale cu depresia. În literatura română interbelică, confesiunea jurnalieră capătă nuanțe distincte, ilustrate de Jurnalul lui Mihail Sebastian, o cronică lucidă a vieții intelectuale și politice din anii ’30-’40, marcată de persecuțiile antisemite, dar și de frământările intime ale autorului. De asemenea, *Jurnalul fericirii* al lui Nicolae Steinhardt, deși scris mai târziu, continuă tradiția jurnalului-refugiu, în care introspecția devine un exercițiu spiritual și o formă de rezistență interioară. Aceste exemple confirmă definiția lui Eugen Simion, potrivit căruia jurnalul intim este un „pact de confidențialitate”, transformând experiența subiectivă într-un act cultural de amploare.

Caracterul autentic și vulnerabilitatea autorului constituie repere fundamentale în definirea valorii estetice a unui text literar, plasându-se la intersecția dintre confesiune și transfigurare artistică. Autenticitatea este definită, de Eugen Simion, în raport cu sinceritatea: „Sinceritatea este o virtute general-umană, autenticitatea este, când e vorba de literatură, o însușire în primul rând estetică”[4]. Astfel, putem vorbi despre estetică a autenticității, sprijinită deopotrivă pe pledoariile lui André Gide, ce se fundamentează pe ideea experienței, sinceritate, adevăr, trăire nemijlocită. În aceeași direcție, George Călinescu conceptualizează autenticitatea drept literatură a experiențelor, insistând asupra faptului că valoarea unei opere nu derivă exclusiv din confesiunea brută, ci din capacitatea scriitorului de a integra și de a reconstrui artistic realitatea interioară. Totodată, Camil Petrescu problematizează raportul dintre autenticitate și stilizare, demonstrând că orice demers literar presupune o selecție și o mediere

[3] Eugen Simion, *Ficțiunea jurnalului intim. I. Există o poetică a jurnalului?*, Editura Univers Enciclopedic, 2001, p. 18.
[4] *Ibidem*, p. 143.

a realității interioare, chiar și în cazul unui discurs ce revendică o transparență totală a conștiinței. Camil Petrescu își edifică pledoaria în favoarea romanului de analiză psihologică, evidențiind, pe parcurs, trăsăturile definitorii ale „noii structuri" – autenticitate, substanță, anticalofilie, memorie involuntară. Acesta subliniază că autenticitatea, urmând linia proustiană, se manifestă prin introspecție și o atenție minuțioasă la detaliile vieții interioare. Aceasta implică o abordare sinceră și nealterată a experiențelor umane, fără a le idealiza sau a le ascunde sub artificii stilistice.

O perspectivă complementară oferă Eugen Ionescu, care subminează opoziția rigidă dintre autenticitate și inautenticitate, afirmând că „nu există nici autenticitate, pentru că nici o trăire nu este perfect proprie, nici inautenticitate, pentru că nici o trăire nu este perfect improprie. Dacă a fi autentic înseamnă a trăi – nu se poate pune problema, deoarece dacă nu suntem, nu suntem pur și simplu, iar dacă suntem – problema, prin definiție, nu mai există"[5]. Actul scriitoricesc este inevitabil contaminat de interferențe culturale, stilistice și intertextuale. Dacă a fi autentic înseamnă a trăi, atunci autenticitatea nu poate fi pusă sub semnul întrebării. Dacă existăm, suntem autentici prin simplul fapt că trăim, iar dacă nu existăm, problema nu se mai pune. Acest raționament sugerează că autenticitatea este o stare inerentă a existenței noastre, nu ceva ce trebuie atins sau verificat constant. Este o condiție a ființei, nu o calitate care poate fi pierdută sau câștigată. Autenticitatea, o definește chiar Ionescu, este, în cele din urmă, „O «autonomie»: orice viață este, într-un sens, autonomă, o independență care însă este realizată printr-o autonomizare a unor dependențe: o reintegrare a lor într-un organism nou"[6].

Diferența dintre intimitatea reală și cea construită literar constă în raportul dintre experiența brută a subiectului și transfigurarea acesteia prin mijloacele specifice discursului literar, care implică atât selecția, cât și elaborarea estetică a confesiunii. Intimitatea reală este marcată de spontaneitate, de lipsa unei structuri predefinite și de un caracter adesea haotic al trăirii interioare, în timp ce intimitatea literară este un construct, modelat prin mecanisme narative și stilistice menite să creeze iluzia autenticității. În literatura română, această tensiune este vizibilă în operele marilor autori care problematizează raportul dintre autenticitate și convențiile literare. Jurnalul lui Mihail Sebastian oscilează între confesiunea intimă, spontană, și conștiința actului scriptural, demonstrând că orice formă de autoexprimare este inevitabil influențată de perspectiva narativă asumată. La rândul său, Mircea Eliade, în *Romanul adolescentului miop*, transformă experiențele personale într-un discurs literar autoreflexiv, în care autenticitatea este negociată printr-un filtru narativ conștient de sine.

Romanul modern a oferit un cadru privilegiat pentru explorarea intimității, permițând scriitorilor să investigheze nuanțele conștiinței interioare și să redea bogăția experienței umane prin tehnici narative inovatoare. Dacă romanul realist tradițional se concentra asupra exteriorității și asupra raporturilor sociale, literatura modernistă a mutat accentul spre interioritate, spre fluxul gândurilor și al emoțiilor, marcând o schimbare fundamentală în reprezentarea psihologiei personajelor. Această transformare a fost facilitată de o serie de tehnici literare, precum introspecția, monologul interior, fluxul conștiinței și fragmentarea narativă, care au permis o reprezentare mai fidelă a mecanismelor memoriei și ale subiectivității.

Unul dintre cei mai importanți scriitori care au revoluționat modul de reprezentare a intimității este chiar Marcel Proust. Romanul său explorează memoria afectivă ca principal instrument al cunoașterii de sine, ilustrând modul în care experiențele intime ale trecutului sunt recuperate involuntar prin senzații și emoții. Celebra scenă a madlenei demonstrează această teorie a memoriei involuntare: gustul prăjiturii înmuiate în ceai reînvie brusc un întreg univers afectiv, demonstrând că intimitatea nu este o simplă arhivă de fapte, ci un spațiu fluctuant, supus reinterpretării continue. La Proust, timpul nu este o dimensiune liniară, ci una interioară,

[5] Eugen Ionescu, *NU*, Editura Humanitas, 1991, pp. 152-153.
[6] *Idem*.

în care prezentul și trecutul coexistă, fiind reconfigurate constant de emoțiile și amintirile personajului-narator. Prin această tehnică, romanul său nu doar că redă experiența subiectivă a timpului, dar și subliniază imposibilitatea unei confesiuni pure, deoarece memoria afectivă rescrie și distorsionează permanent realitatea trăită.

Pe de altă parte, tehnici precum monologul interior și fluxul conștiinței au fost utilizate de autori precum James Joyce și Virginia Woolf pentru a reda intimitatea psihologică a personajelor. La Joyce, în *Ulise,* fluxul conștiinței funcționează ca o înregistrare neîntreruptă a gândurilor, fără intervenția naratorului omniscient, ceea ce creează impresia unei imersiuni totale în psihologia personajelor. Tehnica elimină distanța dintre cititor și protagonist, făcând din intimitate un spațiu fluid, haotic, în care gândurile se succed fără o logică predefinită. În mod similar, Virginia Woolf folosește o tehnică narativă fragmentată, în care conștiința protagonistelor este explorată printr-un joc subtil de perspective și rememorări, construind astfel o intimitate care este mereu în dialog cu trecutul.

Un alt aspect esențial al reprezentării intimității în romanul modern îl constituie experiența timpului subiectiv. Dacă în romanul realist timpul era perceput ca o succesiune clară de evenimente, în modernism acesta devine un element fluid, modelat de percepția individuală. Tehnici precum memoria afectivă, monologul interior și fluxul conștiinței, romanul modern a transformat reprezentarea intimității într-un proces complex, în care psihologia personajelor nu este expusă direct, ci reconstruibilă prin impresii, senzații și gânduri disparate. Această schimbare nu doar că a revoluționat literatura, ci a modificat însăși percepția cititorului asupra subiectivității, demonstrând că intimitatea nu este niciodată un dat fix, ci un proces continuu de reinterpretare și rescriere a sinelui.

Relația dintre intimitate și spațiul închis reprezintă o tematică centrală în literatura modernă, în care mediul locativ – fie că este vorba de cameră, casă sau oraș – se face portretul unui univers interior și al unei identități tot mai complexe. Gaston Bachelard, în *La Poétique de l'Espace*, explorează casa ca pe un sanctuar al viselor și al memoriei afective, unde fiecare încăpere capătă o semnificație aparte, relevând modul în care locuința devine un spațiu al refugierii și al revelației intime: „Pentru un studiu fenomenologic al valorilor de intimitate a spațiului interior, casa este, evident, o făptură privilegiată, cu condiția, bineînțeles, de a considera casa în același timp în unitatea și în complexitatea ei, încercând să-i integrezi toate valorile particulare într-o valoare fundamentală"[7]. În același timp, Jean Baudrillard contribuie la această reflecție, argumentând că spațiile închise nu sunt doar entități fizice, ci devin simulacre ale unei realități interioare, locuri în care se nasc și se modelează identități, iar limitele dintre public și privat se estompează.

Criticii români, precum Andi Mihalache și Simona Sora, oferă perspective complementare asupra modului în care intimitatea este redată în literatură, punctând atât importanța mediului închis, cât și rolul fundamental al corporalității în configurarea experienței subiective. Andi Mihalache susține că spațiul restrâns – fie că este vorba de o cameră, o casă sau un fragment urban – funcționează ca un cadru narativ în care fiecare obiect, fiecare gest și fiecare colț devin repere semnificative ale stărilor afective și ale conflictelor interioare. În acest context, mediul închis nu este doar decor, ci o entitate care dialoghează cu psihicul personajelor, contribuind la conturarea unei identități fluide și mereu în proces de reconfigurare.

Complementar, Simona Sora se focalizează pe intimitatea corpului, argumentând că acesta reprezintă un spațiu dinamic în care se materializează trăirile afective și tensiunile existențiale. Pentru Sora, corpul nu este un obiect static, ci un mediu prin care se exprimă subtil atât vulnerabilitatea, cât și rezistența individului. Astfel, gesturile, respirația, și prezența fizică devin elemente narative ce transcende simpla reprezentare a sentimentelor, contribuind la

[7] Gaston Bachelard, *Poetica spațiului*, Tradus de Irina Bădescu, prefață de Mircea Martin, Editura Paralela 45, 2003, p. 35.

construirea unei atmosfere care evidențiază intersecția dintre senzorial și simbolic. În operele literare, această abordare se reflectă prin modul în care detaliile corporale – fie ele expuse direct sau evocate prin sugestii – se contopesc cu elementele mediului închis, transformând spațiul locativ într-un veritabil microcosmos al experienței interioare. Atât Mihalache, cât și Sora evidențiază că intimitatea literară se construiește nu doar din redarea detaliilor arhitecturale sau a obiectelor cotidiene, ci și prin explorarea corporalității, care, în dialog cu spațiul restrâns, deschide o fereastră către complexitatea trăirii interioare și a identității individuale.

În operele literare moderne, spațiul se dovedește a fi mult mai mult decât un simplu decor – el devine un element narativ esențial, care reflectă și amplifică stările interioare ale personajelor. Această intersecție între mediul material și cel psihologic este explorată cu subtilitate de autori, care folosesc spațiul, fie el domestic, urban sau rural, ca un veritabil container al trăirii intime.

În universul narativ al operei Hortensiei Papadat-Bengescu, tema bolii se impune ca un motiv recurent, ilustrând nu doar degradarea fizică a trupului Leonorei, ci și destrămarea spațiului intim, conceput ca adăpost al sufletului, conform teoriei lui Bachelard. Astfel, boala devine un catalizator al dezmembrării, unde degradarea corpului se reflectă asupra căminului – un spațiu ce, în starea sa ideală, ar trebui să reprezinte un sanctuar al intimității, amintirilor și identității, dar care, sub influența unei realități incontrolabile, se transformă într-o emblemă a vulnerabilității și a pierderii protecției sacre. Încă de la început, este subliniată relația problematică dintre Leonora și soțul ei, Doru Hallipa, o legătură tensionată în care încercările disperate ale eroinei de a-l păstra alături se dovedesc zadarnice, culminând cu pierderea acestuia, odată ce Doru se refugiază în brațele Elizei, fosta sa logodnică. Această deconstrucție personală se îmbină cu o transformare a spațiului: mutarea de la moșie la București marchează tranziția familiei Hallipa de la mediul rural, odinioară sinonim cu tradiția și stabilitatea, la cel urban, unde orașul reapare ca un mediu degradant, lipsit de acel refugiu intim ce fusese odată sursa protecției. În final, acceptarea de către Leonora a internării la sanatoriu simbolizează nu doar inevitabilitatea declinului fizic, ci și pierderea unui adăpost sacru al ființei, accentuând tematica recurentă a bolii ca forță distructivă a intimității și a identității fundamentale.

În *Drumul ascuns*, boala fatală – cancerul uterin – devine nu doar un moment de declin fizic, ci și o revelare a modului în care intimitatea se poate manifesta prin intermediul corpului. În contrast cu epoca anterioară, când intimitatea se regăsea în spațiul sacru al căminului, în această nouă etapă narativă corpul Leonorei Hallipa se transformă într-un veritabil teren al autenticității și al vulnerabilității. Conform studiilor Simonei Sora, corpul nu este doar un obiect pasiv al suferinței, ci și un spațiu vibrant de memorie și identitate, unde experiențele intime se materializează într-un limbaj tăcut. În această lumină, cancerul uterin nu mai este doar un simptom al destrămării fizice, ci devine un catalizator al unei introspecții intense, în care granițele dintre exterior și interior se estompează, redând corpului rolul de sanctuar al trăirilor cele mai profunde. Prin urmare, boala lui Leonora se impune ca o expresie tragică, dar revelatoare, a unei intimități ce se reinventează la nivel corporal, subliniind astfel intersecția dintre degradarea materială și reafirmarea unei identități intime și efemere.

În *Pânză de păianjen*, roman cu un puternic substrat autoiografic, Cella Serghi reconfigurează noțiunea de intimitate prin prisma spațiului urban, evidențiind cum mediul citadin – cu complexitatea, agitația și ambivalențele sale – devine un teren al metamorfozelor interioare. În opoziție cu concepția bachelardiană a casei ca sanctuar al intimității, orașul se impune ca un spațiu paradoxal, în care elementele publice și anonimatul se împletesc cu fragilitatea și vulnerabilitatea ființei. Străzile, luminile artificiale și zgomotele cotidiene nu doar expun viața privată, ci o transformă, oferindu-i intimității noi valențe: aceasta se reconfigurează în relațiile efervescente și totodată efemere dintre indivizi, devenind un strat protector și totodată un martor al metamorfozei identitare. Cella Serghi explorează astfel tensiunea dintre public și privat, sugerând că urbanul, în ciuda aspectelor sale dezumanizante,

constituie un cadru dinamic în care individul își negociază și își reafirmă esența. În acest context, intimitatea se dovedește a fi nu doar o retragere în sine, ci o interacțiune continuă cu realitatea urbană, un spațiu de rezistență și regenerare în mijlocul unui peisaj citadin aparent inospitalier.

În schimb, în romanul *Voica* de Henriette Yvonne Stahl, coordonata intimității se configurează într-o relație dialectică între sine și lume, între nevoia de retragere în interioritatea ființei și expunerea inevitabilă în fața unui spațiu exterior marcat de tensiune și nesiguranță. Spre deosebire de viziunea bachelardiană asupra intimității ca fiind inseparabil legată de protecția unui cămin stabil, în *Voica*, intimitatea capătă o dimensiune mobilă, fluidă, dependentă de traseul existențial al protagonistei. Orașul nu mai este doar un decor exterior, ci devine o entitate care modelează și reflectă stările interioare ale personajelor, în special ale Voicăi, prinsă într-un proces de căutare și redefinire identitară. Deși urbanul poate părea un mediu impersonal, el se dovedește a fi și un spațiu al autoexplorării, unde intimitatea nu se mai limitează la un loc fizic, ci devine un construct psihologic, un refugiu interior modelat de experiențele afective. În acest context, relațiile interpersonale joacă un rol esențial în cristalizarea acestei dimensiuni intime: Voica își negociază vulnerabilitățile prin raportare la ceilalți, iar interacțiunile sale dezvăluie o intimitate marcată de ambivalență – între dorința de apropiere și frica de expunere, între atașament și autonomie. Astfel, *Voica* propune o viziune modernă asupra intimității, în care aceasta nu mai este garantată de stabilitatea unui cămin tradițional, ci este construită printr-o interacțiune permanentă cu lumea exterioară, într-un proces de autodefinire continuă.

În concluzie, aceste opere ilustrează cum spațiul – indiferent dacă este unul domestic, urban sau rural – este transformat într-un limbaj estetic ce exprimă trăirile intime ale personajelor. Prin intermediul detaliilor ambientale, autorii construiesc o punte între realitatea fizică și cea interioară, subliniind că intimitatea nu este doar o stare de spirit, ci un proces de reinterpretare a mediului înconjurător. Fiecare cadru, fiecare gest și fiecare fragment de spațiu contribuie la revelarea conflictelor, dorințelor și vulnerabilităților, transformând astfel mediul narativ într-un veritabil actor ce dialoghează permanent cu lumea interioară a personajelor.

BIBLIOGRAPHY

1. BACHELARD, Gaston. *Poetica spațiului*. Tradus de Irina Bădescu, prefață de Mircea Martin, Editura Paralela 45, 2003.
2. BAUDRILLARD, Jean. *Simulacre și simulare*. Tradus de Sebastian Big, Editura Idea, 2008.
3. DE MAN, Paul. "Autobiography as De-facement". *The Rhetoric of Romanticism*, Columbia University Press, 1984, pp. 67-82.
4. GIDDENS, Anthony. *Transformarea intimității: Sexualitatea, dragostea și erotismul în societățile moderne*. Tradus de Mihnea Columbeanu, Editura Antet, 1997.
5. IONESCU, Eugen. *NU*. Editura Humanitas, 1991.
6. LEJEUNE, Philippe, *Pactul autobiografic*. Tradus de Irina Margareta Nistor, Editura Univers, 2000.
7. MANOLESCU, Nicolae. *Arca lui Noe. Eseu despre romanul românesc*. Editura 1001 Gramar, 1998.
8. MIHALACHE, Andi. *Timpul, obiectul, povestirea. Decoruri interioare în literatura autobiografică*. Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza", 2017.
9. PAPADAT-BENGESCU, Hortensia. *Concert de muzică din Bach*. Editura Cartea Românească, 2019.
10. PAPADAT-BENGESCU, Hortensia. *Drumul ascuns*. Postfață de Eugenia Tudor-Anton, Editura Minerva, 1985.
11. PETRESCU, Camil. *Teze și antiteze. Eseuri alese*. Editura „Cultura Națională", 1936.
12. RENAUT, Alain. *Era individului. Contribuție la o istorie a subiectivității*. Traducere de Codrin Ciubotaru, prefață de Florin Cântec, Editura Institutului European, 1998.
13. SERGHI, Cella. *Pânză de păianjen.* Editura Cartea românească, 1978.
14. SIMION, Eugen. *Ficțiunea jurnalului intim. I. Există o poetică a jurnalului?*. Editura Univers Enciclopedic, 2001.
15. SIMMEL, Georg. "The Sociology of Secrecy and of Secret Societies". *American Journal of Sociology*, vol. 11, no. 4, Jan. 1906, pp. 441-498.
16. SORA, Simona. *Regăsirea intimității: corpul în proza românească interbelică și postdecembristă*. Editura Cartea Românească, 2008.
17. STAHL, Henriette Yvonne. *Voica*. Ediția a II-a, Tipografia „Răsăritul", București, 1925.

ILIE MOROMETE AND NĂIȚĂ LUCEAN – TWO ASPECTS OF ROMANIAN PEASANT IN FRONT OF CHANGE

Ioana Cristina Pătrună
PhD Student, National University of Science and Technology "Politehnica" Bucharest, University Center of Pitești

Abstract: The present work brings into discussion the Romanian peasant, during a critical period for his own life. It is well-known that Romanian literature approached different topics of the peasants and the land. For the traditional peasant, the land signifies not only a way of living, but his entire existence.

In order to analyze the nature of the human being after the World War II, I chose two characters which I believe they went through the same challenges of the communist regime. As we all knew, the socialist regime wanted the collectivization of farms after the end of the war. For the peasant, those new rules meant the loss of his own land, but most of all the loss of hope. Ilie Moromete from the novel Morometii and Năiță Lucean from the novel Niște țărani are two strongs humankinds. They fought against the Security only to keep their lands untouched and to prove that their existence wasn't in vain. Among all characters with this topic, I find essential how the 355omanian human nature feels to start a fight against those people who underestimate the intellect of peasants.

Keywords: collectivization, peasant, literature, socialism, land

Transformările ideologice prin care trece satul românesc, în special în perioada colectivizării sunt reflectate în literatura română. Țăranul român este obligat să adere la un stil de viață neobișnuit. Prin urmare, drama săteanului este surprinsă într-un mod complex în operele literare apărute în perioada regimului comunist.

Dintre romanele care dezvăluie suferințele reale ale țăranilor, precum și confruntarea cu pierderea pământului se numără *Morometii* de Marin Preda și *Niște țărani* de Dinu Săraru. Romane scrise la o distanță de aproape două decenii, au ca temă dominantă mentalitatea țăranului român în pragul colectivizării. Atât Ilie Moromete, cât și Năiță Lucean sunt tipologii de personaje în literatura română, reprezentând lumea satului românesc într-un moment de tranziție. Sunt două tipologii de oameni care sunt supuși aceleași categorii de valori, dar cu perspective distincte în ceea ce privește respectarea normelor impuse de către regimul bolșevic.

Ilie Moromete reprezintă o figură centrală, atât în satul Siliștea-Gumești, cât și în literatura țăranului românesc. Întruchipează independența și demnitatea. Încă din primul volum, pentru Moromete, pământul însumează valorile fundamentale ale familiei sale. Nu înseamnă doar o ocupație, ci și viitorul copiilor săi. „Pământul constituie modalitatea determinantă de existență și posesiunea lui este decisivă." [1] După cum se știe, în satul morometian, țăranii au fost împroprietăriți prin reforma agrară de după război. Spre deosebire de alți țărani, Ilie Moromete își păstrează pământul într-un mod egoist și conștiincios, chiar dacă felul lui de a-și manifesta alegerile duce la conflicte familiale.

Este binecunoscută legătura strânsă dintre țărani și valorile tradiționale. Ilie Moromete este însuși un țăran tradiționalist, care trăiește după vechile reguli ale satului și încearcă să-și păstreze concepția neștirbită. Pentru el, colectivizarea înfățișează doar o amenințare la adresa principiilor sale. Deși, în sat, el încearcă să își păstreze autoritatea, conștiința lui duce bătălii aprige cu realitatea. În fața prietenilor își spune o parte din gânduri, însă nu în întregime. Până

[1] Ion Bălu, *Marin Preda,* Editura Albatros, 1976, pagina 41

și proprii copii par să se adapteze noilor vremuri. Moromete se simte trădat și părăsit, iar în volumul al doilea, propria frică devine autonomă.

Un alt personaj care aparține vieții rurale este Năiță Lucean. Proaspăt întors de la război și pregătit pentru munca pământului, Năiță Lucean se confruntă cu tăvălugul noii societăți și anume colectivizarea. Această etapă a vieții lui este cu totul neașteptată, mai ales că, asemenea fiecărui om crescut în mijlocul satului, munca agricolă este elementară. Pământul este sfânt, iar înverșunarea care prinde viață în sufletul lui, respinge orice formă de accept la adresa comunismului. Echivalent lui Ilie Moromete, Năiță Lucean este înconjurat de prieteni, admirat și, totodată, cel care trezește cele mai multe bănuieli. Este solidar la păstrarea averii, însă simțul trădării față de prieteni nu pare să-l ocolească. Această presupunere a consătenilor nu este venită din neant. Este cel care ia cel mai des contact cu activiștii politici, în comparație cu ceilalți săteni. Însă lui Năiță nu i se atribuie presupuneri directe, de teamă că acestea s-ar putea dovedi adevărate. Totul rămâne la nivel de intuiție.

Relația dintre Năiță și prietenii săi este una strâns legată, mai ales că toți urmează aceleași principii. Fiecare dintre ei își vede propriul interes, dar toți trebuie să fie la curent cu noile decizii, fapt care îi apropie atât de tare. În primul capitol al cărții, când ofițerii de securitate cer oamenilor din sat să predea armele la primărie, Năiță este singurul care nu se supune acestei indicații. Din start, ne dăm seama că avem de a face cu un caracter individualist și ambițios. Deși deținea o armă, refuză să o predea, pentru că nu avea de gând să cadă atât de ușor în capcana securiștilor. Asemănător lui Moromete, personaj contemplativ și liniștit, personajul lui Dinu Săraru se ascunde în sinea lui, în propriile gânduri. Din acest motiv reușește să emane respect în rândul amicilor săi.

Ceea ce trezește interes în cercul amical al lui Moromete este faptul că toți prietenii lui se strâng ori în curtea lui, ori în poiana lui Iocan pentru a dezbate subiecte politice. Toți cască ochii la ce vorbește Ilie, la modul cum explică fiecare frază din ziar. Nici un alt sătean nu are darul vorbirii ți nimeni nu se încumetă să vorbească în locul lui Moromete. Nu din frică, ci din admirație. Cu timpul, vechii prieteni dispar, luându-le locul alți bărbați dornici să își împartă părerile cu Moromete. De multe ori acesta își întrerupe discursurile, plecând în gradină sau în oricare altă parte. Totuși, atunci se întoarce, își găsește prietenii în același loc, așteptând ca bărbatul să-și reia vorba.

Binecunoscută este tăcerea absolut iritantă a lui Ilie Moromete. În schimbul vorbăriei fără rost, acesta preferă să asculte și să-și spună opiniile, chiar dacă nu este întrebat. Nu îi poate condamna nimeni tăcerea, pentru că, de cele mai multe ori, silențiozitatea lui are și o semnificație. „Nimeni nu poate bănui ce crede, ce are de gând Moromete, acesta posedând tehnica voalării intenției, făcându-și un deliciu din a exprima verbal opusul reacțiilor interioare sau de a-și comunica gândurile ocolit.”[2] De pildă, în conversațiile cu Niculae din punct de vedere politic, întodeauna vorbește doar la subiect, iar când fiul său îi pune o întrebare oarecare, lui Moromete I se pare că sunt vorbe scoase din context și își întoarce privirea.

Prietenia pentru Năiță Lucean înseamnă complicitate. La fel ca Moromete este apreciat și admirat de către tovarășii săi, dar sentimentul nu este reciproc. Nu numai că nu vede în prietenii săi vreun pericol, dar îi și subestimează de multe ori. Năiță este prevăzător, își construiește propriul scut de apărare. Într-o vreme imprevizibilă, când și ziua de mâine este incertă, trebuie să fie prudent chiar și cu cel mai apropiat prieten.

Năiță și Moromete sunt două personaje construite în tandem, astfel încât moștenirea țăranului să evolueze în mai multe direcții, dar cu același punct de oprire. Prietenii lor trebuie să fie cu o treaptă mai jos întotdeauna. Din această cauză, toți amicii lor au diferite defecte fizice. În cazul lui Ilie Moromete este vecinul său, Tudor Bălosu, doar cu un singur ochi bun. De cealaltă parte, Pătru este scund, Dumitru lui Dincă este ciung, iar Petre a lui Toma are doar

[2] Dumitru Micu, *Scurtă istorie a literaturii române*, vol. al III-lea, Editura Iriana, București, 1996, pagina 24

câțiva dinți. Spre deosebire de ei, Năiță are trăsături normale, reprezentative pentru țăranul istoric. Cei mai mulți dintre scriitori si-au modelat personajele perfecte din punct de vedere fizic, astfel încât să domine acțiunea.

În relația cu lumea satului, putem include și raportul dintre țărani și mai marii comunei. Este imperios necesar ca aceste aspecte să fie laolaltă cu celelalte motive pentru care politica socialistă și țăranul sunt două lucruri diametral opuse. În cadrul moromețian această latură este mult mai dezvoltată fiind întinsă pe două volume. Destul de amplă este și perspectiva din *Nişte ţărani,* care sub nici formă nu poate fi lăsată la o parte.

În romanul *Morometii,* conflictul dintre protagonist și Jupuitu' este cel mai dens. În următorul volum, Ilie Moromete nu mai ia contact direct cu primăria. Tot ce știe despre politică este prin intermediul prietenilor sau chiar prin fiul său, Niculae. Noul regim nu-i trezește lui Moromete vreun interes anume, deci important rămâne episodul din primul volum. Încăpățânarea lui Ilie să nu plătească fonciirea, pe motivul că nu are bani, vine din zgârcenie. Totodată, este conștient că îl poate manipula pe prefect, astfel încât să scape încă odată de plata dărilor. Siguranța de sine este o tehnică caracteristică la Moromete, fapt care-l împinge pe Jupuitu' în sfera umilirii emoționale. Omul se enervează nu numai pentru că țăranul refuză să îi plătească, dar și calmul de pe chipul lui Moromete pare să-l scoată din sărite. Într-un final, prefectul, pleacă urlând și amenințând din curtea lui Ilie. Acesta din urmă continuă să aibă un comportament placid, fără să arate vreun pic de vulnerabilitate la adresa întregii situații.

Cu o oarecare mică diferență de loc și comportament, scena din casa țăranului Năiță reprezintă o etapă esențială, în care protagonistul începe să cunoască teama. Întreaga situație stârnește amuzament. Năiță Lucean încearcă să evite întâlnirile cu ofițerii securiști sau cu primarul Craina deoarece nu vrea să trezească și mai multe bănuieli. Cu toate astea, edilul îl vizitează personal, în scopuri serioase, bineînțeles. Momentul când primarul, însoțit de Ciclop, strigă la poartă, iar Năiță deși îl aude, nu îi răspunde, se raportează caracterului lui Moromete, adică impasibil, ironic și batjocoritor. Acest joc al manipulării nu ține la nesfârșit. Siguranța de sine începe să dispară imediat ce Craina îl întreabă pe Năiță cât lot de pământ are și unde. Pentru prima dată simte amenințarea direct în plex , iar figura lui este proiectată într-o ipostază dramatică: „Năiță rămase pe prispa de lemn, singur, numai în cămașă, lipit de peretele alb încât părea, așa cum stătea, răstignit ca o pasăre."[3] Meditează asupra destinului și hotărăște să opună rezistență asupra tăvălugului politic.

Fiind un țăran individualist și cu o mentalitate interbelică, Ilie Moromete trăiește cu iluzia că ordinea tradițională poate fi păstrată. Toată viața sa nu a făcut decât să păstreze pământul intact cu speranța că viitorul copiilor se va baza pe aceleași principii ca ale lui. Tot ce a sperat a fost un simplu act ereditar. Această schimbare care survine atât în sat, cât și în întreaga țară, pe fond politic, îi depășește întreaga concepție. Moromete se simte strâmtorat. Pe de o parte, intuiește dizolvarea vechilor structuri și încearcă să înlăture orice schimbare, dar pe de altă parte, nu își înțelege propria agonie. Recurge la gândirea contemplativă, analizând în tăcere toate activitățile care se produc în sat. Își privește prietenii de pe un piedestal cu o conștiinciozitate aparte, pe care intenționat o alege, astfel încât să pară total pe dinafară. În sinea lui, însă, analizează această vicisitudine a existenței la care nu se poate adapta.

Mentalitatea lui Ilie Moromete iese mai mult în evidență în partea a doua a romanului, atunci când timpul pare să nu mai aibă răbdare cu el. Încă își mai menține autoritatea de om inteligent și respectat, dar cu toate acestea viitorul este nesigur. Îmbătrânește pe zi ce trece, iar la un moment dat înțelege că vremurile nu mai sunt atât de clare pentru el, ci pentru acești tineri care se bagă în politică și habar nu au cu ce se mănâncă. Chiar propriul fiu, Niculae se alătură partidului, ceea ce îi aduce lui Moromete mustrări de conștiință și urme de regret. În momentele lui de contemplare, se învinuiește că și-a lăsat propriul fiu să urmeze legile comuniste. Atunci

[3] Dinu Săraru, *Nişte ţărani,* Editura AS, București, 1991, pagina 92

când îl întreabă pe Niculae ce vrea să schimbe în lumea asta, iar acesta îi răspunde că rolul socialismului este de a înlocui vechiul cu noul, acest cuvânt ,,nou" în capul lui Moromete nu are niciun sens. El este omul care și-a petrecut întreaga existență în acest model uzat al realității, ca un suflet simplu și normal și deodată pare că tot ce știe și cunoaște de dizolvă în timp.

Episodul în care Ilie Moromete își ,,varsă" frustrarea asupra regimului actual, adresându-se acestui personaj eidetic, Bâznae, simbolizează agonia lăuntrică pe care bărbatul o duce în spate ca pe o povară. Îl judecă crunt pe acest Bâznae, care ia forma întregului regim comunist, obligat să valorifice viitorul tinerei generații, dar care nu dă niciun semn de perseverență. Se simte dezarmat în lupta vieții. Trezit și însuflețit de puterea gândurilor, se simte cumva dator să își exprime părerile chinuitoare la adresa comunismului unei persoane imaginare. Acestui om născocit în mintea lui îi cere socoteală pentru vremurile ce vor urma.

Raportat universului moromețian, personajul-pivot din romanul *Niște țărani*, Năiță Lucean are o altă perspectivă asupra regimului de cooperativizare. Este un om aspru, ambițios și dornic să dea piept cu noile reguli. În literatura română imaginea țăranului se aseamănă, de cele mai multe ori, cu a soldatului de pe front. Înconjurat din mai multe părți, tânărul soldat trebuie să se apere, să lupte pentru viața lui. La fel, țăranul caută să își apere pământul de cotropitori. Schimbările care survin odată cu noua politică au la bază un postulat, ceea ce înseamnă că toți oamenii din mediul rural trebuie să respecte și să se supună unor condiții precare. Pentru țăranii de după cel De-al Doilea Război Mondial, munca pământului este esențială, așadar totul se raportează la averea pe care fiecare sătean o deține. Deosebit de romanul lui Marin Preda, unde referințele asupra războiului sunt amintite doar în treacăt, în *Niște țărani* tema războiului este piatra de căpătâi.

Năiță Lucean privește colectivizarea ca pe o tragedie. Întocmai ca Ilie Moromete, propria conștiința trage semne de alarmă, însă pentru Năiță întreaga lume pară să i se destrame chiar la picioare. Fiind un bărbat tânăr și cu o familie numeroasă în spate, acesta nu acceptă deloc colectarea pământului sau a vitelor. Aici intervine individualitatea împreunată cu egoismul. Dacă pentru Moromete posteritatea lasă de dorit, Năiță Lucean se preocupă de propriul viitor, pe care îl vede doar foarte departe. Este acel soi de om care, atunci când simte drumul abrupt și amețitor spre polul sărăciei, intră într-o stare de disperare, o ipostază a defetismului în momentele dificile. Crede că nu își poate apăra pământul și regretă că nu a fost ucis în război ca fiii lui să păstreze imaginea unui tată-erou.

Deposedarea de terenurile de pământ și trimiterea la cooperativă a vitelor din curte este în concordanță cu renunțarea la speranță. Astfel, o formă disperată de împotrivire anticomunistă este ridicarea unor temelii de case pe proprietățile de pământ, pe care le deținea Năiță. Este conștient de oprimarea politică și nu se ferește să înfrunte situația până în ultima clipă. Acest act al țăranului este de o ingeniozitate inimaginabilă, dar care se va dovedi, în viitorul apropiat, cu totul nerealistă.

Deosebit de alte opere literare dedicate țăranului român, protagonistul romanului *Niște țărani* este singurul care își face un asemenea plan personal de apărare a pământurilor.

Un ultimatum îl da și Ilie Moromete în scena tăierii salcâmului. Sacrificiul este suprem, mai ales în sufletul lui. Nu vrea să admită faptul că în viața lui sunt si clipe când se simte strâmtorat și doar jertfind lucrul cel mai de preț, va fi lăsat în pace. Năiță își păstra acele locuri de pământ pentru munca câmpului, iar pentru Moromete, salcâmul reprezenta un soi de avere unic între vecini.

În toate romanele cu temă țărănească, conflictele familiale dispun de o notorietate la nivel actual. Cauza principală a acestor neînțelegeri este problematica pământului și dificultatea care se clădește între noile și vechile generații. În romanul *Morometii,* conflictele apar încă din primul volum. Apare bătălia fraților pe pământurile familiei. Aceste aspecte inspirate din realitatea prezentă nu fac decât să stârnească un interes mai mare asupra cititorului. În familia lui Moromete planează tot timpul o tensiune apăsătoare între membrii

acesteia. Cei trei frați, Paraschiv, Nilă și Achim sunt pe un front, mama cu fiicele și cu Niculae sunt pe celălalt front. Numai tatăl se află undeva la mijloc, dar chiar și așa, el este responsabil pentru certurile necondiționate și fricile adunate de-a lungul anilor în casa lui.

În locuința Luceenilor, familia nu se răzvrătește imediat. Dinu Săraru pune accent mai mult pe tematica colectivizării pământurilor decât pe dramele din familie. Năiță are o relație blândă cu nevasta și copiii. Soția îl ajută și, în același timp, pare să îi înțeleagă atitudinea, motiv pentru care până în ultima parte a romanului nu se stârnesc discuții aprinse între ei. În contrast cu Catrina lui Moromete, Gena este femeia pașnică, în timp ce nevasta lui Ilie este femeia guralivă și pretențioasă.

Drama în casa Moromeților ia amploare în ultima parte a primului volum și se derulează pe tot parcursul celui de-al doilea. Deși aparent afectat la început, Ilie Moromete rămâne insensibil la frământările propriei familii, ale propriilor fii. Întâlnim toate tipurile de conflicte dintr-o familie: conflictele dintre frați, dintre mama vitregă și fiii vitregi sau dintre Catrina și soț. Toate, însă, pleacă de la aceeași premisă și anume: împărțirea pământului. Cu trecerea timpului, pământul nu va mai conta cui rămâne, pentru că se vor institui gospodăriile colective și nu se va mai alege decât reminiscența neînțelegerilor care a adus familia la destrămare. Totul se dă peste cap, familia tradițională dispare încet, prin fuga de acasă a băieților cei mari, prin înstrăinarea lui Niculae față de tatăl său și prin ura Catrinei față de soț. Moromete privește aceste scene cu o inapetență jalnică. Nici o secundă bărbatul nu se învinuiește pentru plecarea copiilor de acasă, ba chiar acuză destinul și împrejurările petrecute în sat pentru disprețul familiei.

Liniștea familiei Lucean începe să se disperseze atunci când, orbit de disperare, Năiță își supune familia la munci grele pentru ridicarea temeliilor. Acest episod cadru semnifică dorința înflăcărată a bărbatului de a nu-și pierde averea chiar și cu prețul propriei familii. Toate romanele de tip țărănesc conțin acest punct culminant, a ruperii legăturilor familiale, un moment critic și totuși premeditat. Din disperare și ambiție se pot naște multe fapte din ființa umană, printre care tragica înstrăinare de casă. După ce o vară întreagă Năiță și-a supus copiii la munci grele, doar pentru a-și satisface o ambiție avidă, fiul cel mare, Gheorghe, fuge de acasă. Ca urmare, planurile tatălui se dau peste cap, dar totodată, munca i se diminuează. Soția începe să îl învinuiască, dar în vorbele ei, bărbatul nu găsește niciun motiv de regret. Mai târziu, începe și el să aibă remușcări, însă importanța pământului întotdeauna ocupă mai mult teren în mentalitatea țăranului.

O scenă interesantă este momentul întoarcerii fiului cel mare. Acesta nu se întoarce definitiv, ci doar să își vadă părinții și să le spună că a reușit acolo, la oraș. Năiță nu se bucură văzându-și băiatul, care arăta ca un orășean. Acest episod face trimitere la al doilea volum din *Morometii,* respectiv momentul când Ilie primește de la băieții lui o scrisoare alături de o fotografie. Gestul este unul curat, îndemnându-i pe părinți să admită greșeala pe care au făcut-o de la bun început. Moromete, însă, încăpățânat și orgolios, denigrează acea fotografie. Spune despre proprii fii că sunt beți, dar această afirmație nu este decât un apel la gândul aberant că poate ei chiar au ajuns bine acolo unde au ajuns, spre surprinderea tatălui. Același comportament pueril îl are și Năiță. Furios și surprins în același timp, își plesnește fiul, iar acesta pleacă, de data aceasta definitiv.

Sfârșitul tragic pe care îl au ambele personaje semnifică rezultatul faptelor lor. Amândoi apucă pe un drum abrupt în viață și trăiesc sub pretextul unui pact cu timpul. Dacă Ilie Moromete are parte de un final comun, Năiță Lucean este obligat să capituleze în fața politrucilor. Destinul nu este generos pentru niciunul dintre ei, dat fiind faptul că sprijinul pe care sperau să îl aibă mai târziu, nu mai este valabil. Singurătatea este strâns legată de finalul de care au parte cei doi. Moromete moare fără fiii lui alături. Chiar dacă la căpătâiul lui sunt fetele și Catrina, bărbatul se simte ca și cum ar muri singur, fără cineva alături. Durerea din suflet este astupată de izbânda timpurilor aspre în care a trăit. În ciuda absenței băieților, alt

lucru îi aduce bucuria morții și anume faptul că nu s-a supus regulilor noi, că a scăpat de politică, după cum va mărturisi și el pe patul de moarte: „Domnule, eu întotdeauna am dus o viață independentă!” [4]Din omul înalt și impunător de odinioară nu mai rămâne decât figura lui de humă arsă, modelată cândva de Din Vasilescu.

Pe de altă parte destinul lui Năiță Lucean nu se dovedește foarte blând cu el. Pe tot parcursul romanului, omul are încredere în forțele proprii, fără a pune la îndoială vreunul dintre planurile lui. Ei bine, tocmai acest optimism deformat îi spulberă credința. Încrezător că procesul colectivizării se desfășoară lent, se bazează pe timpul pe care îl câștigă. Din nefericire, împrejurările nu îl ajută și sub o formă sau alta este nevoit să cedeze și să se considere învins. Moartea prietenului său de idei îl silește să scrie și el cererea de intrare în colectiv. Totuși, chiar și atunci o face cu niște condiții, care să îi ușureze sufletul la o asemenea înfrângere. Așadar, pentru protagonistul romanului *Niște țărani* aventura se termină într-un punct neașteptat. Pentru un om care și-a dictat viitorul, vremurile ce urmează sunt imprevizibile.

În concluzie, consider că tema țăranului în perioada cooperativizării mai conține multe alte idei neexplorate. De altfel, perioada colectivizării în România se numără printre cele mai grele perioade din istorie. În literature română există romane în care abordarea țăranului roman este analizată minuțios și complex. Bineînțeles că fiecare scriitor și-a găsit inspirația în predecesorii lui, preluând caractere și obiceiuri.

Personajele Ilie Moromete și Năiță Lucean fac parte din universul țăranilor care au opus rezistență dogmelor comuniste. Prin acțiunile lor au dovedit îndârjire, tradiționalism și putere, calități fără de care nu ar fi putut răzbi în lupta împotriva comunismului. Evenimentele din romane se desfășoară pe aceeași treaptă, cu mici diferențe de timp și spațiu.

Istoria reprezintă un factor esențial în cultura fiecărui om, iar prin intermediul literaturii ni se descriu fapte și situații inedite ale vieții tradiționale de acum un secol. Romanele cu temă tradiționalistă ne induc valori morale prețioase. Fără îndoială, protagoniștii sunt caractere puternice, curajoase, cu însușiri autentice. De altfel, Ilie Moromete și Năiță Lucean ilustrează prototipul omului inteligent, tacticos, ironic și calm într-o eră plină de haos. Aceste personaje nu sunt doar reprezentări ale trecutului, ci și reflecții asupra felului în care oamenii reacționează la schimbare.

BIBLIOGRAPHY

1. Micu, Dumitru, *Scurta istorie a literaturii române*, vol al III-lea, Editura Iriana, București, 1996.
2. Petraș, Irina, *Literatură română contemporană*, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1994.
3. Preda, Marin, *Morometii*, Editura CURTEA VECHE PUBLISHING, București, 2009.
4. Săraru, Dinu, *Niște țărani*, Editura AS, București, 1991.
5. Țeposu, G. Radu, *Viața și opiniile personajelor*, Editura Cartea Românească, București, 1983.
6. https://curentul.net/2021/01/14/masti-histrionice-in-romanul-niste-tarani-de-dinu-sararu/

[4] Marin Preda, *Morometii,* Editura CURTEA VECHE PUBLISHING, București, 2009, pagina 506

SECOLUL AL XX-LEA, INTRE ROSU SI NEGRU: A CRITICAL REFLECTION ON THE 20TH CENTURY

Paul-Cristian Albu
PhD Student, University of Craiova

Abstract: Cătălin Ghiță's Secolul al XX-lea, între roșu și negru presents an in-depth exploration of the complexities and contradictions of the 20th century, blending history, culture, and philosophy in a thought-provoking way. Ghiță's work stands out for its ability to uncover the underlying tensions between ideologies and critically examine how these ideologies have shaped the modern world. Rather than following a simplistic, linear narrative, the author offers a nuanced analysis, encouraging readers to reflect on the evolution of these ideologies and their enduring impact on contemporary societies.
Ghiță emphasizes the importance of considering the intersection between art, culture, and political upheavals, showing how transformations in the 20th century were not solely political but also reflected in literary and artistic works. The examples of Duchamp's Fountain and the writings of Beckett and Chomsky illustrate the inseparable link between historical events and cultural production, emphasizing that advances or ruptures in art and thought are responses to specific political and social contexts.Additionally, the book's structure follows a postmodern approach, dismantling traditional linear narratives and instead presenting a fragmented analysis that highlights the multiplicity of perspectives within the same historical moment. This method allows readers to better grasp the ideological and social tensions of the 20th century, while encouraging a more profound reflection on the complexities of history. Ultimately, Ghiță's work is more than just a historical retrospective; it serves as a call to remain vigilant against contemporary extremisms and the persistence of ideologies in modern conflicts. Through its depth, rigor, and multidimensional approach, Secolul al XX-lea, între roșu și negru emerges as an essential contribution to understanding the past's political and cultural dynamics and their continued relevance today.

Keywords: 20th Century, totalitarianism, politics, postmodernism, democracy, literary work

Introduction : une exploration critique du XXe siècle

Le XXe siècle est une période de profondes transformations, marquée par des bouleversements idéologiques, politiques et culturels qui ont redéfini les contours du monde moderne. Si de nombreux ouvrages se sont penchés sur les événements majeurs de ce siècle, peu d'entre eux parviennent à capturer toute la complexité des dynamiques à l'œuvre comme le fait *Secolul al XX-lea, între roșu și negru* de Cătălin Ghiță. À travers une analyse critique et multidimensionnelle, cet ouvrage propose une lecture originale des tensions et des contradictions qui ont traversé le siècle dernier, en mettant en lumière les affrontements idéologiques entre le communisme et le fascisme, tout en scrutant les répercussions culturelles et philosophiques de ces luttes.

En conjuguant histoire, philosophie et culture, Ghiță offre une perspective qui va au-delà des événements politiques eux-mêmes, en montrant comment ces derniers ont façonné la pensée et les productions artistiques de l'époque. Son travail se distingue par une approche inédite, refusant les récits linéaires simplificateurs pour privilégier une structure fragmentée, plus en phase avec la complexité du monde moderne. L'ouvrage invite ainsi à une réflexion plus profonde sur la manière dont les idéologies se sont nourries mutuellement, souvent dans un rapport de confrontation, mais aussi sur leur impact durable sur nos sociétés contemporaines.

Dans cette étude, nous allons explorer comment Ghiță s'attache à déconstruire les récits traditionnels de l'histoire du XXe siècle, tout en mettant en évidence les liens indissociables

entre politique, culture et idéologie. En analysant les moments clés du siècle à travers des œuvres littéraires, artistiques et philosophiques, l'auteur nous incite à repenser les grandes lignes de l'histoire moderne, en insistant sur l'importance de comprendre les contextes et les dynamiques sous-jacentes qui ont façonné le monde tel que nous le connaissons aujourd'hui.

1. Une lecture critique de Secolul al XX-lea, între roșu și negru de Cătălin Ghiță

Le XXe siècle a été marqué par des bouleversements politiques, sociaux et culturels d'une ampleur inédite. Cătălin Ghiță, dans son ouvrage Secolul al XX-lea, între roșu și negru, propose une réflexion approfondie sur ces mutations en structurant son récit autour de six moments historiques cruciaux. Son approche interdisciplinaire, qui articule histoire, politique et culture, confère à son analyse une richesse thématique remarquable. Cet article se propose d'explorer plusieurs axes majeurs de son ouvrage en développant chaque point et en expliquant les citations pour mieux comprendre l'approche de l'auteur.

L'un des principaux atouts du livre réside dans la manière dont l'auteur divise son analyse en six moments décisifs de l'histoire du XXe siècle. Ghiță ne se limite pas à une simple chronologie des événements : il cherche à mettre en lumière les dynamiques sous-jacentes qui ont façonné ces époques et les ont inscrites dans un continuum historique. Il s'intéresse notamment aux idéologies dominantes, aux conflits et aux transformations sociales qui en ont découlé. Cette structure permet au lecteur de mieux appréhender la complexité du siècle en question.

Le titre de l'ouvrage, entre roșu și negru (entre le rouge et le noir), renvoie aux deux idéologies totalitaires qui ont marqué le XXe siècle : le communisme et le fascisme. L'auteur explore la manière dont ces systèmes de pensée, bien que radicalement opposés en théorie, ont parfois partagé des mécanismes similaires de contrôle et d'oppression. Ghiță analyse en détail les régimes totalitaires et met en parallèle leurs discours, leurs méthodes de gouvernance et leurs impacts sur les sociétés concernées. Il cite notamment des intellectuels et historiens ayant travaillé sur le sujet, ce qui confère une profondeur académique à son analyse.

L'une des forces de l'ouvrage réside dans sa capacité à croiser plusieurs disciplines : l'histoire, la science politique, la sociologie et même la littérature. Ghiță s'appuie sur une multitude de sources pour illustrer ses propos et confronter différentes perspectives. Il mobilise des œuvres littéraires, des films et des témoignages pour rendre compte de l'expérience humaine face aux grandes idéologies du XXe siècle. Ce choix méthodologique enrichit considérablement l'analyse et permet de mieux comprendre la manière dont ces événements ont été perçus et interprétés à différentes époques.

Malgré la densité du sujet, Ghiță adopte une écriture claire et fluide, rendant son propos accessible à un large public. Il évite le jargon académique excessif tout en maintenant une rigueur intellectuelle dans ses analyses. Les exemples concrets et les références culturelles permettent d'illustrer ses idées de manière vivante et convaincante.

2. Une approche dialectique de l'histoire : entre utopie et catastrophe

L'un des points forts de l'ouvrage de Ghiță est sa lecture dialectique du XXe siècle, oscillant entre les extrêmes politiques que représentent le communisme et le fascisme. L'auteur illustre cette dynamique en montrant comment les conflits du siècle dernier sont la conséquence directe des affrontements entre ces deux visions du monde.

« Comme le montre aussi le sous-titre, je fais partie de ceux qui interprètent le XXe siècle [...] comme oscillant essentiellement entre deux extrêmes, d'un côté l'extrême gauche avec l'utopie communiste, de l'autre l'extrême droite avec l'utopie nazifasciste » (Ghiță, 2021 :14). Cette citation illustre l'idée que le XXe siècle a été dominé par des idéologies opposées mais toutes deux totalisantes et extrêmes. L'auteur montre que ces courants politiques ne sont pas de simples systèmes de gouvernance, mais qu'ils s'appuient sur des visions du monde qui

cherchent à transformer radicalement la société. Ces idéologies promettent toutes deux une utopie – une société parfaite – mais engendrent souvent des catastrophes en tentant d'imposer leur vision par la force. Ainsi, l'utopie communiste repose sur l'idée d'égalité totale et de suppression des classes sociales, tandis que l'utopie fasciste prône une hiérarchisation extrême et une homogénéisation forcée de la société.

Dans ce sens, Hobsbawm, dans *The Age of Extremes*, explique que « le XXe siècle fut un âge des extrêmes, entre des idéologies qui ont cherché à dominer le monde » (Hobsbawm, 1994 : 16). Il met en avant comment ces idéologies, bien que fondamentalement opposées, ont chacune cherché à imposer leur version de la vérité universelle, souvent au prix de la liberté individuelle et du pluralisme. Hobsbawm voit dans cette lutte un affrontement systématique qui redéfinit les structures économiques et sociales du monde.

L'analyse de Ghiță rejoint donc celle d'Hobsbawm, qui décrit ce siècle comme celui des conflits idéologiques, de la montée du totalitarisme et des révolutions sociales radicales. Ghiță, de son côté, insiste sur la nature cyclique de l'histoire, montrant que les idéologies extrêmes finissent par s'opposer violemment avant de s'effondrer sous leur propre poids. Cette vision dialectique rappelle celle de Karl Mannheim, pour qui « l'idéologie se forme toujours dans la tension entre le monde des idées et le monde des pratiques sociales » (Mannheim, 1966, p. 34). Les idéologies comme le communisme et le fascisme, en étant avant tout des constructions idéologiques radicales, se heurtent à la réalité sociale qu'elles cherchent à transformer et subissent ainsi une dynamique de confrontation, puis de déclin.

En insistant sur cette dynamique dialectique, Ghiță met en garde contre la tentation des solutions politiques radicales et souligne l'importance des nuances dans l'analyse historique. Il rappelle que l'histoire n'est pas une lutte entre le bien et le mal, mais plutôt une succession de tensions entre des forces qui cherchent chacune à imposer leur vision du monde. Cette réflexion critique permet de mieux comprendre les mécanismes qui ont conduit aux grandes tragédies du siècle dernier et invite à une vigilance accrue face aux discours extrémistes contemporains. Comme le soulignent Arendt et Furet, le totalitarisme n'émerge pas de nulle part, mais d'une dynamique historique complexe où l'idéologie rencontre des conditions sociales et politiques propices à sa propagation. Arendt affirme ainsi que « l'histoire des régimes totalitaires est celle de l'unification des masses sous la dictature d'un idéal qui ne peut tolérer aucune forme de dissidence » (Arendt, 1951 :102). Furet, de son côté, rappelle dans *Le Passé d'une illusion* que « l'utopie communiste a toujours ignoré la réalité du pouvoir et de la répression » (Furet, 1995 : 89).

Ainsi, la lecture critique de Ghiță est éclairée par des perspectives historiques et philosophiques qui permettent de mieux saisir les dangers inhérents aux idéologies extrêmes. Elle incite à une réflexion approfondie sur les processus historiques qui ont conduit aux tragédies du XXe siècle, tout en avertissant contre les tentations politiques actuelles qui risquent de reproduire ces erreurs.

3. Une structuration historique et thématique rigoureuse

L'un des principaux atouts du livre réside dans la manière dont l'auteur divise son analyse en six moments décisifs de l'histoire du XXe siècle. Ghiță ne se limite pas à une simple chronologie des événements : il cherche à mettre en lumière les dynamiques sous-jacentes qui ont façonné ces époques et les ont inscrites dans un continuum historique. Il s'intéresse notamment aux idéologies dominantes, aux conflits et aux transformations sociales qui en ont découlé. Cette approche s'inscrit dans une tradition historiographique qui considère le XXe siècle non pas comme une série d'événements isolés, mais comme une période où les ruptures et les continuités structurent la dynamique historique.

Comme l'explique Tony Judt dans *Postwar: A History of Europe Since 1945*, « l'histoire du XXe siècle ne peut être comprise sans saisir les interactions complexes entre les événements

et les structures sous-jacentes » (Judt, 2005 :12). Judt insiste sur l'importance de ne pas réduire l'analyse historique à une simple succession d'événements, mais de comprendre comment les grands bouleversements sociaux, politiques et économiques ont émergé et interagi les uns avec les autres. Cette approche s'avère pertinente pour l'analyse de Ghiță, qui adopte une structure en six moments clefs, chacun d'eux représentant à la fois une rupture et une continuité dans l'histoire du siècle.

Cette structuration rigoureuse repose sur un double prisme : d'une part, une analyse historique des moments clés et, d'autre part, une approche thématique qui met en évidence les interactions entre idéologies, mouvements sociaux et bouleversements politiques. Comme le souligne François Furet dans Le Passé d'une illusion, « l'historien doit non seulement décrire les événements, mais aussi comprendre les mouvements de fond qui les traversent et les conditionnent » (Furet, 1995 : 65). L'auteur, en suivant cette double approche, permet au lecteur de saisir l'évolution des idées et des forces sociales qui ont modelé le XXe siècle, tout en insistant sur le rôle déterminant des idéologies politiques dans l'orientation de ces transformations. Ghiță illustre cette idée par l'examen des interactions entre les régimes totalitaires et les nouvelles formes de culture et de société qui ont émergé sous leur influence.
L'un des aspects les plus remarquables de cette démarche est la volonté de dépasser une vision strictement événementielle pour explorer les mécanismes profonds du changement. Par exemple, Ghiță met en parallèle la montée du totalitarisme avec l'émergence de nouveaux paradigmes culturels et sociaux, montrant comment ces évolutions s'entrelacent. Ce type d'analyse rappelle la réflexion d'Erik Hobsbawm dans The Age of Extremes, où il souligne que « le XXe siècle est marqué par des tensions multiples entre les idéologies, mais aussi par les mutations profondes des structures sociales qui ont facilité la montée des extrémismes » (Hobsbawm, 1994 : 18). Hobsbawm, tout comme Ghiță, met l'accent sur le fait que les transformations sociales ne se limitent pas à des changements politiques apparents, mais s'accompagnent de profondes mutations des valeurs culturelles, des rapports sociaux et des conceptions de l'individu au sein de la société.

Son approche rappelle en ce sens celle d'historiens tels que Tony Judt ou François Furet, qui ont cherché à comprendre le XXe siècle non pas comme une simple succession d'événements, mais comme un ensemble de tensions et d'influences réciproques. Judt, dans *Postwar*, écrit que « la guerre froide et ses répercussions ont été bien plus que des événements militaires ; elles ont redéfini les contours des sociétés, les valeurs de l'Europe et les perceptions de la liberté et de la démocratie » (Judt :2005, 410). De même, Ghiță met en lumière l'interconnexion de ces grands moments de l'histoire, soulignant les dynamiques idéologiques et sociales qui ont contribué à l'émergence des dictatures du XXe siècle et à leurs effets durables.

Grâce à cette structuration à la fois historique et thématique, le lecteur peut mieux appréhender la complexité du siècle en question. En suivant cette grille d'analyse, Ghiță permet de dégager des tendances de fond et d'offrir une vision plus nuancée des grandes mutations du XXe siècle, évitant ainsi toute lecture trop simpliste ou déterministe de l'histoire. Comme le note Hobsbawm, « comprendre le XXe siècle demande de faire plus que de relater des événements ; il faut explorer leurs racines profondes et leurs répercussions à long terme » (Hobsbawm, 1994 : 26). Cette approche permet de dépasser une vision réductrice des grandes transformations du siècle et d'ouvrir un champ de réflexion plus complexe, où les ruptures historiques et les continuités sociales se répondent.

4. La culture comme miroir des transformations historiques

L'extrait de Ghiță soulève une question fondamentale sur la relation entre la culture, l'art et les transformations historiques. L'auteur met en évidence le rôle actif de l'art dans la formation des idées et des valeurs d'une époque, en associant des événements historiques à des œuvres

emblématiques, à l'image de Fountain de Marcel Duchamp. Cette approche permet de voir l'art comme un miroir des bouleversements sociaux et politiques, tout en l'appréhendant comme un vecteur d'interrogation et de critique sociale.

La citation de Ghiță, « Une sculpture ready-made, simple comme l'œuf de Colomb, sans laquelle il serait presque impossible de comprendre la signification et l'évolution de l'avant-garde » (Ghiță, 2021 : 12), est clé pour saisir sa réflexion sur la rupture esthétique et idéologique que Duchamp incarne. Par le terme « œuf de Colomb », Ghiță renvoie à une idée de simplicité apparente, mais profondément révolutionnaire une fois comprise. Il suggère que l'œuvre de Duchamp ne se contente pas de bousculer les conventions artistiques, mais qu'elle marque un tournant dans la perception même de l'art, en offrant une nouvelle manière de penser la culture à travers un objet manufacturé, l'urinoir, érigé en œuvre d'art.

La portée de Fountain dépasse de loin la simple provocation esthétique. En effet, l'œuvre de Duchamp inaugure une rupture qui va de pair avec un changement radical dans la manière dont l'art est perçu et vécu au XXe siècle. Comme le note l'historien de l'art Robert Hughes dans The Shock of the New : « Duchamp transforme le monde de l'art en une arène de questionnements, de remises en cause, où l'objet n'a plus besoin d'être fabriqué pour être un art » (Hughes, 1980 :79). Le choix de l'urinoir comme œuvre d'art ne réside pas dans l'objet lui-même, mais dans l'acte de le recontextualiser, de le retirer de son usage quotidien et de l'inscrire dans un champ d'interrogation plus large sur les conventions, les hiérarchies et les valeurs esthétiques dominantes. Cette approche radicale s'inscrit dans un contexte historique de transformations sociales, où les révolutions technologiques, les guerres mondiales et l'émergence des idéologies de masse rendent obsolètes les représentations traditionnelles et l'art réaliste. Le geste de Duchamp, en ce sens, devient une réponse directe aux bouleversements politiques et sociaux de son époque, en réinterrogeant la place de l'art dans une société en pleine mutation.

Ghiță inscrit cette analyse dans une perspective plus large en montrant que l'art, tout en étant le reflet des tensions sociales et politiques de son époque, devient également un moyen pour les artistes de répondre à ces crises. Cette idée trouve un écho dans les travaux de l'historienne de l'art Rosalind Krauss, qui, dans *The Originality of the Avant-Garde,* écrit que « l'art moderne n'est pas seulement une réaction esthétique, mais une réaction aux transformations économiques, sociales et politiques qui redéfinissent la place de l'individu dans la société » (Krauss, 1985 :39). Ainsi, en prenant Fountain comme exemple, Ghiță souligne que l'art de l'avant-garde, tout comme la philosophie politique radicale, opère une subversion des structures établies, en proposant une réflexion sur la condition humaine et sur les forces sociales qui la façonnent.

Le lien entre l'art et les bouleversements politiques se retrouve également dans l'analyse des œuvres littéraires et théâtrales comme *En attendant Godot* de Samuel Beckett. Ghiță évoque la manière dont cette pièce peut être interprétée comme une réponse à l'absurdité de la guerre et aux idéologies dévastatrices du XXe siècle. En effet, comme le souligne le critique littéraire Martin Esslin dans *The Theatre of the Absurd*, « les œuvres de l'absurde ne sont pas simplement des représentations du non-sens, elles reflètent une époque où les certitudes sur la condition humaine ont été ébranlées par les horreurs de la guerre » (Esslin, 1961 :45). Beckett, tout comme Duchamp, refuse de proposer une interprétation simpliste ou optimiste des bouleversements historiques. Au contraire, l'absurde devient le moyen de confronter l'humanité à son propre néant, tout en offrant un espace pour réfléchir aux grandes tragédies humaines.

Enfin, Ghiță met en lumière le rôle crucial de l'art dans la construction de la mémoire collective et la redéfinition des valeurs sociales et politiques. Cette idée trouve un écho dans la réflexion de Pierre Nora, qui dans Les Lieux de mémoire, définit la mémoire collective comme un « processus d'institutionnalisation » des événements marquants de l'histoire (Nora, 1992 :12). L'art, dans cette perspective, devient un acteur central dans la formation de cette

mémoire, en tant qu'il capte et interroge les tensions qui traversent chaque époque. L'analyse de Ghiță, qui va de Fountain à En attendant Godot, montre que l'art, loin de se contenter d'être un simple reflet de l'histoire, est aussi un lieu où cette histoire se rejoue, se déconstruit et se réinterprète.

5. La fragmentation du récit historique : une approche postmoderne

Dans son ouvrage, Ghiță adopte une structure narrative non linéaire, préférant l'organisation en tableaux à un récit chronologique traditionnel. Cette approche, qui déconstruit la narration classique, fait écho aux théories postmodernes de Jean-François Lyotard, qui remet en question les grands récits unificateurs et linéaires qui ont longtemps structuré la pensée historique. La citation suivante en est une illustration clé : "Ce livre, que j'ai abrégé pour le rendre plus digeste, résulte d'un cours interdisciplinaire [...] où j'ai choisi de structurer l'histoire autour de moments charnières." (Ghiță, p. 8). Cette déclaration de Ghiță révèle une volonté délibérée de fragmenter le récit historique en moments distincts, chacun pouvant être étudié et analysé indépendamment des autres, sans chercher à imposer une vision globale et unifiée.

L'option pour une structure en tableaux plutôt qu'une narration linéaire s'inscrit dans une logique postmoderne, qui privilégie la multiplicité des perspectives, la diversité des interprétations et la mise en lumière des tensions internes d'une époque. Le XX^{e} siècle, en particulier, est un siècle marqué par des ruptures, des révolutions et des transformations profondes. Le choix de Ghiță d'organiser son récit autour de moments charnières, plutôt que de suivre un fil chronologique continu, permet de mieux rendre compte de cette complexité. Il refuse ainsi de réduire les événements à une simple succession d'étapes, et préfère une approche qui invite le lecteur à entrer dans l'histoire par des points d'entrées spécifiques, où chaque moment peut être vu sous un angle particulier.

La fragmentation du récit historique proposée par Ghiță offre une lecture plus nuancée et critique du XXe siècle, où les événements ne sont pas déconnectés les uns des autres, mais sont perçus comme des fragments d'un tableau global. Chaque « moment charnière » n'est pas un simple fait isolé, mais une partie d'un tout complexe et en constante évolution. En ce sens, Ghiță s'éloigne d'une vision simpliste ou réductrice de l'histoire, en reconnaissant que les événements historiques peuvent être interprétés de manière plurielle, sans chercher à imposer une hiérarchie entre eux.

Ce choix structurel fait également écho à l'idée de Lyotard selon laquelle les récits traditionnels de l'histoire sont souvent dominés par un discours totalisant qui cherche à donner un sens unique et universel aux événements. Dans une perspective postmoderne, la réalité historique est fragmentée, complexe et contradictoire. Ghiță, en optant pour une approche fragmentée, se rapproche de cette vision, en mettant en lumière les tensions, les contradictions et les multiples voix qui caractérisent le XXe siècle. Il refuse de proposer une narration homogène, qui pourrait effacer les conflits sous-jacents ou les perspectives divergentes.

En déconstruisant le récit historique, Ghiță invite également à une forme de lecture critique, où l'histoire ne devient pas une vérité imposée mais un ensemble de récits entrecroisés, chacun porteur de son propre sens et de ses propres implications. Cette approche permet de mieux saisir la pluralité des expériences humaines, des idéologies et des visions du monde qui se sont affrontées tout au long du siècle. L'histoire, telle que la présente Ghiță, n'est pas un simple enchaînement d'événements, mais un terrain d'interprétation, d'analyse et de réflexion qui nécessite une attention particulière aux détails, aux nuances et aux contextes spécifiques.

En somme, la structure fragmentée choisie par Ghiță, loin d'être une simple technique narrative, est un choix philosophique et méthodologique qui reflète une compréhension plus complexe et plus critique de l'histoire. En adoptant cette approche postmoderne, Ghiță propose une manière de penser l'histoire qui reconnaît sa multiplicité, ses contradictions et ses

complexités, tout en offrant au lecteur les outils nécessaires pour naviguer à travers cette réalité éclatée et complexe.

6. Une écriture analytique dense, parfois exigeante

L'ouvrage de Ghiță se distingue par une écriture analytique dense, imprégnée d'une approche théorique et philosophique qui ne craint pas de confronter des idées complexes et des débats intellectuels contemporains. Cette densité, bien qu'elle enrichisse l'analyse, peut rendre la lecture ardue pour un public moins familier avec les réflexions théoriques et les courants philosophiques modernes. En particulier, l'examen par Ghiță du concept de "fin de l'histoire" de Francis Fukuyama constitue un point clé de son analyse, où il déconstruit la vision d'une résolution définitive des tensions idéologiques dans le monde post-guerre froide.

Le concept de la "fin de l'histoire", tel que formulé par Francis Fukuyama dans son ouvrage *La fin de l'histoire et le dernier homme* (1992), soutient que l'effondrement du communisme et la victoire de la démocratie libérale marquent la fin des grands conflits idéologiques. Fukuyama y affirme que éla démocratie libérale, telle qu'elle s'est développée en Occident, représente le 'point final' de l'évolution idéologique de l'humanité » (Fukuyama, 1992 :55). Il considère ainsi que la chute du Rideau de Fer en 1989 et l'effondrement du bloc soviétique marqueraient non seulement la fin de la guerre froide, mais aussi la fin de l'idéologie communiste comme force politique significative.

Cependant, comme l'indique Ghiță, cette vision simpliste de la "fin de l'histoire" doit être remise en question. Il nuance considérablement la thèse de Fukuyama en affirmant que "la chute du Rideau de Fer n'a pas signifié la fin du conflit idéologique, mais plutôt une mutation de celui-ci" (Ghiță, p. 15). Autrement dit, pour Ghiță, la fin du communisme en Europe de l'Est et la dissolution de l'Union soviétique ne marquent pas la disparition des confrontations idéologiques, mais plutôt leur transformation. Cette lecture critique soulève une question fondamentale : les luttes idéologiques, loin de se dissiper, se redéfinissent sous des formes nouvelles et parfois plus subtiles, en fonction des bouleversements géopolitiques du monde post-guerre froide.

La position de Ghiță trouve une résonance dans les débats contemporains sur l'évolution des idéologies politiques et sociales. En effet, les décennies qui ont suivi la fin de la guerre froide ont été marquées par l'émergence de nouveaux types de tensions idéologiques, loin des antagonismes classiques entre capitalisme et communisme. Les phénomènes contemporains, tels que la montée du populisme, des nationalismes et des idéologies autoritaires, peuvent être interprétés comme des prolongements de cette dynamique idéologique, même s'ils se manifestent désormais sous des formes plus variées et complexes.

L'analyse de Ghiță rejoint ainsi les réflexions de l'historien et philosophe Karl Polanyi, qui, dans son ouvrage La grande transformation (1944), souligne que les sociétés humaines ne cessent de réorganiser leurs idéologies en fonction des crises économiques et sociales. Polanyi y écrit que "les sociétés humaines ne peuvent jamais se stabiliser dans un équilibre définitif, car ce qui est vu comme un équilibre peut se transformer en une crise" (Polanyi, 1944 : 30). Il met en avant l'idée que l'émergence du libéralisme économique à la fin du XIXe siècle n'était pas un processus linéaire et sans retour, mais qu'il s'agissait d'une réaction à des bouleversements sociaux. En ce sens, la fin du communisme en Europe de l'Est n'a pas marqué un effacement des luttes idéologiques, mais un réajustement dans les formes de confrontation.

De même, l'intellectuel Zygmunt Bauman, dans *Modernité et ambivalence* (1991), voit la modernité comme une dynamique d'instabilité et de transformation constante des rapports de force idéologiques. Il note que "l'ambivalence est la condition de la modernité ; elle est inhérente aux choix moraux et aux idéologies, dont le fondement est toujours en devenir" (Bauman, 1991 :112). Bauman considère que les contradictions et tensions qui émergent dans le monde contemporain ne sont pas une simple répétition des conflits passés, mais des

réorientations qui prennent en compte les nouvelles réalités géopolitiques, économiques et culturelles. Ainsi, l'idée de Ghiță que la chute du Rideau de Fer n'a pas été synonyme de la disparition des antagonismes idéologiques s'inscrit dans une réflexion plus large sur la nature évolutive des luttes politiques à travers l'histoire.

Dans le contexte mondial actuel, la vision de Ghiță s'illustre notamment à travers la montée des régimes autoritaires et nationalistes, qui ont proliféré après la fin de la guerre froide. La montée en puissance de figures politiques comme Vladimir Poutine en Russie, Donald Trump aux États-Unis, et Viktor Orbán en Hongrie incarne cette nouvelle configuration idéologique, où les luttes pour le pouvoir et la domination se jouent de manière plus diffuse et complexe que lors de la guerre froide. Ces régimes autoritaires, souvent nationalistes, réintroduisent des formes de confrontation idéologique qui se nourrissent des tensions internes propres à chaque nation, mais aussi des dynamiques globales liées à la mondialisation et aux crises migratoires.

Le philosophe Alain de Benoist dans *La révolution conservatrice (*2001) décrit bien cette réaction idéologique qui s'est développée en opposition au libéralisme mondial et aux modèles démocratiques libéraux. De Benoist évoque l'émergence d'un "néo-conservatisme" mondial qui défend des valeurs traditionnelles face à ce qu'il perçoit comme une menace de déconstruction sociale et morale portée par le progressisme. De Benoist écrit : "Le néo-conservatisme se fonde sur une critique radicale de l'individualisme libéral et de la mondialisation, et sur la nécessité de restaurer des valeurs collectives" (De Benoist, 2001 :48). Cette réaction idéologique est un exemple frappant de la manière dont, après la fin du communisme, de nouvelles forces politiques et idéologiques ont pris place dans le paysage mondial, donnant naissance à des tensions nouvelles, mais tout aussi puissantes.

L'ouvrage de Ghiță invite à une lecture plus nuancée et dynamique de l'histoire contemporaine. Contrairement à la vision de Fukuyama, qui postule la fin des grands conflits idéologiques avec la fin de la guerre froide, Ghiță nous pousse à voir la "fin de l'histoire" non pas comme un point final, mais comme un processus de transformation des idéologies. Ces idéologies, loin de disparaître, continuent à évoluer et à se réorganiser sous de nouvelles formes, souvent influencées par des changements géopolitiques, des tensions économiques et des transformations sociales. Ghiță, en remettant en question une lecture simpliste de la chute du communisme, engage une réflexion critique sur la persistance des luttes idéologiques, qui, loin de s'éteindre, se redéfinissent dans un monde globalisé et en constante mutation.

Conclusion : une contribution essentielle à la compréhension du XXe siècle

En conclusion, Secolul al XX-lea, între roșu și negru de Cătălin Ghiță s'affirme comme une lecture incontournable pour appréhender la complexité du XXe siècle, loin des récits simplistes et linéaires qui dominent souvent l'historiographie traditionnelle. L'ouvrage de Ghiță se distingue par sa capacité à déconstruire les grandes narrations historiques, à l'instar des travaux de Jean-François Lyotard (1979), qui a mis en question les grands récits : « Le grand récit qui, du XIXe siècle à aujourd'hui, a régné sans partage, ce récit qui proposait une histoire totale, est aujourd'hui devenu caduc » (Lyotard ,1979 : 23). Par cette réflexion, Ghiță se situe dans une démarche similaire, en soulignant la nécessité d'une approche plurielle pour comprendre les tensions idéologiques et les contradictions du XXe siècle.

En effet, Ghiță dépasse l'analyse centrée sur les ruptures politiques majeures – telles que la chute du communisme – pour proposer une réflexion plus nuancée sur l'évolution des idéologies au XXe siècle et leur influence persistante sur les sociétés contemporaines. Il nous pousse à réfléchir sur la manière dont l'histoire, loin de suivre un chemin progressif et ascendant, se construit par des affrontements idéologiques récurrents, des crises et des résurgences de tensions anciennes sous des formes nouvelles. Cette approche trouve écho dans les travaux de Eric Hobsbawm, qui note que : « Le XXe siècle n'a pas seulement été marqué par des ruptures mais par un enchevêtrement de transitions et de continuités » (Hobsbawn,

1994 : 18) Ghiță, en déconstruisant les grandes ruptures et en mettant en lumière les interactions complexes entre ces idéologies, propose une réflexion sur la façon dont ces mouvements façonnent les sociétés actuelles.

Cet ouvrage fait également écho à une approche critique postmoderne, soulignant la multiplicité des perspectives et des vécus au sein d'un même moment historique. En déconstruisant les narrations traditionnelles, Ghiță rejoint des penseurs comme Michel Foucault, qui a écrit : « L'histoire est un tissu de récits qui ne se fondent pas dans un sens unitaire. Elle est plurielle, et cette pluralité est une richesse » (Foucault :1966, 221). De même, François Lyotard insiste sur la diversité des expériences historiques : « Nous ne pouvons plus concevoir une histoire linéaire, car nous vivons dans une époque marquée par la pluralité des énoncés » (Lyotard,1979 :31). Ghiță, en utilisant cette approche fragmentée, permet au lecteur de mieux saisir la diversité des tensions idéologiques et sociales qui ont traversé le XXe siècle.

Une autre dimension précieuse de cet ouvrage réside dans l'exploration des liens entre la culture, l'art et la politique, une approche qui rappelle les réflexions de Walter Benjamin sur l'art et son rôle dans les contextes sociaux et politiques. Benjamin soulignait que « l'œuvre d'art perd de son auréole et de son caractère unique lorsqu'elle est reproduite de manière mécanique, mais c'est justement cette reproduction qui peut offrir de nouvelles façons de comprendre le contexte social et politique » (Benjamin , 1936 :45). Les exemples de la sculpture Fountain de Duchamp et des œuvres de Beckett et Chomsky montrent comment les ruptures culturelles et artistiques sont intimement liées aux événements politiques, ce que Ghiță illustre avec brio.

Enfin, la structure même du livre, qui refuse toute chronologie simplifiée au profit d'une approche fragmentée, permet une analyse plus riche et plus complète de la diversité des tensions idéologiques et sociales. Cette démarche s'inscrit dans une tradition critique qui a marqué l'historiographie moderne, en particulier à travers les travaux de Zygmunt Bauman sur la modernité liquide. Bauman écrit : « Dans la modernité liquide, les structures de pouvoir sont floues, les idéologies se métamorphosent constamment, et les contradictions deviennent plus apparentes que jamais » (Bauman, 2000 :16). Ghiță, en refusant de voir le XXe siècle comme une succession de ruptures simples, nous invite à une vigilance accrue face aux idéologies contemporaines, nous poussant à reconnaître les dangers de simplifications excessives.

Ainsi, *Secolul al XX-lea, între roșu și negru* s'affirme comme une contribution fondamentale à la réflexion sur l'histoire du XXe siècle. Par sa rigueur analytique et son approche multidimensionnelle, il nous offre non seulement une rétrospective des événements marquants de cette période, mais aussi un appel critique à comprendre les dynamiques culturelles et politiques qui façonnent encore notre monde actuel. Ce travail constitue une ressource précieuse pour quiconque cherche à saisir les enjeux historiques et idéologiques sous-jacents aux conflits modernes, tout en offrant une réflexion sur les dangers des idéologies extrémistes et leur persistance dans les sociétés contemporaines.

BIBLIOGRAPHY

1. Arendt, Hannah. *Les Origines du totalitarisme*. Calmann-Lévy, 1951.
2. Bauman, Zygmunt. *La modernité liquide*. Gallimard, 2000.
3. Bauman, Zygmunt. *Modernité et ambivalence*. Aubier, 1991
4. Benjamin, Walter. *L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanique*. 1936.
5. Berman, Marshall. *Tout est politique: Le XXe siècle comme champ de bataille idéologique*. Editions Allia, 2004.
6. De Benoist, Alain. *La révolution conservatrice*. Éditions de l'Herne, 2001
7. Ghiță, Cătălin. *Secolul al XX-lea între roșu și negru*. Litera, 2021
8. Esslin, Martin. *The Theatre of the Absurd*. Penguin, 1961.
9. Foucault, Michel. *Les Mots et les choses*. Gallimard, 1966.
10. Fukuyama, Francis. *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Flammarion, 1992
11. Furet, François. *Le Passé d'une illusion: Essai sur l'idée communiste au XXe siècle*. Editions de l'Observatoire, 1995.
12. Hobsbawm, Eric. *L'Âge des extrêmes : Le court XXe siècle, 1914-1991*. Verdier, 1994.
13. Hobsbawm, Eric. *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*. Abacus, 1994.
14. Hughes, Robert. *The Shock of the New: The Hundred-Year History of Modern Art*. Alfred A. Knopf, 1980.
15. Judt, Tony. *Postwar: A History of Europe Since 1945*. The Penguin Press, 2005.
16. Krauss, Rosalind. *The Originality of the Avant-Garde and Other Modernist Myths*. MIT Press, 1985.
17. Mannheim, Karl. *Idéologie et utopie: Introduction à la sociologie des connaissances.* Payot, 1966.
18. Nora, Pierre. *Les Lieux de mémoire*. Gallimard, 1992.
19. Polanyi, Karl. *La grande transformation.* Gallimard, 1944
20. Todorov, Tzvetan. *Les Abus de la mémoire*. Editions du Seuil, 1995.

PASCAL'S INFLUENCE ON IONESCO: EXISTENTIAL ANGUISH AND THE INEVITABILITY OF DEATH

Paul-Cristian Albu
PhD Student, University of Craiova

Abstract: Blaise Pascal's influence on Eugène Ionesco is particularly visible in Exit the King (Le Roi se meurt), where the playwright explores existential themes reminiscent of Pascal's Pensées. Both thinkers emphasize the fragility of human existence, the inevitability of death, and the inability of reason to provide ultimate salvation. Pascal viewed life as unstable and chaotic, marked by suffering and uncertainty, a vision that aligns with Ionesco's absurdist perspective.
In Exit the King, the protagonist, King Bérenger, refuses to accept his impending death, embodying humanity's struggle against mortality. This echoes Pascal's belief that humans distract themselves to avoid confronting their own finiteness. The play also reflects Pascal's notion of the gouffre (abyss), symbolizing existential despair. As Bérenger gradually loses control over his kingdom and physical being, his decline illustrates Pascal's idea that human grandeur is ultimately illusory.
Furthermore, Ionesco, like Pascal, underscores the absurdity of life's transience. The king's desperate attempts to resist death mirror Pascal's assertion that human efforts to find stability in a chaotic world are futile. The play serves as a meditation on the inevitability of death and the limits of human power, reinforcing Pascal's view that reason alone cannot save mankind from existential anguish. In this sense, Ionesco transforms Pascalian thought into a theatrical experience, where the confrontation with mortality becomes an unavoidable and deeply human ordeal.

Keywords: anxiety, pessimism, death, human power, existentialism

Introducere

Studiul meu își propune, în momentul de față, să aducă în discuție modul în care se reflectă influența lui Pascal asupra lui Ionesco, într-o lume în stare de aneantizare socială în care se regăsește folia personajului Bérenger din cauza vicisitudinilor decorative în care se grefează destinul său uman prin care se pune în exergă pesimismul ontologic, angoasa și aprehensiunea personajului menționat. Mă rezum ca punct de plecare la o serie de lucrări critice care pun în exergă maniera în care aceste stări psihologice se regăsesc la Pascal și Ionesco, într-un cosmos care va cunoaște demantelarea structurii sale fiziologice.

În momentul raportării mele la influența pascaliană asupra lui Ionesco, este indispensabil de a prezica că sursele eterogene cu care mă confrunt constituie o marcă a irefragabilității cercetării mele științifice. În acest caz, se întrevede virtualitatea de a preciza că deși critica literară franceză a prezentat și posedat o propensiune asupra unui subiect explorat, în inombrabile și irefutabile rânduri, în România, acest subiect a fost camuflat sub masca vidului cercetării din cauza indigenței de resurse sau de preocupare a cercetătorilor asupra acestui subiect inedit.

Se cuvine, așadar, să afirm că unii cercetători și-au îndreptat întreaga atenție asupra scriitorului Eugen Ionescu, în ceea ce concerne a sa activitate în cadrul indigen care a fost extrem de retrecisată în raport cu valoroasele capodopere compuse în limba lui Voltaire, în perfectul dialect din Île-de-France care s-a impus și uniformizat în ceea ce privește redarea supleței scrierii academice franceze.

Percepții pascaliene în opera lui Ionesco-*Regele moare*

Influența filosofului francez din secolul al XVII-lea, Blaise Pascal, se face resimțită asupra operei *Le Roi se meurt sau Regele Moare* prin aducerea în prim-plan a tragediei care

posedă o imixțiune imputrescibilă cu suferința, prin dorința omului perfect de trangresare a condiției umane pe care nu o poate surmonta, printr-o devoalare a sentimentelor care amplifică tribulațiile personajului Berenger, prin punerea în exergă a vidului existențial și al pesimismului care marchează inanitatea ființei umane în fața morții, precum și copleșirea ființei care nu prezintă habitudinea și curajul de a se deroba din calea stării defuncte.

În acest sens, există virtualitatea de a anvizaja că Blaise Pascal a avut o influență covârșitoare asupra lui Ionesco prin redarea unui univers pantagruelic care va conduce spre moarte, prin punerea în discuție și evidență a unui univers vorace de aspecte marcate de inanitate socială și prin plasarea eroului într-un univers al meschinului care jalonează o notă de bizarerie pentru omul habitual care nu cercetează îndelung pentru a răspunde celor mai dificile întrebări și răspunsuri care- într-adevăr- îi sunt incomprehensibile.

Această influență se resimte și prin intermediul unei complexificări totale a sentimentelor personajului Bérenger, într-un cosmos jalonat de indigența reperelor morale cu nuanță de veritate, de încredere în mundan și metafizic și se cuvine să afirm că autorul Eugène Ionesco prezintă grefarea personajului principal într-un cosmos care prezintă o criză puternică a valorilor existențiale, deoarece totul prezintă o deperdiție din cauza aneantizării universului și a decorului la care participă protagonistul care va îmbrățișa Neantul, în urma detașării elementului primodial și imperturbabil al ființei sale de contingentul la care ia parte alături de celelalte personaje existente, la nivelul piesei.

Astfel, este vorba despre un personaj prin care se incarnează că „omul nu și-a pierdut doar sensul propriei existențe, el constată și că este imposibil de a-și realiza propria umanitate''[1] (Giussani, 1999: 58) . În această privință, luăm în considerare că personajul Bérenger este grefat într-un cosmos mundan, de-a lungul piesei *Regele Moare sau Le Roi se meurt* prin care se atestă destinul nefast pe care îl posedă ființa umană, deoarece este supusă unei fatalități prin care se ia în considerare că totul prezintă un melanj apodictic și indispensabil cu soarta extrem de tristă a figurilor umane a căror existență este plasată în sfera lexemelor cu rol de semnificant *cotidianitate și platitudine* , căci este vorba, în fond, despre Bérenger care se retrecisează la nivelul unui subiect în care nimic nu „ se mai afirmă drept o primă realitate a lumii''[2] (Bruguès, 1994: 71)

Acest pesimism existențial care se regăsește la nivelul operei lui Ionesco reprezintă o ranversare a spectrului mundan, un ecart în raport cu valorile tradiționale pronate de religia creștină, deoarece ansamblul decorativ se convertește, la nivel scenic, într-o serie de elemente prin care se prevede identitatea scabroasă a personajului Bérenger, având în vedere că protagonistul își aneantizează identitatea proprie în fața Neantului care anulează orice posibilitate sau probabilitate de comunicare a personajului cu habitualul, căci totul se reduce la o absurditate indefectibilă a ființei umane jalonate de pesimism irecuzabil: „ totul este absurd, incomprehensibil, derizoriu, sau totul este terifiant, plin de amenințări''[3] (Béguin, 1952: 47)

E indispensabil de a anvizaja sau de a lua în considerare, în această situație, că pentru gândirea umană actuală care este situată la ecart față de sentimentele de bonomie, mansuetudine și optimism în stilul lebinizian, totul se centrează asupra unei iluzii irecuzabile a omului care crede cu obstinație în valori sociale precum cele enumerate anterior și care va găsi că Neantul care prezintă un raport sinonimic de perfecțiune cu demantelarea întregului univers va întreține starea de pesimism irecuzabil, în vederea punerii în exergă a unei lumi care nu are capabilitatea de a prezenta un aspect de combatitivitate cu Infinitul malițios, căci nimic nu poate contribui la prezervarea ordinii și a actului comprehensiv optimal asupra existenței umane, întrucât nu se poate evada dintr-o lume a dolenței existențiale manifestată, la nivel fizic și psihologic, la nivelul protagonistului amintit, în cadrul lucrării mele de cercetare doctorală.

[1] GIUSSANI, Luigi, 1999, *La conscience religieuse de l'homme moderne*, Paris, Cerf, p. 58.
[2] Bruguès, Jean-Louis, *Précis de théologie morale générale*, Tome 1 Méthodologie, Paris, Mame, 1994, p. 71
[3] Béguin Albert, 1952, *Pascal par lui-même*, Paris, Seuil, p. 47

În acest sens, există posibilitatea de a afirma că fericirea este un sentiment de vanitate, de stupoare și de naivitate în ochii lui Bérenger/Ionesco, întrucât inchietudinea existențială are o domnie de factură sempiternă, fiind o criză a culturii postbelice sau postmoderne, criză care se traduce drept, martor al interiorității și al culturii moderne''[4]

Influența lui Pascal asupra lui Ionesco se rezumă la punerea în exergă și prezentarea unui spațiu limitat și incompatibil cu lumea înconjurătoare, fiind vorba despre scoaterea în evidență a unui personaj care nu se poate ajuta să evolueze pe scena vieții și care se va contopi cu Imposibilul și Falaciosul Etern și Extrem.

În această situație, este inexorabil de a nu preciza că pesimismul de natură ontologică al lui Eugène Ionesco comportă o relație sinonimică aproape de natură perfectă cu rejectarea unei speranțe în ceea ce privește ființa umană, Ionesco posedând dexteritatea de a contesta, în manieră directă, atributele habituale și efemere ale umanității, căci, până la urmă, întreg ansamblul uman este supus deperdiției care va ranforsa imaginea vicisitudinilor pe care le oferă Neantul. Astfel, există virtualitatea de a se materializa criza existențială care se află în raport de concordanță cu o criză existențială de natură irecuzabilă, criză care se traduce printr-o incapacitate a ființei umane de a vedea firul vieții și de a converti în fezabil analiza acestuia, fiindcă, viața într-o lume axată pe ideea de funcție este expusă disperării, pentru că, în realitate, această lume este vidă''[5](Marcel, 1949 : 50).

Viața umană, așa cum este pusă în valoare de către Ionesco, grație piesei Regele Moare și de către Blaise Pascal, prin intermediul capodoperei *Les Pensées*, se înscrie, finalmente, în categoria elucubrațiilor, deoarece totul este livrat eșecului și unei himere periculoase a unui optimism ce pare debordant, căci omul se raportează, în manieră incesibilă, infatigabilă și apodictică la acesta, pentru a se deroba din ghearele morții, optimism ce se va înscrie, în cele din urmă, în categoria rizibilului și a scabrosului imputrescibil de care umanitatea naivă se acroșează în vederea finalității optimale care este salvarea pretinsă din calea morții.

În acestă privință, influența pascaliană asupra lui Ionesco se rezumă și la trauma existențială reamintită umanității din cauza tumultului în care se află universul care se va dovedi fatal, jalonat de indigența sensului vieții, totul fiind sortit dezastrului umanității, întrucât grandoarea umană se retrecisează și devine obsoletă, definitivându-se drept incapabilă de a pune în relief de a salva omul din acel *gouffre*[6] care îi ranforsează aprehensiunile, angoasele și tribulațiile.

În acest context, există capabilitatea de a lua în considerare că se stabilește un raport de ecart între curiozitatea umană și Infinit, ecart alimentat și întreținut de flamura ardentă a unei abandonări a destinului în fața unei vieți jalonate de existența unei indigențe a compasiunii Morții față de structura ființei umane, căci această viață care este lipsită de sens este aneantizarea sau anularea ,, unei vieți interioare, care este mai întâi viața sufletului, dialogul subiectului cu sine sau cu Dumnezeu, reflectarea.''[7]

În acest sens, există virtualitatea de a lua în considerare că moartea este o regină care anulează întreaga paletă de sentimente puse în exergă, deoarece totul în câmpul terestru este supus violabilității și eliminării de către universul infinitudinii, într-o manieră intrinsecă sau extrinsecă, eliminându-se, astfel, aspectul echivoc în fața Infinitului, incongruența destinelor umane și viziunea totalmente tristă asupra destinului uman și dovedindu-se că vanitatea, elocința, grandilocvența și bizareria umane devin efasate în vederea unei ranforsări a anvizajării opiniei că oamenii sunt cuprinși de un automatism al angoasei în fața morții.

---

[4] BORNE, Étienne. art. <<*Intériorité et subjectivité*», Op. Cit., p. 473.

[5] Marcel, Gabriel, 1949, *Positions et approches concrètes du Mystère ontologique*, Paris, Vrin, p. 50

[6] Fraza exprimă o viziune pesimistă și existențialistă: Ionesco, sub influența lui Pascal, reamintește umanității că existența este marcată de haos și lipsă de sens, iar omul, prins într-o realitate sortită dezastrului, devine incapabil să își găsească salvarea. Abisul existențial îl copleșește, întărindu-i fricile și angoasele, iar măreția umană devine irelevantă. Această idee se regăsește în piesa Regele moare, unde moartea este inevitabilă, iar tentativele de a o evita sunt jalonate de semnul futilității absolute.

[7] Marcel, Gabriel, 1949, *Positions et approches concrètes du Mystère ontologique*, Paris, Vrin, p. 50

Identitatea oamenilor, deși nu va fi supusă unei modificări substanțiale în timpul vieții, comportă un metisaj cu ideea finitudinii umane, iar pentru Ionesco și Blaise Pascal, așteptarea care comportă ca finalitate ideea îmbrățișării morții se poate revela drept modalitatea prin care Absolutul devine vizibil și își concretizează apariția în planul fiecărui om, prin evidențierea unei pacienţe lipsite de indigența autocontrolului, precum și prin existența unor tribulații și a supliciului prin care se augmentează imaginea damnării ființei umane în fața stării defuncte.

Considerăm, având ca suport afirmația enunțată anterior, că Ionesco și Pascal au pus în exergă o suferință partajată, la nivel literar și artistic, arătând că ființa umană este supusă inanității psihologice, sociale și antropologice, fiind plasată într-un cosmos concentraționar în care totul comportă un melanj cu perisabilul și cu starea taciturnă sau tăcerea în fața morții sigure, dar iminente, optimismul fiind luat în derâdere pentru ca ființa umană să nu creadă cu naivitate în el, subliniindu-se, astfel, imposibilitatea comunicării dintre lumea terestră și cea supranaturală, așteptarea lumii extraordinare favorizând emergența angoasei într-un cosmos care se caracterizează prin aporii și dihotomii unde se întrevede virtualitatea de a se lua în considerare antrenarea prezenței unei puternice dolențe și unde certitudinile sunt camuflate sub masca indefectibilă a echivocului.

Validitatea incongruenței dialogale dintre mundan și supranatural provoacă emergența unui vid în care dihotomia dintre cele două universuri se amplifică. Afirmațiile scrise anterior se evocă și în cadrul acestor scriitori care propulsează angoasa la rang elevat sau prim din cauza imposibilității oamenilor de a evada, instantaneu, dintr-un fir ordinar numit Viață, din cotidianitatea habituală care, adeseori, se centrează asupra inanității acțiunilor jurnaliere.

În acest context, se cuvine de a afirma că grefarea destinului uman pe axa unei tristeți mundane ranforsează plasarea umanității în cadrul derizoriului, al ordinarului, al morții cu nuanță de sempitern, deoarece se prezintă actul volitiv și propensiunea de a se reaminti ființei umane că totul este livrat eșecului și anulării vieții de către Neant, omul dându-și seama la final că se pregătește aneantizarea lui de către un tartar al obscurantismului vieții eterne, al placidității infinite a vieții eterne care anulează condiția habituală a omului de rând și care prezintă sumisiune față de o rinocerizare a destinului uman a cărui caracteristică este centrată asupra inexorabilității prezenței morții.

Există potențialitatea de a se aduce în discuție, astfel, existența unui eu ionescian și pascalian care este conștient că nu se aclimatizează, totalmente, într-un cosmos al cărui sens nu este plasat sub filtrul comprehensiunii optimale, fiindcă melanjul cu eternul nu poate converge mașinal spre perfecțiunea ființei sale umane.

Pesimismul pascalian și ionescian evocă ranversarea concepției de optimism în ceea ce privește viziunea asupra unei lumi caduce pentru a fi ramplasată cu fizionomia unei identități tenebroase și malițioase ce ranforsează imuabilitatea și caracterul sempitern al Neantului. Acest pesimism prezintă un melanj cu tentă plenitudinară cu ființa lor profund seculară prin care se dorește a se transmite omului habitual că acesta din urmă posedă virtualitatea de a nu face fezabilă electia destinului său și a modului prin care îl acaparează pentru a ajunge spre destinația dorită de el însuși.

Influența lui Pascal în contemporaneitatea literară a lui Ionesco este profundă și se certifică existența, în situația dramaturgului franco-român, a unui sentiment de revoltă contra rigorii regulilor unei lumi situate în demantelare civilizațională. E notabil și că această influență se conjugă facil cu inchietudinea care comportă un raport de sinonimie totală cu rejectarea unui ansamblu de regulamente pentru grefarea în habitual a personajului ionescian, Bérenger, deoarece dramaturgul, în solicitudinea sa, nu posedă capabilitatea de evitare a unui haos indefinisabil, precum și al actului volitiv al scriitorului amintit de a aspira în forul literar care se caracterizează prin universalitate și atemporalitate de factură culturală.

Pesimismul determină personajul să perceapă conflictul psihologic pe care nu îl transgresează datorită inserării acțiunilor sale într-un univers maladiv care posedă o aversiune

vorace față de caracteristicile personalității sale prin care se atestă dotarea cu o inteligență distinctivă în comparație cu nivelul de perspicacitate al celorlalte personaje.

În interiorul acestei crize existențiale pe care o traversează Bérenger, se observă o emergență a angoasei pe care o traversează acesta, într-un cosmos caracterizat prin aporii și dihotomii unde se întrevede virtualitatea de a antrena prezența unei suferințe puternice și unde certitudinile umane se află încadrate sub masca echivocului. De asemenea, afirmațiile enunțate propulsează indispensabilitatea dorinței soldate cu eșec de a evada din cotidianitatea imediată, totul fiind dominat de un spațiu unde redundanța lexemelor și a propozițiilor ilustrează destinul nefericit al ființei umane unde a sa existență este înscrisă în zona finitudinii ontice.

Impotența omului de a se împlini și refugia în cadrul mundan în vederea unei lumi mai optimiste devine o axă fundamentală în realizarea comprehensiunii influenței lui Pascal asupra lui Ionesco, fiindcă acest dramaturg își înscrie capodopera *Regele moare* într-o dimensiune atemporală și anistorică datorită vicisitudinilor sociale la care este martor, totul fiind un instrument indispensabil prin care autorul își poate anvizaja capriciile,tumultul și face zgomot în cotidian, precum și un obiect intercesor prin care dramaturgul persuadează lectorul cu privire la a sa dexteritate de a pune în exergă emergența unei mefiențe totale față de spațiul înconjurător.

În acest sens, există virtualitatea de a lua în considerare că influența lui Pascal asupra lui Ionesco se remarcă și prin supunerea personajului principal, Bérenger, precum și a celorlalte personaje unui vid existențial, unei cunoașteri absconse a sensului vieții, prin incapacitatea de a se deroba din calea bizareriei sociale care se va solda cu Neantul, totul limitându-se la experimentarea unor situații de inchietudine, lasitudine și dureri provocatoare, dar profunde într-un univers în care distanța dintre personaj sau om și Moarte devine din ce în ce mai retrecisată, deoarece omul nu posedă maturitatea indispensabilă de a cunoaște Absolutul, totul fiind livrat astfel ignominiei sociale și existențiale, absurdului unei lumi în deplină demantelare fiziologică și psihologică, fiind vorba despre faptul că ,, personajul cel mai universal este în același timp cel mai individualizat''[8]

În acest context, se întrevede potențialitatea de a lua în considerare totul se rezumă la inanitatea unei vieți umane jalonate de absurd, totul fiind supus unei cecități psihologice prin care se are în vedere că nimic nu poate împiedica ființa umană de a cunoaște Absolutul, căci totul prezintă sumisiune față de o puternică deperdiție a identității personajului Berenger, pledându-se pentru o distanțare față elementele contente sau suculente care ar suscita fericirea, totul fiind dedat mizericordiei și demantelării umane.

---

[8] MARCEL, Gabriel, «*Théâtre et philosophie. Leurs rapports dans mon oeuvre*.», Op.Cit., pp. 17-18. Acest citat-personajul cel mai universal este în același timp cel mai individualizat" – se leagă profund de analiza anterioară a influenței lui Blaise Pascal asupra lui Ionesco, mai ales în ceea ce privește condiția umană, absurdul existenței și confruntarea cu moartea.

Bérenger, protagonistul din Regele moare, este un personaj individualizat prin trăsăturile sale distincte – angoasa, teama de moarte, încercarea disperată de a-și controla destinul – dar, în același timp, este și universal. El nu este doar un rege care se confruntă cu sfârșitul domniei sale, ci simbolizează fiecare om în fața inevitabilității morții.

Aici intervine influența pascaliană:

Pascal vede omul ca fiind prins între nimic și infinit, incapabil să-și înțeleagă locul în univers.

La Ionesco, Bérenger devine acest „om pascalian", care, deși este un individ unic, reflectă condiția umană generală: neputința de a controla existența și imposibilitatea de a înțelege moartea.

În gândirea lui Pascal, fiecare om este conștient de fragilitatea sa și de imposibilitatea de a înțelege moartea. Moartea este o experiență universală, dar fiecare individ o trăiește în mod unic.

Bérenger trece printr-un proces de negare, acceptare parțială și, în final, resemnare – experiență ce reflectă lupta fiecărui om în fața sfârșitului.

În această dramă, moartea nu este doar a unui singur rege, ci a oricărui om. Pascal vede omul ca fiind aruncat într-o existență absurdă, între nimicul din care provine și infinitul inaccesibil.

La Ionesco, acest lucru este reflectat prin faptul că Bérenger, deși rege, nu are niciun control real asupra vieții și morții sale.

El este, astfel, un personaj individualizat prin experiența sa proprie, dar universalizat prin condiția sa existențială, comună tuturor oamenilor. Citatul sugerează că adevărata universalitate a unui personaj nu constă în abstractizarea lui, ci în reflectarea profundă a trăirilor umane fundamentale. Bérenger este atât un individ unic, cât și o figură emblematică a omului confruntat cu moartea și absurdul existenței, în perfectă rezonanță cu viziunea lui Pascal asupra condiției umane.

De asemenea, această influență a lui Pascal asupra lui Ionesco este evidențiată și prin subiectul lugubru propus, căci se urmărește o distanțare sau o cădere din Infinitul ontologic, prin discursul amfiguric care se devoalează cu privire la căutarea propriului adevăr de către Ionesco. Această influență posedă un rol incomensurabil prin amintirea lectorului despre caracterul perisabil al ființei umane, fiind o temă de actualitate datorită subiectului tabu care persistă în toate societățile umane, și anume, moartea. Altfel spus, Pascal și Ionesco trimit lectorul cu gândul la dictonul latin *memento mori*. Spațiul scenic se adevereşte a fi unul limitat, un topos în care se consumă starea dolentă a Regelui Berenger în fața morții. Acest spațiu ,, este tratat ca un corp bolnav, al cărui proces de degradare se află în strânsă legătură cu boala Regelui, ce continuă să se degradeze''[9] (Jean-Blain, 2010: 75)

Agonia se va petrece într-o perioadă pe cât posibil de reală, iar decorul se va retrecisa, Regele nemaiavând capacitatea de a-l înțelege, de a-l transforma într-o entitate tangibilă. Bătăile cuprinse de folie ale inimii creează un ecou puternic în sala tronului, pentru cel care va fi pe punctul de a se afla într-o stare defunctă.

Omul Berenger nu deține puterea indubitabilă de a reda congruența dintre ale sale stări psihologice și momentul implacabil al proximității morții, deoarece totul se constituie în raport de vicisitudine cu lumea reală, cu viața care comportă un ansamblu multitudinal de bizarerii prin care se reamintește omului ordinar că deși există probabilitatea de a se acroșa de diverse tertipuri pentru a se extirpa din calea aneantizării ființei sale profunde, totul se va livra eșecului, întrucât elementul original va fi totalmente și definitiv demantelat în fața unei Morți-Regine care nu ,, ne îndeamnă a îndrăgi viața, a o gusta, a nu-i tăgădui nimic din capacitatea noastră afectivă'', căci Berenger, ,, eroul lui Eugen Ionescu e deznădăjduit, pierdut, înspăimântat pentru că nu a știut să trăiască''[10] (Steinhardt: 1988: 229)

Experiența cu lumea înconjurătoare îi oferă eroului Berenger posibilitatea anvizajării că falsa interacțiune cu ceilalți oferă emergența unui absurd inebranlabil și inechitabil prin care angoasa, depresia și aprehensiunea formează un mix, un tot unitar pentru a propulsa indenabilitatea și stridența afirmării unui cosmos supus deperdiției fizice cu tentă de certitudine. De asemenea, personajul, mai mult sau mai puțin conștient de situația în care se află, ia în considerare că habitudinea de a lua contact cu realul se acompaniază de moartea sa auctorială care nu convertește în aspecte exogene ființa lui psihologică, ba mai mult, acceptă și accentuează prezența unei valori abstruse care se convertește în stare defunctă pentru a exprima inchietudinea și lasitudinea unui personaj care nu se mai poate accepta pe sine însuși, care nu mai are tendința de a se ingurgita în lumea profană, habituală și cu expresii cioraniene sau sartriene.

Altfel exprimat, Ionesco exprimă, prin intermediul personajului Bérenger, gândirea insignifiantă a omului habitual care este preocupat totalmente de aspectele mundane ale vieții și exprimă puerilitatea protagonistului în raport cu celelalte personaje, cu sine însuși, precum și în relație cu Moartea. Autenticitatea aparent naivă a personajului amintit se imbrică, în manieră inteligibilă și inteligentă, cu modalitatea prin care expresia sentimentelor sale de panică, dolență și angoasă devin ireversibile și care ranforsează viziunea despre lume a autorului Ionesco în relație cu lumea înconjurătoare, aspect pus în exergă și de Nicolae Steinhardt, monah ortodox cu o vastă cultură literară și juridică: ,, Eroul piesei-tragic și derizoriu, aidoma colegului său, Lear- e rege numai întrucât simbolizează pe om ca suveran al zidirii. E tot omul, leit aproapelui său și se numește Bérenger''[11] (Ibidem: 229)

Angoasa și aprehensiunea ajută la redarea habituală a gândirii personajului, precum și la capacitatea de a reflecta îndelung la existența unui personaj care construiește propoziții

[9] Jean-Blain, Marguerite, 2005, *Eugène Ionesco, mystique ou mal-croyant ?* , Bruxelles, Ed. Lessius, p. 75
[10] Steinhardt Nicolae, 1988, *Prin alții către sine. Eseuri vechi și noi*, Editura Eminescu, București, Piața Scînteii 1, capitolul ,, *Unde-ți este, moarte, biruința ta?*", pag. 229
[11] *Ibidem*

mașinale cu personajele în compania cărora se află. Aceste stări psihologice derutante ajută personajul să realizeze comprehensiunea habitualului, deoarece prin intermediul lor se făurește o lume care se va afla în raport de dihotomie și paralelism cu aceea ordinară, în care fiecare lector și spectator ce vizionează piesa exprimă conștiința unui om încărcat de vicisitudinea unei morți sempiterne în care conjuncturile sociale absurde transpar cu acuratețe și unde se exprimă prezența unei destructurări organice a lumii de natură lentă și sigură.

Personajul Berenger își grefează destinul în centrul unei tristeți absolute din cauză că ființa lui va fi plasată sub semnul derizoriului, al morții prin prezentarea actului volitiv marcat de dificultate de a se sustrage din lumea în care omul își consumă activitățile jurnaliere, prin existența unui personaj care va fi, în final, distrus de către tartarul meschin al Neantului, al tenebrosului unei lumi cu tentă de absolut, al placidității celorlalte personaje care participă la acțiunea scenică absurdă și la prezența unui univers în care totul devine surpasat de neantul incoruptibil și malițios.

În această piesă, personajul are ca suport dialog marcat de ilogism, deoarece caracterul său care se va afla pe versantul derizoriului va scoate în evidență o putrefacție a civilizației mundane, inchietudinea augmentând proporțiile unei angoase inebranlabile prin care se pune în valoare o viață lipsită de sens și de elecția în ceea ce privește destinul pe care și l-ar dori, în manieră veritabilă, Bérenger, deși personajele recurg la fațeție în ceea ce privește a sa aprehensiune față de moarte, certificând că lupta contra morții este o ,,experiență universală''[12](Lamont, 1993: 162)

Experiența protagonistului este profundă și se dovedește că există, în situația acestuia, o inchietudine care comportă un raport de sinonimie totală cu rejectarea unui ansamblu compus din fericire, bonomie și solicitudine și prin care se scoate în evidență incapacitatea de evitare a haosului de către protagonist, precum și actul volitiv de a prezenta o stare de fluctuație în fața destinului implacabil care nu se mai caracterizează prin universalitate și atemporalitate, deoarece moartea îl demantelează.

Stimulii senzoriali determină protagonistul operei în ceea ce privește percepția conflictului psihologic intern și cel exterior, tensiune alogenă pe care o va transgresa datorită grefării acțiunilor sale într-un cosmos maladiv care posedă o aversiune vorace față de a sa putere de natură politică (acesta conduce un regat).

În interiorul crizei existențiale pe care o traversează și surpasează, se observă concentrarea personajului într-un contingent abscons în care predomină un discurs cu nuanță amfigurică, deoarece personajul este marcat de o lasitudine iremisibilă în fața morții sau în contractarea maladiei Infinitului care activează distrugerea universului teluric.

Creatorul piesei de teatru *Regele Moare* a avut în vedere să încadreze personajul într-un univers de factură concentraționară din care nu se poate sustrage, fiindcă este supus unei terori fenomenale din cauza senectuții și a morții, precum și din cauza celorlalte personaje care îl acompaniază spre vidarea de contingentul fad și spre favorizarea metisajului cu etapa ontică a morții.

Bérenger recurge la tenta descriptivă a stărilor sale psihologice prin lexeme cu nuanță abstrusă datorită intenției sale de a nu se face facil înțeles de către publicul tradțional și lectorul care nu își investește energiile pentru fezabilitatea unei comprehensiuni profunde a fenomenului ultim al vieții, întrucât acest auditoriu compus dintr-un ansamblu de lectori și spectatori habituali ai piesei analizate, prin faptul că Ionesco/ Bérenger consideră că ,, viața este nefericire. Asta nu mă împiedică de a prefera viața în fața morții, de a exista în detrimentul de a nu exista, căci nu sunt sigur de a fi odată ce nu voi mai exista.” [13] (Ionesco, 1967:44)

Comportă o dignitate luarea în considerare că Berenger dorește să transmite lectorilor din diverse categorii sociale că omul prezintă sumisiune în fața deperdiției vieții, deoarece

[12] Rosette C. Lamont. 1993, *Ionesco's imperatives*, The University of Michigan, 162
[13] Ionesco, Eugène, 1967, *Journal en miettes*, Paris, Mercure de France, p. 44

acesta este cuprins de o cecitate puternică a firii care va cunoaște lipsa Absolutului, a Imuabilului și a Eternului, pentru că ,, suntem toți într-un tren care se îndreaptă, cu toată alura, spre stația finală, adică moartea, călătorii se ceartă pentru a avea cele mai bune locuri, dar că noi călătoream confortabil instalați sau călătoream pe jos, asta nu are , în fond, decât foarte puțină importanță, fiindcă noi vom ajunge, în orice chip, la scopul final''[14]

Consider, totodată, că Berenger nu este imbatabil în fața morții, deoarece nu este cuprins de puterea de a o transgresa prin care i s-ar conferi posibilitatea derobării din calea acesteia, fiindcă a intrat, în cele din urmă, în galeria personajelor care vor prezenta un metisaj inebranlabil cu Neantul prin care se atestă anularea definitivă a structurii universului și a probabilității aprobării unei indigențe a comunicării dintre cotidianitatea jurnalieră și viața de dincolo, căci, ,, murim, fiindcă murim''[15]

Sugestia efemerității ființei umane este enunțată în cadrul acestei piese prin Bérenger comportă o imixțiune inamovibilă cu afirmarea fragilității umanității, deoarece omul își trăiește stările într-o lume tenebroasă care nu poate rezista puternicei tendințe de a nu fi ingurgitat de către Moartea care se traduce printr-o puternică aneantizare a tot ceea ce există în jur.
Per total, ajungem la iddea că această piesă aduce în discuție ideea irefutabilă de conștientizare a condiției umane precare cu tentă absurdă a omului habitual care nu se va regăsi pe sine însuși în vacarmul unei lumi livrate deperdiției osmozei sale, fiindcă va cunoaște perisabilitatea. Această capodoperă preferată de publicul larg este ,, o încercare de învățare a morții''[16]

Concluzii

Blaise Pascal (1623-1662) a fost un filozof, matematician și teolog creștin, cunoscut pentru reflecțiile sale asupra condiției umane și fragilității omului în fața morții, așa cum sunt exprimate în Cugetări (Pensées). Această viziune pesimistă și existențială a influențat profund *Regele moare*:

1. Ideea fragilității umane – La fel ca Pascal, Ionesco prezintă omul ca pe o ființă vulnerabilă, prinsă între dorința de nemurire și realitatea morții inevitabile. Regele Bérenger I, personajul principal, refuză să accepte moartea, dar în cele din urmă este forțat să o înfrunte.
2. Dimensiunea metafizică – În *Cugetări*, Pascal subliniază că omul caută sens în univers, dar rămâne neputincios fără credință. În Regele moare, acest conflict interior este evident în modul în care Bérenger oscilează între speranță și disperare, între negare și acceptare.
3. Omul în fața necunoscutului – Pascal consideră că omul este „o trestie gânditoare", mic și fragil, dar conștient de soarta sa. La fel, Ionesco explorează în piesă felul în care Bérenger, inițial un rege puternic, devine un om slab și nesigur pe măsură ce se apropie sfârșitul.
4. Moartea ca experiență personală și universală – Pascal sugerează că moartea este singura certitudine, iar Regele moare transformă acest adevăr într-un spectacol teatral, unde moartea regelui simbolizează sfârșitul fiecărui om, dar și sfârșitul lumii sale personale.

Influența lui Blaise Pascal asupra lui Ionesco în Regele moare se manifestă prin explorarea temei morții, a condiției umane și a incapacității omului de a controla timpul. Piesa este o meditație asupra inevitabilului, asupra fricii și asupra eșecului rațiunii în fața morții – teme centrale și în gândirea pascaliană. Astfel, Ionesco nu doar că împrumută din ideile lui Pascal, ci le transpune în teatrul absurdului, punându-le într-un cadru existențialist, dar și profund uman.

[14] *Pour Cocteau*, Cahiers des Saisons, 12 Octobre 1957, 468-469
[15] *Ionesco à coeur ouvert* (Montreal: Cercle du livre de France, 1971, p. 110
[16] Ionesco Eugène, *Entre la vie et le rêve* (Paris: Pierre Belfond, collection Entretiens, 1966 & 1977), p. 78

BIBLIOGRAPHY

1. Béguin Albert, 1952, *Pascal par lui-même*, Paris, Seuil
2. BORNE, Étienne. art. <<*Intériorité et subjectivité*», Op. Cit., p. 473.
3. Bruguès, Jean-Louis, *Précis de théologie morale générale*, Tome 1 Méthodologie, Paris, Mame, 1994
4. GIUSSANI, Luigi, 1999, *La conscience religieuse de l'homme moderne*, Paris, Cerf
5. *Ionesco à coeur ouvert* (Montreal: Cercle du livre de France, 1971, p. 110
6. Ionesco, Eugène, 1967, *Journal en miettes*, Paris, Mercure de France
7. Ionesco, Eugène, *Entre la vie et le rêve* (Paris: Pierre Belfond, collection Entretiens, 1966 & 1977)
8. Jean-Blain, Marguerite, 2005, *Eugène Ionesco, mystique ou mal-croyant ?* , Bruxelles, Ed. Lessius
9. MARCEL, Gabriel, «*Théâtre et philosophie. Leurs rapports dans mon oeuvre*.», Op.Cit., pp. 17-18.
10. Marcel, Gabriel, 1949, *Positions et approches concrètes du Mystère ontologique*, Paris, Vrin
11. *Pour Cocteau*, Cahiers des Saisons, 12 Octobre 1957, 468-469
12. Rosette C. Lamont. 1993, *Ionesco's imperatives*, The University of Michigan
13. Steinhardt, Nicolae, 1988, *Prin alții către sine. Eseuri vechi și noi*, Editura Eminescu, București, Piața Scînteii

LOVE, FALL AND REDEMPTION: A THEOLOGICAL INTERPRETATION OF FRANÇOIS MAURIAC'S WORKS THROUGH THE LENS OF MARIA-OTILIA OPREA

Paul-Cristian Albu
PhD Student, University of Craiova

Abstract: François Mauriac, a deeply Christian writer, explores the complexities of love in his works, portraying it not just as a human emotion, but as a force tied to suffering, illusions, and, ultimately, spiritual redemption. For Mauriac, love is always entangled with the human condition and the fall from grace. In his novels, characters are often torn between earthly desires and the pursuit of divine love that can purify the soul. In François Mauriac şi fiinţa căzută în căutarea iubirii - Pentru o hermeneutică teologică a operei mauriaciene, Maria Otilia Oprea provides a theological interpretation of Mauriac's works, focusing on the interplay between human and divine love. Oprea highlights how Mauriac's characters, such as those in Thérèse Desqueyroux and Noeud de vipères, embody this search for love, marked by illusions but ultimately leading to spiritual awakening and redemption. Oprea argues that for Mauriac, love is both a source of torment and healing, and through embracing divine love, the characters find redemption and reconciliation, not just with others, but with God. Oprea's analysis presents Mauriac's work as a reflection on the Christian concept of the fall and redemption, with human love, when disconnected from divine grace, leading to suffering. However, through accepting divine love, Mauriac's characters experience spiritual renewal. This duality between human and divine love forms the core of Mauriac's literary exploration of the human soul's journey toward redemption. By engaging with Oprea's theological perspective, this study aims to deepen the understanding of Mauriac's work, showing how love, for Mauriac, is not simply a worldly pursuit, but a spiritual journey—one that leads to redemption through divine love. Through this lens, Mauriac's literature takes on a profound spiritual dimension that Oprea's hermeneutic approach helps to unravel.

Introduction

François Mauriac, écrivain profondément chrétien et observateur perspicace des contradictions humaines, explore dans ses œuvres les complexités de l'amour, cet élément fondamental qui définit les relations humaines tout en les transcendant. Cependant, pour Mauriac, l'amour n'est jamais un sentiment pur et simple ; il est étroitement lié à la souffrance, aux illusions, et, parfois, à la rédemption. C'est cette tension entre l'amour humain, souvent teinté de concupiscence, et la quête de l'amour divin, vecteur de rédemption spirituelle, qui caractérise l'essence de l'œuvre mauriacienne. À travers des personnages tourmentés, Mauriac décrit la chute de l'être humain, une chute qui, paradoxalement, rend possible la rédemption, non pas par la recherche d'un amour mondain, mais par un amour supérieur, celui qui mène à la purification de l'âme.

Dans son ouvrage François Mauriac şi fiinţa căzută în căutarea iubirii - Pentru o hermeneutică teologică a operei mauriaciene, Maria Otilia Oprea s'efforce de dévoiler cette dynamique entre l'amour terrestre et l'amour spirituel, en soulignant la manière dont l'écrivain dépeint la quête humaine d'un amour purificateur dans un monde déchu. Oprea soutient que l'œuvre de Mauriac n'est pas simplement une exploration des émotions humaines, mais une réflexion profonde sur la condition humaine, vue à travers le prisme chrétien. Elle analyse comment, dans des romans comme Thérèse Desqueyroux et Noeud de vipères, Mauriac met en scène des personnages qui, tout en poursuivant des formes d'amour marquées par l'illusion, sont conduits vers une prise de conscience spirituelle qui les amène à la rédemption. Selon Oprea, l'amour, dans l'univers mauriacien, est à la fois source de déchirement et de guérison,

et c'est à travers cette dualité que les personnages peuvent espérer une forme de réconciliation, non seulement avec les autres, mais aussi avec Dieu.

L'analyse d'Oprea s'inscrit dans une lecture théologique de l'œuvre de Mauriac, en mettant en lumière les aspects religieux de ses récits. Elle montre que, pour Mauriac, l'amour humain, lorsqu'il est déconnecté de la grâce divine, devient source de souffrance, voire de damnation. Cependant, dans l'acceptation de l'amour divin, les personnages peuvent espérer une rédemption, une restauration de leur être. Ce passage de l'amour terrestre à l'amour spirituel constitue une véritable renaissance spirituelle, et c'est à travers ce cheminement que les personnages peuvent espérer retrouver leur innocence perdue, une innocence symbolisée par l'amour pur et sacrificiel du Christ.

L'œuvre mauriacienne, vue sous cet angle, devient un champ de réflexion théologique où l'amour ne se résume pas à une simple quête de bonheur personnel, mais à une lutte intérieure qui, au bout du compte, se transforme en un acte de foi. C'est cette relation entre l'amour humain déchu et l'amour divin rédempteur que Maria Otilia Oprea explore en profondeur, offrant une herméneutique théologique qui permet de comprendre l'ampleur spirituelle de l'œuvre de Mauriac. À travers des personnages comme Thérèse et le narrateur de Noeud de vipères, Oprea met en évidence le parcours de l'âme humaine, entre la concupiscence, l'illusion, et la possibilité de rédemption.

Dans cette étude, nous chercherons à développer cette lecture théologique de l'œuvre mauriacienne en dialogue avec l'analyse d'Oprea, afin de montrer comment Mauriac, à travers ses personnages et leurs souffrances, illustre la quête d'un amour rédempteur. Nous verrons ainsi comment la recherche de l'amour chez Mauriac, loin d'être une quête simple et mondaine, devient un cheminement spirituel, une rédemption par l'amour divin. Cette exploration permettra de mieux comprendre la dimension théologique de l'œuvre de Mauriac, tout en la rendant accessible à travers les théories herméneutiques proposées par Oprea.

Ainsi, en nous appuyant sur les analyses de Maria Otilia Oprea, nous chercherons à éclairer comment l'œuvre de François Mauriac se révèle non seulement comme une réflexion sur l'amour humain, mais aussi comme une méditation profonde sur la condition spirituelle de l'homme dans sa quête de rédemption.

1. François Mauriac et l'être déchu en quête d'amour : une lecture théologique

L'œuvre de François Mauriac est traversée par une interrogation persistante sur la condition humaine et sa relation à l'amour, thème central de sa production romanesque. En abordant cette question sous un angle théologique, Maria-Otilia Oprea met en évidence la dialectique entre la chute et la rédemption qui structure les romans mauriaciens.

Mauriac conçoit l'homme comme un être blessé par le péché originel, un être en lutte contre ses propres faiblesses et ses pulsions. Ses personnages sont souvent marqués par une incapacité à aimer pleinement ou à recevoir l'amour sans déformation. La chute originelle engendre chez eux un sentiment de vide existentiel, une soif inextinguible d'amour qu'ils cherchent à combler par des moyens inadaptés: relations passionnelles destructrices, ambition sociale, quête effrénée de reconnaissance.

Dans Thérèse Desqueyroux, par exemple, le personnage principal est enfermé dans un mariage où l'amour est absent, prisonnière d'un carcan bourgeois qui aliène son être profond. Thérèse, en cherchant à empoisonner son mari, traduit en acte cette impossibilité d'atteindre un amour authentique et libre.

Dans l'univers mauriacien, l'amour est souvent dévoyé : l'égoïsme, la possessivité, le désir charnel sans transcendance défigurent le sentiment initial. Mais cet égarement n'est jamais absolu ; il laisse entrevoir la possibilité d'une rédemption. L'amour humain, dans sa déchéance, porte encore les traces d'un amour divin auquel il aspire confusément.

Le personnage de Jean Pélérin dans *Le Mystérieux Docteur* Cory illustre ce combat entre l'ombre et la lumière. Son parcours est marqué par une évolution spirituelle où l'abandon des illusions terrestres permet d'entrevoir un amour pur, dégagé de l'intérêt personnel. Cet amour rédimé se manifeste souvent à travers le pardon, la compassion et le sacrifice. Dans sa perspective théologique, Mauriac conçoit l'amour authentique comme une participation à l'amour du Christ. Ses héros, bien que marqués par le péché, sont appelés à une rédemption qui passe par un chemin de souffrance et d'épreuve. Le modèle christique traverse l'œuvre de Mauriac, rappelant que l'amour véritable n'est possible que dans le don total de soi.

Ainsi, la théologie mauriacienne de l'amour repose sur une tension entre l'éloignement du divin, conséquence de la chute, et la possibilité d'une réconciliation. L'amour humain, fragile et souvent déchu, est une ébauche de l'amour divin, un chemin semé d'écueils mais ouvert à la grâce.

2. L'amour crucifié et la quête spirituelle

Dès les premières pages de son analyse, Oprea souligne la proximité de François Mauriac avec le courant du roman chrétien existentiel, dans la lignée de Georges Bernanos et sous l'influence de Dostoïevski. Mais à la différence d'un jansénisme strict, Mauriac met en scène des personnages déchirés entre leur condition pécheresse et leur aspiration à un amour qui les dépasse. L'amour, chez Mauriac, est une réalité crucifiée : « L'amour existe en ce monde, mais il y est crucifié et nous avec lui » (Mauriac, 1954 : 130)

Cette citation illustre le drame spirituel des personnages mauriaciens. Leur amour est souvent mutilé par le péché, mais demeure une aspiration profonde, qui trouve sa plénitude dans le sacrifice et la rédemption. Cette perception de l'amour est déjà présente dans la théologie catholique, où la Croix est le passage nécessaire à la vie en Dieu (von Balthasar, 1961 :45) Cette dimension sacrificielle de l'amour est également perceptible dans d'autres œuvres de Mauriac, notamment dans "Thérèse Desqueyroux", où l'héroïne, enfermée dans une existence sans issue, oscille entre la culpabilité et la recherche d'une libération intérieure (Mauriac, 1927 :98).

De plus, cet amour se manifeste par une tension entre la chair et l'esprit. Mauriac explore cette dualité dans ses romans, en illustrant comment les personnages sont souvent tiraillés entre leur désir terrestre et leur aspiration à un amour transcendantal. Dans "Le Noeud de vipères", le protagoniste Xavier, rongé par la haine et le ressentiment, découvre tardivement un amour rédempteur qui lui permet de dépasser ses frustrations et de s'ouvrir à la grâce (Mauriac, 1932 :256). L'amour chez Mauriac n'est donc pas seulement un sentiment, mais un chemin de souffrance et de purification.

Le paradoxe de l'amour crucifié dans l'œuvre de Mauriac rappelle également l'influence de Dostoïevski, pour qui la rédemption passe par la douleur. Dans "Crime et Châtiment", Raskolnikov ne trouve la paix qu'après une longue expiation de son crime, tout comme les héros mauriaciens doivent affronter leurs propres démons avant de s'ouvrir à la lumière de l'amour divin (Dostoïevski, 1866 :403) L'amour chez Mauriac est un amour souffrant, mais porteur d'espérance. Crucifié par le péché et les contradictions humaines, il reste néanmoins une voie vers la transcendance et la rédemption. Cette vision de l'amour inscrit Mauriac dans une tradition littéraire et théologique où le salut ne peut être atteint qu'à travers l'épreuve et le renoncement à soi (Bernanos, 1936 :187)

3. L'être déchu et l'influence du jansénisme

Mauriac n'a jamais pleinement adhéré au jansénisme, mais son univers romanesque en porte les marques. Le sentiment de culpabilité, l'idée d'une nature humaine corrompue et la lutte intérieure entre le bien et le mal traversent ses récits. Cependant, il ne prône pas une prédestination stricte : « Par le péché, l'homme est tombé de la grâce, mais non de l'amour de

Dieu » (Mauriac, 1951 : 142) Cette citation montre comment Mauriac intègre la doctrine catholique de la possibilité du salut universel, en contraste avec l'idée janséniste d'une élite prédestinée à la rédemption.

Dans cette perspective, la chute n'est pas une condamnation définitive, mais une épreuve qui peut conduire à la rédemption. Les personnages de Mauriac, bien qu'enlisés dans leurs fautes, ont toujours la possibilité d'accéder à la grâce divine. Le dilemme moral qu'ils traversent reflète les tensions entre le libre arbitre et l'influence du péché originel (Brunel, 1978 : 215)

En conclusion, l'amour chez Mauriac est un amour souffrant, mais porteur d'espérance. Crucifié par le péché et les contradictions humaines, il reste néanmoins une voie vers la transcendance et la rédemption. Cette vision de l'amour inscrit Mauriac dans une tradition littéraire et théologique où le salut ne peut être atteint qu'à travers l'épreuve et le renoncement à soi (Bernanos, 1936 : 187).

4. L'amour et ses illusions : entre concupiscence et rédemption

L'analyse de l'amour et de ses illusions dans l'œuvre de François Mauriac, en particulier à travers les romans Thérèse Desqueyroux et Noeud de vipères, met en lumière la tension entre concupiscence et rédemption, une dualité fondamentale dans la conception du sentiment amoureux chez l'écrivain.

Dans *Thérèse Desqueyroux*, Mauriac décrit un mariage où l'amour est fondé sur des illusions. L'héroïne, Thérèse, se trouve prise dans une relation matrimoniale stérile, marquée par le désenchantement et l'incommunicabilité. Le texte souligne cette illusion de l'amour lorsque Thérèse réalise que son mariage avec Bernard n'est qu'une façade : « Ils croyaient s'aimer, mais il n'y avait entre eux qu'une illusion d'amour » (Mauriac,1927 :112). Cette citation montre bien que, selon Mauriac, l'amour humain, lorsqu'il n'est pas purifié par le sacrifice et la grâce divine, se transforme en mensonge et en frustration.

Cette illusion d'amour est une critique acerbe de l'amour terrestre, perçu comme une recherche égoïste du plaisir, un amour de possession et non de don. Dans cette perspective, Mauriac s'inspire de la tradition chrétienne, où la concupiscence, l'attachement à des désirs matériels, se dresse comme un obstacle majeur à la véritable compréhension de l'amour.

Dans Noeud de vipères, l'évolution de l'amour, du péché à la rédemption, est plus explicite. Le personnage principal, le narrateur, est rongé par la haine et le ressentiment. Cependant, au fil du roman, il fait l'expérience d'une transformation spirituelle. Cette évolution est révélée lorsque, dans un moment de profonde introspection, il accepte enfin l'amour divin : « Il m'a fallu accepter ce que je haïssais, l'amour divin, la grâce de Dieu » (Mauriac, 1932 : 208). La rédemption, ici, ne passe pas par une relation amoureuse humaine, mais par une reconnection avec Dieu. Le narrateur, en renonçant à son égoïsme et à ses illusions, trouve une paix intérieure, une véritable renaissance spirituelle.

La rédemption dans l'amour divin illustre cette idée que le véritable amour dépasse l'amour humain imparfait et illusoire, en s'ancrant dans une relation de don absolu et de purification. C'est à travers la grâce de Dieu que le personnage trouve le salut, non pas en répondant à ses désirs terrestres mais en s'ouvrant à l'amour divin.

Oprea, dans son analyse des romans de Mauriac, met en évidence ce double mouvement : d'un côté, la concupiscence qui corrompt l'amour humain, et de l'autre, la rédemption par l'amour divin. Cette dynamique est essentielle pour comprendre l'univers moral et spirituel de Mauriac, où les personnages sont souvent confrontés à leurs faiblesses et à leurs péchés, mais ont aussi la possibilité de se réconcilier avec eux-mêmes à travers l'amour chrétien.

Mauriac ne se contente pas d'une critique de l'amour humain. Au contraire, il suggère que la véritable grandeur de l'homme réside dans sa capacité à transcender ses passions et à se tourner vers une forme d'amour plus pure, inspirée de l'enseignement chrétien. C'est une question de purification et de renoncement à la concupiscence pour atteindre la rédemption.

Ainsi, les romans de Mauriac révèlent une vision complexe et nuancée de l'amour, où les illusions humaines sont confrontées à la possibilité d'une rédemption spirituelle. L'amour, dans son état terrestre, est source de souffrance, mais l'amour divin, source de rédemption, offre une voie vers la purification et la réconciliation avec soi-même et avec Dieu. Mauriac, à travers ses personnages, nous invite à réfléchir sur la nature de l'amour et sur la possibilité de transformation spirituelle dans un monde marqué par le péché.

Conclusion

L'œuvre de François Mauriac, notamment à travers Thérèse Desqueyroux et Noeud de vipères, traite de l'amour sous ses formes les plus conflictuelles, oscillant entre concupiscence et rédemption. Cette dualité, que Mauriac explore de manière complexe et profonde, est également au cœur de l'analyse de Maria Oprea, qui met en lumière la manière dont l'auteur articule les illusions humaines liées à l'amour et la quête de rédemption spirituelle.

Oprea, dans son étude, souligne que Mauriac ne se contente pas de critiquer l'amour terrestre, mais va plus loin en l'utilisant comme point de départ pour un cheminement vers la rédemption. Cette analyse résonne particulièrement dans Thérèse Desqueyroux, où l'illusion de l'amour est clairement mise en avant à travers le mariage malheureux de Thérèse et Bernard. Selon Oprea, ce mariage, « n'exprimant qu'une illusion d'amour », est un reflet de la condition humaine, constamment tiraillée entre le désir égoïste et la quête d'un amour purifié. Mauriac, à travers ce mariage décevant, invite ses lecteurs à réfléchir sur la fragilité et l'imperfection de l'amour humain. Oprea va jusqu'à affirmer que ce qui est montré dans ce roman, c'est une vision de l'amour où la concupiscence, prise au sens d'un désir profond de possession et d'égoïsme, corrompt la relation et mène à la souffrance. C'est dans cette illusion que le personnage de Thérèse se trouve piégé, et Mauriac, pour Oprea, semble indiquer que la voie vers la rédemption passe par la reconnaissance de cette illusion et la recherche d'un amour plus profond, spirituel.

Dans Noeud de vipères, Oprea met également en avant l'évolution du personnage principal vers la rédemption, où le rejet de la concupiscence mène à une transformation intérieure profonde. Selon Oprea, le protagoniste, d'abord plongé dans la haine et la rancœur, trouve la rédemption non pas dans une réconciliation avec un amour humain, mais dans un abandon à l'amour divin. Oprea analyse cette évolution comme une démarche de purification spirituelle, où le personnage se détache des illusions du monde et accepte la grâce divine. Cette rédemption, à la fois douloureuse et libératrice, devient un véritable acte de renaissance spirituelle, qui trouve son origine dans la rencontre avec l'amour chrétien, capable de guérir les blessures de l'âme.

L'analyse d'Oprea permet donc de comprendre que Mauriac, au-delà de la simple critique de l'amour humain, trace une route de rédemption spirituelle. Les personnages de Mauriac, tout comme ceux étudiés par Oprea, se trouvent confrontés à leurs propres illusions, à leurs désirs contrariés, mais c'est à travers la confrontation avec l'amour divin qu'ils trouvent la possibilité d'une véritable transformation. Cette évolution, d'un amour mondain et trompeur vers un amour divin et purificateur, reflète bien la vision chrétienne de Mauriac, où l'amour est un moyen de rédemption et de purification. En ce sens, l'analyse d'Oprea nous aide à voir que l'œuvre de Mauriac ne s'arrête pas à une critique des faiblesses humaines, mais ouvre une porte vers une spiritualité plus profonde, où la rédemption par l'amour divin constitue le chemin vers une véritable renaissance spirituelle.

Ainsi, l'amour dans l'œuvre de Mauriac, tel que l'analyse Oprea, ne se réduit pas à la simple exploration des relations humaines ; il devient un terrain de lutte entre le désir humain et la grâce divine. La concupiscence, loin d'être seulement un travers moral, devient un obstacle à la rencontre avec l'amour pur, celui qui mène à la rédemption. En définitive, à travers cette dynamique entre illusion et rédemption, Mauriac invite ses lecteurs à repenser l'essence de

l'amour : est-ce l'amour humain, fragile et illusoire, ou l'amour divin, éternel et purificateur, qui définit l'accomplissement de l'être humain ? La réponse, pour Mauriac comme pour Oprea, se trouve dans la rédemption spirituelle, qui dépasse l'illusion de l'amour humain pour se tourner vers la lumière de l'amour divin.

BIBLIOGRAPHY

1. Bernanos, Georges, *Journal d'un curé de campagne,* Paris, Plon, 1936.
2. Dostoïevski, Fédor, *Crime et Châtiment*, Paris, Gallimard, 1866.
3. Dostoïevski, Fédor. Crime et Châtiment. Traduit par André Markowicz. Paris : Actes Sud, 1866.
4. Mauriac, François, *L'Agneau*, Paris, Grasset, 1954.
5. Mauriac, François, *Le Noeud de vipères*, Paris, Grasset, 1932.
6. Mauriac, François, *Thérèse Desqueyroux*, Paris, Grasset, 1927.
7. Mauriac, François. *L'Agneau*. Paris : Flammarion, 1954.
8. Oprea, Adriana. *François Mauriac et le roman chrétien existentiel*. Paris : Classiques Garnier, 2018.
9. Von Balthasar, Hans Urs, *La Gloire et la Croix*, Paris, Cerf, 1961.
10. Von Balthasar, Hans Urs. *Théologie et sainteté*. Paris : Aubier-Montaigne, 1961.

EMIL CIORAN: THE POWER OF THE WORD – PHILOSOPHY AS A TOOL FOR TRANSFORMATION

Alexandra Nadoș
PhD Student, University "Politehnica" of Bucharest

Abstract: The study focuses on several psychological aspects, particularly those related to the life of the writer and philosopher Emil Cioran. An intensely paradoxical figure, Cioran takes us on a journey of personal growth, akin to a kind of Sturm und Drang of his visions. Born in a small, forgotten corner of Romania, which he referred to as "Paradise," he would later, in his adult life, come to embrace another country: France, which would become his home until his death. The article will explore his exile, his youth in particular, as well as his desire for redemption in his later years. Cioran is a free and provocative writer, employing a form of irony that can be challenging for inexperienced readers to fully grasp.

Keywords: Emil Cioran, exile, reminescence, provocative, astounding

1. Despre autor

Viața lui Emil Cioran începe la 8 aprilie 1911 într-un mediu încărcat de tradiție clericală, care se îmbină cu influențele aristocratice, în satul Rășinari – „una dintre cele mai vechi așezări românești din Ardeal."[1]

Satul Rășinari, pământul strămoșesc și locul de obârșie și al marelui poet *O*ctavian *G*oga (1881-1938), este un spațiu încărcat de istorie și datină, fiind așa cum s-a mai spus, una dintre cele mai vechi așezări transilvănene, menționată în scris încă din anul 12*0*4.

Tatăl său, Emilian Cioran, un păstor al sufletelor în comunitatea ortodoxă a satului, bunicul patern, Șerban Cioran, un om care s-a remarcat în domeniul economic, iar pe linia maternă, tatăl Elvirei (mama lui E. Cioran), Gheorghe Comăniciu, a fost un notar public înstărit, deținând funcția de baron – familia lui influențându-i oarecum viața lui E. Cioran.

Pentru a pătrunde în gândirea viitorului adult este necesar să se înțeleagă copilăria sa, o perioadă tumultuoasă așa percepută și *mai târziu* de însuși filozoful E. Cioran: „copil fiind, eram extrem de legat de satul meu, altceva nu iubeam. Nu voi uita niciodată spaima, groaza, durerea, pe care le-am simțit, când a trebuit să plec la oraș, la liceu." scriitorul intensifică adăugând: „Ce strângere de inimă, ce sfâșiere..."[2].

Distanța de la Rășinari la Sibiu nu era nici una foarte lungă, însă pentru sufletul copilului, drumul părea să se întindă până la marginea lumii, purtând în el greutatea sentimentului *plecării ireversibile* – „Iubeam acest sat. [...] N-am să uit niciodată ziua, sau mai bine spus ceasul în care tatăl m-a dus la Sibiu: am închiriat o căruță și tot drumul am plâns neîncetat, [...] căci pierdusem paradisul. [...] am avut presimțirea clară că ceva ireversibil se prăbușise pentru mine"[3]. O asemănare se află între E. Cioran și scriitorul Ion Creangă, aceștia împărtășind o nostalgie pentru *paradisul* pierdut al copilăriei, un paradis asociat cu spațiile lor de baștină – Rășinariul și Humuleștiul. Aceștia simțind pierderea definitivă cu universul idilic – părăsindu-l ambii cu o *căruță*, care, în cheie metaforică, devine simbolul bărcii lui Caronte [4] transportându-i spre o maturitate bruscă și inevitabilă.

---

[1] Gabriel Liiceanu, *Itinerariile unei vieți: E. M. Cioran. Apocalipsa după Cioran,* Ed. Humanitas, București, 1995, p. 10
[2] Emil Cioran, *Caiete III,* Ed. Humanitas, București, 1999, p. 21
[3] Richard Reschika, *Introducere în opera lui Cioran,* Ed. Saeculum I.O., București, 1998, p. 13-14
[4] Personaj mitologic care apare în *Inferno* (prima parte a *Divinei Comedii*). Caronte fiind descris ca o figură înspăimântătoare, cu ochi de foc, îndeplinindu-și sarcina de a transporta sufletele în lumea de dincolo.

Cu alte cuvinte, ambii scriitori experimentează această călătorie nu doar ca o schimbare *fizică,* ci și ca o trecere *simbolică* către lumea adultă, unde paradisul rămâne un ecou îndepărtat.

Pe vremuri, Sibiul era punctul-cheie de graniță al Ungariei *regale,* era un loc unde români, unguri și germani vieţuiau în liniște și armonie. Orașul, fiind zidit de colonişti germani expatriați, a rămas de-a lungul veacurilor preponderent vorbit în limba germană. Doar în anul 1918, Transilvania s-a reîntors sub stăpânirea României, odată cu sfârșitul Primului Război Mondial și prăbușirea monarhiei austro-maghiare. „Coexistența [...] dintre aceste culturi diferite va determina predilecția lui Cioran pentru orașe în care nu se vorbește doar o singură limbă."[5]

Orașul natal a reprezentat, cu alte cuvinte, un reper fundamental, un *simbol* în reflecțiile sale asupra alienării și al inadecvării, acesta dându-și seama că *singurătatea* este punctul *zero* pentru a *descoperi* adevărurile cele mai lăuntrice: „Când te simți singur, trăiești o dramă pur individuală"[6].

În astfel de circumstanțe Emil Cioran poate fi asemuit într-un mod *simplist* cu Lucian Blaga: acesta din urmă, glorifică mediul rural, afirmând următoarele „Veșnicia s-a născut la sat"[7] – marele filosof român plasează, prin urmare**,** *spațiul mioritic* pe un piedestal, atribuindu-i o valoare *transcendentă*, în timp ce perspectiva lui Cioran se îndreaptă spre o viziune *existențialistă.*

Așa se încheie prima etapă din viața lui E. Cioran – tragedia care l-a atins poate fi comparată cu *Moartea căprioarei* din versurile lui Nicolae Labiș: se destramă mitul, se stinge lumea fabuloasă, puerilă și inocentă. Moartea simbolică reprezentând trecerea de la *eternitate* la efemer.

A doua etapă este caracterizată de studiile universitare la Facultatea de Filosofie și Litere din București (1928), printre profesorii săi se numără N. Iorga și Nae Ionescu. Ulterior acesta se preocupă de filosofie și începe să-i analizeze pe marii autori precum Kant, Kierkegaard, Hegel, Nietzsche ș.a.m.d.

Pe urmele altor intelectual ai vremii, E. Cioran resimte influența lui Nae Ionescu, promotor al „revenirii la valorile naționale specifice axate pe tradiția rurală și pe ortodoxie."[8], iar pe plan politic, se înclină spre ideologiile de dreapta, însă fără a adera oficial la mișcarea legionară.

În anul 1931 debutează în *Mișcarea,* apoi colaborează cu revistele vremii: *Gândirea, Azi, Rampa, Vremea* ș.a.m.d.

Un an mai târziu își susține teza, tematica fiind: *intuiționismului bergsonian*; iar, ca urmare se înscrie la doctorat în psihologie.

În 1937 se deplasează la Paris beneficiind de o bursă oferită de către Institutul Francez din București, cu scopul de a redacta o teză dedicată gândirii lui Henri Bergson (filosof francez), un proiect pe care nu îl va concluziona – însă, grație intervenției directorului Institutului Francez, i se va prelungi bursa până în anul 1944.

Izvodindu-se din asiduitate pentru *filosofie,* Cioran se canalizează către o poziție *stoică,* concentrată „de problema suferinței și a răului"[9] – cugetarea sa literară îndreptându-se către istorisirea asupra conceptului de utopie literară, „comentariile sale în jurul romanului, ale jurnalului intim, multe înrudite cu atitudinea *camilpetresciană*"[10].

---

[5] ibidem p. 11

[6] Mircea Gelu Buta, Liliana Buta, *Emil Cioran, psihanaliza adolescenței,* Ed. DACIA, Cluj-Napoca, 2001, p.11

[7] Lucian Blaga, *Izvoade: eseuri, conferințe, articole,* Ed. Minerva, București, 1972, p. 32

[8] Academia Română, *Dicționarul central al literaturii române. C/D,* Ed. Univers Enciclopedic, București, 2004, p. 258

[9] Mircea Zaciu, Marian Papahagi, Aurel Sasu, *Dicționarul scriitorilor români, A/C,* Ed. Fundației Culturale Române, București, 1995, p.588

[10] Idem

Diplomatul și poetul francez Saint-John Perse, printre alții, îl apreciază pe Cioran unul dintre „cei mai remarcabili scriitori francezi de la Paul Valèry încoace.”[11] – văzându-l ca un succesor al tradiției *eseistice* valeriene. Prin operele sale, Cioran îmbină filosofia cu literatura, devenind un pilon al gândirii moderne – elaborând numeroase lucrări de eseuri și reflecții metatextuale, axate pe concepte și dileme ontologice: *La tentation d'exister (1956), Le mauvais démiurge (1969), L'Avenir du Passé. Utopie et Littérature (1973).*

2. Tânăr și neliniștit

Totuși, odată cu trecerea de la copilărie la pragul adolescenței, apar primele conflicte interioare – iluziile se destramă lent, necesitând timp pentru a se contura în realitate, iar obișnuința vieții de zi cu zi îi îndeamnă pe unii să își lărgească orizonturile, explorând în lung și în lat. Spre surprinderea lor, frontierele nu mai par atât de vaste, iar diversitatea lumii se estompează treptat – în afara unor diferențe minore, oamenii par remarcabil de asemănători atât ca înfățișare, cât și ca etapă a existenței. Prin urmare, tânăra generație a lui Emil Cioran se va simți mereu „obsedată de iminența eșecului”[12].

Idolul acestei generații fiind Mircea Eliade: „<<Îi disprețuiam pe *bătrâni*, pe *ramoliți*, adică pe toți cei trecuți de treizeci ani. Maestrul nostru spiritual le declarase război, îi demola unul câte unul [...]. Lupta dintre generații ni se părea cheia tuturor conflictelor și principiul explicativ al tuturor evenimentelor. Pentru noi, a fi tânăr însemna a fi, în mod automat, genial.>>”[13] Pe atunci, Mircea Eliade încerca să traseze contururile unei ideologi, iar într-un context mai larg unei *culturi interbelice*, era datoria tânărului să *construiască* viitorul, dar totodată fără a se pierde în preocupări futile, fiindcă, istoria ne demonstrează că, atunci când un popor trece printr-o criză importantă, o *renaștere spirituală* are loc – trezirea dintr-un somn adânc, unde tinerii „suntem noi – rodul cel dintâi al acestui fenomen”[14].

Prin urmare, E. Cioran își cristalizează concepția despre *creație*, care, antecedent de anii de studiu universitari, se afla într-o fază incipientă: se va pronunța, astfel, împotriva *formalismelor* sterile și a culturii detașate de angajamentul *existențial* – atribuind scrisului o funcție eliberatoare; transformându-se, așadar, într-un apărător al creației.

Cum se explică, totuși, *eșecul* unei generații remarcabile?

Istoria acestei generații, deși nu a avut un parcurs linear, a fost marcată de tumultul unor evenimente tragice, legate atât de ororile Auschwitz-ului, cât și de terorile Gulag-ului – contextul istoric este suficient pentru a contura imaginea unei dezorientări fără precedent, resimțite nu doar în manifestările culturale, ci mai ales în sfera politică a acelei perioade. Pe de o parte, criza economică globală, pe de altă parte, ascensiunea fascismului în Italia, formarea *sovietelor* în Europa de Est și instaurarea nazismului în Germania, sunt doar câteva dintre momentele-cheie care conturează dezechilibrul unei generații. Impulsul nejustificat și pripit de a impune *omul nou*, reprezintă un alt aspect semnificativ al contextului turbulent în care această generație a fost forțată să trăiască – provocările respective au determinat, ulterior, o parte dintre membrii săi să aleagă exilul (*autoimpus*).

3. Exilul

În ceea ce privește cuvântul *exil*, acesta derivă din latinescul *exilium* – fiind un substantiv format dintr-un alt substantiv, *exsulo/exul*[15], echivalentul nostru pentru *exilat*, adică *acela care suferă exilul*. Pentru lingviști, termenul *exul* este compus din prepoziția *ex* (*din* sau

[11] Richard Reschika, *Introducere în opera lui Cioran,* Ed. Saeculum I.O., București, 1998, p.7
[12] Carmen-Ligia Rădulescu, *Emil Cioran. Conștiința ca fatalitate,* Ed. Recif, Cluj-Napoca, 1994, p.12
[13] Richard Reschika, *Introducere în opera lui Cioran,* Ed. Saeculum I.O., București, 1998, p. 24
[14] Carmen-Ligia Rădulescu, *Emil Cioran. Conștiința ca fatalitate,* Ed. Recif, Cluj-Napoca, 1994, 13
[15] https://www.dizionario-latino.com/dizionario-italiano-latino.php?lemma=ESULE100 accesat la data 17.02.2025

afară din) și rădăcina **el-* care semnifica *a merge.* Astfel, exilul poate fi înțeles ca o stare a celui care este *împins să meargă departe, să părăsească.*

Scriitorii (și nu numai) aflați în exil au fost adesea percepuți ca fiind suspendați între lumi distincte, forțați să adopte un mod de existență dual, care le influențează atât gândirea, cât și maniera în care își structurează operele literare. Se poate vorbi despre *expropriere* - concept utilizat de J. Derrida – pentru a desemna acele experiențe în care relația dintre *sine* și alteritate, din ce ceea ce este propriu și ceea ce este străin, subminează orice regim al identității și al posesiei. Nu este, așadar, întâmplător că această dinamică se manifestă în mod special în experiența limbajului. Cu alte cuvinte, „limba este și experiența exproprierii, a unei ireductibile exproprieri”[16] – limba nu este doar un *instrument* de comunicare, ci și o parte esențială a identității noastre. În exil, limba poate suferi o deconectare sau o *expropriere*: pierderea fundamentală a sinelui. Exilul presupune o ruptură de la limbă maternă, care este asociată cu *patria* și identitatea, această fiind „ireductibilă”, nereușind a fi complet *depășită.*

„Limba este patria”[17], cum adaugă însuși Derrida, și anume este singurul *lucru* pe care exilatul îl poate purta cu sine, indiferent de unde se află – devenind un simbol, un *refugiu al spiritualității, al* identității, dar, totodată, „limba așa-zis *maternă* este *limba celuilalt*”[18] – aceasta transformându-se într-o idee, într-un gând, nu mai este parte integrantă a realității cotidiene...și așa exilatul devine un *outlander* – un străin perpetuu, un individ care nu mai aparține pe deplin nici lumii pe care a părăsi-o, nici celei în care încearcă să se integreze. Este vorba despre o inadecvare constantă.

Astfel, experiența exilului a lui E. Cioran poate fi înțeleasă în trei dimensiuni distincte: exilul față de familie și locul natal, exilul din propria patrie și, în cele din urmă, exilul față de propria limbă.

Prin aceste trei forme de exil (impus și autoimpus), Cioran nu doar își redefinește propria existență, ci și problematizează condiția umană în ansamblu: sentimentul de neapartenență, imposibilitatea întoarcerii și căutarea unui loc, care nu mai există.

Exilul din propria țară îl va surprinde pe E. Cioran în anul 1937, odată cu sosirea în Franța pentru a-și continua studiile. Totuși, detașarea completă, sau mai bine spus *exilul* (autoimpus) *față de limbă* survine în 1947, când scriitorul decide să abandoneze definitiv limba română – fractura totală cu identitatea: „De ce să traduc Mallarmé într-o limbă pe care nu o știe nimeni? Și am renunțat la limba mea. M-am apucat de scris în franțuzește. [...]. Odată realizat acest deziderat, Cioran debutează la 36 de ani, în viața literară pariziană.”[19]

Cioran era foarte conștient de importanța limbii, considerând că fiecare cuvânt e diferit de celălalt – imposibilitatea de a le folosi în mod arbitrar. S-ar putea spune că Cioran a fost mai degrabă un autodidact, impunându-și o disciplină intelectuală exigentă – avea în el un soi de rigurozitate pe care îl aplica în *primis* sieși și, inevitabil, limbii, care a devenit la rândul ei supusă acestui regim auster – „Fiindcă româna e un amestec de slavă și latină, e o limbă extrem de elastică. [...] Franceza în schimb e o limbă încremenită. [...] în franceză trebuie să te exprimi precis. [...] Am început să am complexul meteculului. [...] Știu franceza, fiindcă îi cunosc nuanțele abstracte. De pildă, *Tratatul de descompunere* l-am scris foarte repede. [...] Și l-am rescris de patru ori.” aici, autorul admite un important aspect, care se aplică de la particular la general „Evident, cartea a pierdut un soi de spontaneitate. Dar i-am dat astfel un soi de consistență.”[20]

[16] Jacques Derrida, *Despre ospitalitate. De vorbă cu Anne Dofourmantelle,* Ed. POLIROM, Iași, 1999, p. 90
[17] Idem
[18] idem
[19] Carmen-Ligia Rădulescu, *Emil Cioran. Conștiința ca fatalitate,* Ed. Recif, Cluj-Napoca, 1994, p.19,21
[20] Colecția memorii/jurnale/convorbiri, Jean-François Duval (*Sînt un marginal metafizic)*, *Convorbiri cu Cioran,* Ed. Humanitas, București, 2004, p. 38-39

4. Propagandistul adevărului

Se poate considera Emil Cioran un *patriot neînțeles*? Desigur, această întrebare presupune o abordare destul de dificilă, fiindcă cuvintele pe care le va pronunța sau le va scrie nu îl prezintă întotdeauna într-o lumină favorabilă. Un cititor care îl abordează fragmentar sau superficial ar putea ajunge la idea chiar de *trădător al patriei,* și nu numai. Cu toate acestea, nu trebuie ignorată complexitatea gândirii sale. Așa cum, în cazul lui Tudor Arghezi, se observă o luptă permanentă împotriva lui Dumnezeu, tot astfel, pentru E. Cioran se poate identifica o *luptă* împotriva țării– un sentiment contradictoriu de *odi et amo*.

Cioran nu a fost un dezertor al patriei sale, ci mai degrabă un *visător* care dorea o transformare, o renaștere a societății românești. Ambivalența exprimării sale este dificil de descris: cum poate un om să iubească și să urască simultan, și oare aceste sentimente nu provin din aceeași rădăcină, nu e oare vorba despre un *om* rănit?

Filosoful E. Cioran nu are ca scop să convingă sau să dezvăluie un a*d*evăr universal, doar îl promovează, îi este propagandist – expunându-și gândul printr-o luciditate fermecătoare. Și ce altceva ne-ar putea *fermeca*, dacă nu cuvintele?

„Lucidul este liber de febră, delir sau nebunie; e, pentru o clipă, *normalitatea însăși*: gândirea care nu se lasă *târâtă"*[21]

În anul 1936, scriitorul publica o carte incendiară și destul de controversată: *Schimbarea la față a României,* cu speranța ca patria să se regenereze, să se purifice.

Cartea nu aparține unui nihilist așa cum i s-a mai spus scriitorului, ci unui *violent*, unui *coleric*, unde își revarsă toată pasiunea „în câteva pagini prețioase și stupide."[22] – scriitorul considerându-și textul a fiind „poate cel mai pasionat și în același timp [...] cel mai străin."[23]

În carte nu doar se vor regăsi capitole despre *caracterul* unei nații sau despre condiția minoră a culturii sale, dar și „observații, judecăți despre alte popoare (evrei, francezi, maghiari), care, scoase din context, par scandaloase pentru spirit."[24] Cartea lui poate fi interpretată ca o mărturisire a unui tânăr, care consideră că s-a născut într-o *țară marcată de ghinion.* Atunci când autorul abordează tema *rușinii de a fi român*, acesta nu dorește să denigreze, scopul primar fiind acela de a condamna letargia care caracterizează spiritul românesc din acea vreme. Expresiile cioraniene care se vor regăsi în lucrare vor provoca senzații ce stârnesc o dezaprobare deplină. Cartea trebuie abordată cu distanță emoțională și cu o oarecare *luciditate* – fără a-l condamna și nici a-l menaja, urmărind aceste condiții se poate purcede la o lectură ca oricare alta.

În viziunea tânărului Cioran asuprea unei *lumi noi*, populate de eroi și combatanți fanatici, nu exista loc pentru evrei. *Invazia iudaică din ultimele decenii* – , observă scriitorul, făcând referire la numeroasele comunități evreiești din Basarabia și Bucovina, integrate în România după Primul Război Mondial – *face din antisemitism o trăsătură esențială a naționalismului nostru.* Mai mult decât atât, Cioran afirma categoric „omenește nu ne putem apropia de ei, fiindcă evreul este întâi evreu și apoi om"[25] Potrivit acestuia, existența evreilor era marcată de o *separare* pregnantă față de celelalte popoare – o distanță care va genera mereu un *antagonism explicit*. Inspirându-se din teoria darwinistă, susținea că evreii descind dintr-o specie diferită de maimuțe față de noi – în consecință ar fi condamnați la o tragedie sterilă. O altă trăsătură pe care o evidențiază este lipsa unui atașament genuin față de peisajul și pământul natal – evreii, conform lui E. Cioran, nu pot fi „apropiați uman", întrucât, „ei înșuși se situează

[21] Fernando Savater, *Eseu despre Cioran,* Ed. Humanitas, București, 1998, p.33
[22] Emil Cioran, *Schimbarea la față a României,* Ed. Humanitas, București, 1990
[23] idem
[24] Eugen Simion, *Cioran o mitologie a nedesăvârșirilor, Ed.* Tracus Arte, București, 2014, p. 129
[25] https://moodle2.units.it/pluginfile.php/586049/mod_resource/content/1/Da%20Emil%20Cioran%2C%20Schimbarea%20la%20fata%20a%20Romaniei.pdf [Emil Cioran, Schimbarea la față a României, Ed. Vremea, București, p. 130] accesat la data 23.02.2025

în afara umanității”[26] aici, referindu-se mai exact la *problema iudaismului* „rasa aceasta [...] a dat exemple unice, inadmisibile de iubire. Cine cunoaște viața unora din rabinii nu se poate să nu se cutremure în fața unor exemple de iubire, care sfidează legile vieții [...] și care lasă adesea creștinismul la urmă.”[27] Din această perspectivă, vorbește despre *misterul naturii iudaice, ce face ca problema evreiască* să fie insolubilă. Sau mai bine spus: „Evreii sunt singurul popor, care nu se simte legat de peisaj”[28]. În ochii săi, nomadismul evreilor îi transformă în ființe străine sensibilității cosmice, considerând chiar că „țiganii sunt infinit mai aproape de natură decât de evreii”[29]. În cele din urmă, concluzionează cu o sentință dură „dacă aș fi evreu, m-aș sinucide pe loc”[30]. Cuvinte extrem de dure și uluitoare – se înțelege motivul pentru care Cioran, după ce a devenit celebrul maestru al *aforismului nihilist* în Parisul anilor ’50, a încercând să ascundă aceste pagini scrise în limba română, împiedicând traducerea lor în franceză. Ulterior, când aceste scrieri au fost redescoperite, le-a dezavuat, prezentându-le ca păcate ale tinereții, ca niște excese ale unei minți delirante și imature. În eseul din anii ’50 intitulat *Țara mea. Mon Pays*, el a descris acea carte drept „imnul unui asasin [...] teoria strigată a unui patriot fără patrie”.[31] Aproape în încercarea de a se revanșa pentru pozițiile radicale ale tinereții, Cioran va scrie un veritabil elogiu al iudaismului în *Un popor de singuratici,* text inclus în capodopera sa din 1956 *Ispita de a exista* – aici regăsim un Cioran mai înțelept, cu totul opusul a celui care a scris *Schimbarea la față a României*: „A fi om e o dramă; a fi evreu este una în plus. De aceea evreul are privilegiul de a trăi *de două ori* condiția umană. Conștient de singularitatea sa, o are-n minte neîncetat și niciodată nu uită de sine.”[32]

Viața acestui scriitor genial, care a transformat *nihilismul* într-o formă de artă literară, poate fi împărțită în două etape distincte.

Prima etapă, marcată de o fascinație copleșitoare pentru cultura germană, cuprinde între deceniul anilor 1930. Aceasta reprezintă un fel de *Strum und Drang* existențial, în care Germania hitleriană îi apare o bază puternică pentru viziunea și ideologia lui și anume un *patriotism exacerbat*. A doua etapă, începând cu 1943, scriitorul pornește către o distanțiere treptată de această lume, care declanșase un război planetar și, se îndreaptă spre o formă de mântuială. Exilat în Franța, Cioran îmbrățișează idealuri precum dezrădăcinarea, cosmopolitismul, deziluzia și scepticismul – această țară găzduindu-l până în ultimele clipe ale vieții sale.

În concluzie, E. Cioran rămâne un gânditor ironic, atât de ironic încât devine, uneori, blasfemic ca și atunci când a abreviat numele lui Dumnezeu – filosof ce îmbină ironia și tragismul, distingându-se, mai ales, prin libertate. Liber în felul său de a scrie, îndrăzneț, provocator, antiacademic, dar și liber în felul său de a trăi, sfidând convențiile din acea vreme.

[26] Idem
[27] Idem
[28] idem
[29] idem
[30] idem
[31] Emil Cioran, *Țara mea. Mon Pays*, Ed. Humanitas, București, 1996, p.54
[32] Emil Cioran, *Ispita de a exista,* Ed. Humanitas, București, 1990, p. 55

BIBLIOGRAPHY

1. Academia Română, *Dicționarul central al literaturii române. C/D,* Ed. Univers Enciclopedic, București, 2004
2. Blaga, Lucian, *Izvoade: eseuri, conferințe, articole,* Ed. Minerva, București, 1972
3. Buta, Mircea Gelu, Buta, Liliana, *Emil Cioran, psihanaliza adolescenței,* Ed. DACIA, Cluj-Napoca, 2001
4. Cioran, Emil *Țara mea. Mon Pays*, Ed. Humanitas, București, 1996
5. Cioran, Emil, *Ispita de a exista*, Ed. Humanitas, București, 1990
6. Cioran, Emil, *Caiete III,* Ed. Humanitas, București, 1999
7. Cioran, Emil, *Schimbarea la față a României,* Ed. Humanitas, București, 1990
8. Colecția memorii/jurnale/convorbiri, Jean-François Duval (*Sînt un marginal metafizic), Convorbiri cu Cioran,* Ed. Humanitas, București, 2004
9. Derrida, Jacques, *Despre ospitalitate. De vorbă cu Anne Dofourmantelle*, Ed. POLIROM, Iași, 1999
10. Liiceanu, Gabriel, *Itinerariile unei vieți: E. M. Cioran. Apocalipsa după Cioran,* Ed. Humanitas, București, 1995
11. Rădulescu, Carmen-Ligia, *Emil Cioran. Conştiința ca fatalitate,* Ed. Recif, Cluj-Napoca, 1994
12. Reschika, Richard, *Introducere în opera lui Cioran*, Ed. Saeculum I.O., București, 1998
13. Savater, Fernando, *Eseu despre Cioran,* Ed. Humanitas, București, 1998
14. Simion, Eugen, *Cioran o mitologie a nedesăvârșirilor, Ed.* Tracus Arte, București, 2014
15. Zaciu, Mircea, Papahagi, Marian, Aurel Sasu, *Dicționarul scriitorilor români, A/C,* Ed. Fundației Culturale Române, București, 1995
16. https://moodle2.units.it/pluginfile.php/586049/mod_resource/content/1/Da%20Emil%20Cioran%2C%20Schimbarea%20la%20fata%20a%20Romaniei.pdf
17. https://www.dizionario-latino.com/dizionario-italiano-latino.php?lemma=ESULE100

ECOCRITICAL TROPES IN HERMAN MELVILLE'S MOBY DICK OR THE WHALE

Dimitrie-Andrei Borcan
PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: Herman Melville's "Moby Dick or The Whale" has been analysed by us through the ecocritical lens of a number of Greg Garrard's tropes of „Ecocriticism" (2004, 2023) ("Apocalypse," "Wilderness,""Animals," "the Earth," "Indigeneity"), together with other ecocritical concepts: "cornucopia, "ecophilia," "ecocentrism", "anthropocentrism," "anthropomorphism", "zoomorphism," "speciesism," "racism," "reversed racism,", "ethnocentrism," Simon Estok's "ecophobia", Stacy Alaimo's "transcorporeality," Serenella Iovino's "porosity", Timothy Morton's "hyperobjects", Gregory Bateson's "homeostasis", "double bind" and "schismogenesis," as well as Gilles Deleuze and Felix Guattari's "rhizomes" and Michel Foucault's "heterotopia." The plot of this vast novel, as well as the characters' analysis has been found to contain ecocritical concepts. The same can be stated about the numerous quotations contained in this study. All the themes of the novel can be read ecocritically, e.g. "the limits of knowledge"; "the deceptiveness of fate"; "the exploitation". All the motifs of the novel, including "whiteness"; "surfaces and depths," are interpretable through the ecocritical lens. All the symbols in the novel can be interpreted ecocritically, e.g. "the Pequod "; "Moby Dick"; "Queequeg's coffin"; "foreshadowing". Thus, Melville appears to have been a possible fore-runner of the ecocritical writers in his outlook of natural, social, political issues.

Key words: ecocriticism, tropes, whaling, animals, cornucopia

Ecocriticism, Greg Garrard's volume of 2023 explores the ecocritical tropes, including: "Wilderness," "Apocalypse," "Animals," Indigeneity," "the Earth." The previous editions of the volume also included the "Dwelling" trope. All the tropes listed above clearly appear in an analysis of Herman Melville's *Moby Dick or The Whale* (1851).

The structure of this huge and complex novel, written as the memoirs and notes of the narrator, introducing himself in the first sentence of the book by the famous phrase "Call me Ishmael" (Ch. 1), consists of the story of the chase of a sperm whale (illustrating the "Animals" trope). It expresses the obsession of revenge and foretells doom of the ship, captain and crew as the result of the battle with the whale (illustrating the "Apocalypse" trope). The story is interrupted by chapters dealing with "cetology" (the study of whales, illustrating the "Animals" trope), references to whales in world's history (illustrating the "Earth" trope), various pieces of literature and art (illustrating the "Dwelling" trope), demonstrating Ishmael - the narrator's extensive culture. Among lots of instances of the "Animals" trope, in "Etymology" and "Extracts", at the start of the book, before the chapters forming the plot, as well as in Ch. 32 "Cetology," Ishmael deals with "the science of whales," attempting to classify them. "The uncertain, unsettled condition of this science of cetology is in the very vestibule attested by the fact, that in some quarters it still remains a moot point whether a whale be a fish."(Ch 32) (illustrating the "Animals trope") Cetology is Timothy Morton's "hyperobject," featuring inter-objectivity, temporal undulation, non-locality and it often appears in the novel.

Other ecocritical concepts, such as "Cornucopia," are also present in the novel. Thus, as "cornucopia" instances, fishing, and especially whaling are reminded by everything at the Spouter Inn (full of expressions of the "Dwelling" trope), there is a painting of a whale attacking a ship, the innkeeper's wife has a necklace of fish vertebrae, on a wall there is a collection of clubs and spears. At breakfast, Queequeg uses a harpoon to serve meat. An old

topmast above the inn looks ominously like gallows. Everything in cornucopian Nantucket is influenced by the sea: the milk tastes like fish, the supper is a chowder. In Chapter 3, "Nantucket", Ishmael remarks that a Nantucketers are the owners of the seas, their "empire" meaning two-thirds of the globe, and thus, being larger than any other empire (Ch. 3), a clear expression of Nantucket whalers' cornucopia, expanding in Gilles Deleuze and Felix Guattari's "rhizomes" on all the oceans and involving several states and nations. Thus, whaling becomes Morton's hyperobject, too. In Ch. 24 Ishmael argues that whaling is heroic, economically important, and has brought about geographical knowledge. He mentions a constellation named "Cetus" (i.e. the Whale), and in Ch. 25 he adds that whale oil is used for anointing of kings in their coronation (the "Earth" trope).

In Ch.33, Ishmael analyses the whaling industry and whaling navigation. An educated man placed among the uneducated crew, good at every science and art, and committed to none, he appears to be more plausible as a means of narrating than as a clearcut character. In Ch. 41, Ishmael compares the legend of Moby Dick to his experience. He says that sperm whale attacks have increased recently and that sailors regard these attacks as caused by an intelligent or supernatural origin, that Moby Dick is said to be ubiquitous, arising in many at the same time and that he is immortal. Such legends are rooted in fear and superstitions (thus, proving the ecocentrism of the popular beliefs) "One of the wild suggestions referred to, as a last coming to be linked with the White Whale in the minds of the superstitiously inclined, was the unearthly conceit that Moby Dick was ubiquitous; that he had actually been encountered in opposite latitudes at one and the same instant of time." (Ch 41). Moby Dick has an "intelligent malignity" (Ch.41). Ahab's schismogenic obsession projects all his beliefs about the existence of evil in nature on the White Whale, in Simon Estok's "ecophobia". Though Ishmael objects to this absurd idea, his comment that different cultures believe in wicked forces in the natural world means that Ahab's belief in an intelligent evil existing in natural creation is not wrong; what Ishmael finds out are cases of ecophobia. Moby Dick is the most powerful example of Morton's hyperobject in this book. His presence has non-locality, temporal undulation, interobjectivity. In Ch. 42 "The Whiteness of the Whale", Ishmael confesses that what he fears most about Moby Dick is the whiteness, not as an expression not of purity, but of blankness, meaninglessness, mystery. Although white is generally used as a symbol of racial superiority, it multiplies the terror if it describes a "terrible" animal, like a shark or a polar bear. "It was the whiteness of the whale that above all things appalled me." (Ch. 42) In the racial era of American politics in which the Melville lived, however, this commentary leads the reader to think that Ahab is hunting whiteness itself, expressing "reversed racism".

Ishmael attempts a lot of approaches to describe whales, but none proves adequate, as, similarly, the bulk of a whale, like the bulk of an iceberg, is hidden from view. If regarded through the green lens, a whale mirrors its habitat. Speaking of surfaces and depths, humans can notice only the surface of the oceans, while their depths are not approachable of them, refuse access to human intelligence. Even when Ishmael can examine a whole dead whale, he cannot work out which part, the skin, the skeleton or the head, offers the insight of the animal; he cannot reach the essence of the animal. This dilemma can be read as a metaphor for the human relationship with God, who is unknowable. Moby Dick is not exactly a character, but rather an impersonal force, God seen as Fate, an inscrutable presence that humans cannot understand or oppose but only avoid.

In Ch. 57 Ishmael considers whales in various representations: paintings; wood; iron; stone; geography; astronomy. The chapters describing different depictions of whales, such as Chapters 55, 68, 79, and 85, belonging to cetology and, thus, to the "Animals" trope, enable Ishmael to offer incomplete or incorrect data, which Melville does on purpose, to show that human knowledge has its limits, expressing lack of anthropocentrism, ecocentrism and scepticism. Contrasting the land and the sea, he sees the sea as continuous risk while land,

mirroring the human soul, is an island of "peace and joy" surrounded by "horrors". (Ch. 58), ecophilic Ishmael presents the whale as an ideal model for humans. He expresses his admiration for the whale's blubber, which insulates the animal from the frosty environment, "Oh, man! admire and model thyself after the whale!" (Ch 58), a clear expression of ecophilia and ecocentrism. However, nature has plenty of cases of cruelty that Ishmael objectively discovers. In Ch. 51, Ishmael describes a dying whale by anthropomorphizing his suffering, thus, a whale's revenge is natural: nature can be as cruel as humans (Ch. 81) Thus, Ishmael sometimes expresses misanthropy.

In Ch. 44: "The Chart," Ahab's attempts to locate Moby Dick by predicting where the whale is by tracing ocean streams that the whale follows in search of food. He is certain that Moby Dick shows up at a certain place at the same time every year, in a circuit structured like a Deleuze and Guattari's "rhizome." He tries hard but does not succeed in understanding the whale's mind, this being another instance of the "Animals" trope. In Ch. 46 Ahab, aware of having to use the men of the crew as his tools, is afraid of "usurpation," as he has changed the purpose of this expedition from what was initially meant to be. He fears that the officers will take his command of the ship if he does not manage to lie to them cleverly. Therefore, he has to regain their confidence by pursuing all sperm whales on the way. This is an expression of cornucopia regarding both the crew and the captain).

In Ch. 48, "The First Lowering" is not successful. Sinister Fedallah and his boat crew appear. A Far-East whaler, he is close to Ahab and foretells both his and the captain's deaths very exactly, but in an oracle manner that leaves the captain the chance to be optimistic about this voyage, as he understands that he will not die at sea, but on land, by rope (i.e. by hanging) This premonition of deaths is part of the "Apocalypse" trope. In Ch. 50, Ahab secretly decides to have his own boat and harpoon, which is not a common practice with whaling captains. In Ch. 51 Fedallah thinks he sees a whale at night from the mast-head. Every successive night, others see the same ghostly whale. Ishmael thinks this is Moby Dick, a "hyperobject" guiding them towards the ship's destruction. After such a terrible adventure, Ishmael considers that death could come to him at any time in whaling, so he decides to write his will and thinks that survival is a gift from Fate (Ch. 49). Speaking of death at sea, another element of the "Apocalypse" trope, in Ch. 23, Melville states that such death is preferable to a long boring life on land. His ecophilia clearly aims at the seafaring.

In Ch. 35, catching sight of whales is the man on the mast-head's job. In Ch 36, Ahab presents a Spanish gold doubloon (a symbol of cornucopian value), promising: "Whosoever of ye raises me a white-headed whale with a wrinkled brow and a crooked jaw . . . he shall have this gold ounce, my boys!" In "porosity", men shout they will hunt with Ahab, but Starbuck, the first mate, protests that he "came here to hunt whales, not [his] commander's vengeance." (Ch. 36), resisting porosity. Expressing his "ecophobia" in Simon Estok's (the "Animals" trope) and monomaniacal thirst of revenge, Ahab then makes them take the iron off of the harpoons to use as drinking goblets and proclaims, "God hunt us all, if we do not hunt Moby Dick to his death!" (an instance of the "Apocalypse" trope). In Ch. 37 Ahab has a soliloquy in which he defines himself both as a "prophet" and a "fulfiller" of Moby Dick's fate, "madness maddened" and he states that the whale cannot avoid destiny: "The path to my fixed purpose is laid with iron rails, whereon my soul is grooved to run" (Ch 37). His ecophobia, monomania, criminal obsession, schismogenesis are the expression of the "Apocalypse" trope. Readers are confronted with the question whether God is the malevolent agency against which Ahab seeks to strike out. Critics have noticed that Ahab sounds like a Shakespearean mixture of Richard III, Macbeth and Iago. In "transcorporeality", he tries to cross the limits of human beings imposed by morality and religion, he is theatrical in order to manipulate his "porous" crew.

The "Dwelling" trope acquires various forms echoing one another in the book. Queequeg is tattooed with strange designs. He is introduced in Ch. 3 as a symbol of "the other",

challenging the ethnocentric worldview of Melville's contemporaries. Queequeg and Ishmael's friendship forms a microcosm, a symbiotic microbiome The quilt covering him and Ishmael is a composition of similarly weird designs. The whale's skin, as seen by Ishmael, seems to be a huge tattoo of strange designs. When ordering a coffin for his death, Queequeg writes on it the mysterious story contained in his hieroglyphic tattoos. Ishmael is also tattooed. Ishmael challenges the reader to decipher the "hieroglyphics" of the sperm whale's brow. The tattoo symbols used by Melville achieve the equivalence of the humans of different races, the animal species and the material world of the human dwelling, in Stacy Alaimo's "transcorporeality" and Serenella Iovino's "porosity".

Queequeg has composite features of African, Polynesian, Islamic, Christian, and Native American cultures. He is a native of a Pacific island called Kokovoko, which is "not down on any map; true places never are." (Ch. 12). His native island is an instance of Michel Foucault's "heterotopia" (or "other place") The king's son, he desired to leave the island to see the world and, he claims, to learn about Christianity. His interest in the other's religion shows lack of racism, love for all human races and their cultures. He has become a skilled harpooner. Although Queequeg would be a rightful king, he can never go back, because his interaction with Christianity has made him unfit for his homeland's "pure and undefiled throne." (the "Indigeneity" trope and heterotopia) For Queequeg, Ishmael says, "that barbed iron [Queequeg's harpoon] was in lieu of a sceptre now." (Ch. 12)

There are a lot of coincidences, creating symmetry in the novel: at the beginning, the innkeeper's name is Coffin. At the end, Ishmael is saved by floating on Queequeg's coffin (a sort of protective womb to him). Thus, coffins become a porous motif for the novel. Queequeg had parental love for orphaned Ishmael, he acts throughout the novel as a guardian angel to Ishmael and to other men in the crew. When the ferry loses control and a man falls in the ocean, Queequeg immediately dives after him and saves his life. He also saves Tashtego, who has fallen in the whale head full of fat and has sunk into the ocean with it. He is "the noble savage." When speaking of religion, Ishmael expresses the ridicule and the uselessness of it for whaling. In Ch. 17 Queequeg sits motionless and mute in meditation for a whole day for his Ramadan. When, in Ch. 18, someone tries to convert Queequeg to Christianity, he is talked out of it: "Pious harpooneers never make good voyagers - it takes the shark out of 'em; no harpooneer is worth a straw who ain't pretty sharkish." (Ch. 18). At sea, religion is unsuitable, it mellows men.This quotation is an expression of the "Indigeneity" trope.

The novel expresses the generosity of true friendship: Queequeg shares everything he owns in halves with Ishmael from the first night of their friendship. He is motherly to Ishmael. Queequeg becomes a kind of sacrificial figure in the story. Although they are of different races, the cannibal seems to have a better knowledge of the white race than Ishmael. They are true blood-brothers, they "marry" to each other by sharing a peace pipe of tobacco. Ishmael prefers to sleep with a sober cannibal rather than with a drunken white. (Ch. 10) Ishmael's comments about Queequeg are meant to shock Melville's contemporaries. Ishmael's total approval of the savage's idolatry is such an instance. Although he admits he is a Presbyterian, Ishmael insists on the unity of all religions and the brotherhood of all men, in anti-racism, countering ethnocentrism.

When describing Starbuck, a modest whaler, Melville expresses his democratic and ecocritical love for those who worship nature in ecophilia. (Ch. 26) In Ch. 27 Melville introduces the rest of the crew. Stubb, the second-mate is cool under pressure and has "impious good humour." The third mate, Flask, is confrontational, with no reverence for the whale. Each mate commands one small harpoon boat sent out after whales, and each one has a "squire," (a harpooner) Queequeg is Starbuck's harpooner; Tashtego, "an unmixed Indian" is Stubb's harpooner. Like Queequeg, Tashtego, an Amerindian, embodies certain characteristics of the "noble savage"; and Daggoo, "a gigantic, coal-black negro-savage" from Africa with imperial

attitude, is Flask's harpooner. The rest of the crew is also of various nationalities. However, all these are "federated along one keel" and unified by comradeship and shared danger, they are not "ethnocentric." Ishmael also mentions Pip, a black boy steward who goes insane after being left to drift in the sea. Like Shakespeare's fools, he becomes half-idiot and half-prophet in Deleuze and Guattari's "schismogenesis". Surviving wilderness at sea requires strategies to which Melville's characters resort, such as interindividual relationships. His crews are 'worlds of men', living on Foucault's "heterotopias par excellence" - ships. A master of the fiction on friendship, Melville wrote about mentorship, quasi-brotherhood, devotion. Living together in isolation in the heterotopia of the ship, the crew is an autonomous biome, on a planet in miniature. The single sailors' real substitute for family is the crew and their only home is the ship, in an exclusively male world. They illustrate the "Indigeneity" trope. Fulfilling the sailing routine is an effective spiritual medicine: it both disciplines a human, it keeps his mind busy with surface truths and it integrates him in the great rhythms of the sea wilderness, it grows biophilia. There is equity in task sharing, the crew is connected by solidarity and commitment. The descriptions of the members of the crew, all of different races, nationalities and religions, with their peculiarities, are illustrations of the "Indigeneity" trope. The multiethnic composition of the crew stands in contrast to Ahab's authoritarian nature. Ahab co-opts the free spirit of the diverse crew and turns it into commitment, Melville calls attention to the threat that a single perspective poses to a wider, range of world views.

From Ch. 52 onwards, there follows a series of encounters with other whaling ships, all captains being questioned by Ahab about the White Whale, and each bringing him closer to the aim of his chase: the *Albatross,* the *Jeroboam,* the *Virgin,* the *Rosebud,* the *Samuel Enderby,* the *Bachelor,* the *Rachel,* the *Delight*. In Ch 53, "The Gam" is defined as "[a] social meeting of two (or more) whale-ships, generally on a cruising-ground; when, after exchanging hails, they exchange visits by boats' crews: the two captains remaining, for the time, on board of one ship, and the two chief mates on the other." Ahab allows gams only with ships which have information about Moby Dick. The "gam" in this chapter is the first in a series of encounters with other ships, which uncover Ahab's obsession, since other captains have encountered Moby Dick without reacting so irrationally. Gams are part of the normal order of the seafaring, and Ahab's unwillingness to participate in them telltales his weirdness. Gams build a more comprehensive picture of the sailors' community of the crew as a biome: stories are exchanged and the social codes of the sailors are displayed. Sailing, like whaling is a hyperobjects which exists between ports organized in a rhizome.

In Ch. 66, "The Sharks' Attack", the sharks devour a dead whale's carcass, mounting on the ship. In Ch. 88, While the *Pequod* chases whales, some pirates are chasing her, which means that nature life is repeated on a hierarchical scale, and Moby Dick's story can be placed in a larger scale of the natural universe. There is an interchangeability of parts and an equivalence which anthropomorphizes the animal or turns the human into the animal in zoomorphism. Especially in Ch. 88, Ishmael gives the whale a range of human qualities. This anthropomorphizing (giving human attributes to nonhuman entities) suggests that hunting whales is exploitative and even murderous cornucopia. Critics suggest that the novel can thus be read as criticism to forms of exploitation by white men, like slavery or colonialism.

Melville delays Ahab's appearance for 29 chapters of his novel. At first he is only a name, then a sailor's story, then a brooding presence, shut up in his cabin. The Pequod's shareholders are hoping for a great profit in cornucopia, but Ahab is only interested in a single whale among the multitudes: Moby Dick, in ecophobic revenge. Ahab does not turn up until Ch. 29 "Enter Ahab". He seems to be troubled, however, he maintains the crew's obedience, which is crucial for onboard dictatorial discipline and the chain of command, and captains are allowed and even expected to be tyrants. The events seem a fulfilment of Ahab's destiny and the natural consequence of his megalomania and schismogenesis as an instance of the

"Apocalypse" trope. Ahab has fixed all his hatred on the White Whale. Throughout the novel, Ahab is the expression of "ecophobia": he has a revenge obsession. In the long months following his first encounter with Moby Dick, Ahab's "torn body and gashed soul bled into one another" and "made him mad" (Ch. 16). "All that most maddens and torments," Ishmael says, "all that stirs up the lees of things; all truth with malice in it; all that cracks the sinews and cakes the brain; all the subtle demonisms of life and thought; all evil, to crazy Ahab, were visibly personified and made practically assailable in Moby Dick" (Ch 16). In Ch 16, there are premonitory signs: the ship itself is a symbol of death. It is named after a tribe of Indians killed by the white, it has a cover of whale bones and teeth and is dark painted. The *Pequod* ship has "an old- fashioned claw-footed look about her" and is "apparelled like any barbaric Ethiopian emperor, his neck heavy with pendants of polished ivory", a "cannibal of a craft," being bejewelled with whale parts (Ch. 16). It is obvious that the ship's look announces the captain's portrait, foretelling captain Ahab's whale bone prosthetic. Ishmael hears that the ship's captain is a mysterious man, Ahab, named so after an evil biblical king. Thus, the ship's aspect and the captain's name announce the latter long before he appears. Just after signing the contract for Ahab, Ishmael and Queequeg meet a scarred man named Elijah, a "prophet", who tells them about the danger of sailing on Ahab's ship. He refers to some frightening stories involving Ahab, but the two people neglect the man's warnings (Ch 19: "The Prophet"). Elijah has the name of the Old Testament prophet who foretold misfortune to king Ahab, and he tells Ishmael and Queequeg that the *Pequod* will perish, as a premonition, another element of the "Apocalypse" trope. Elijah refers to incidents of bad judgement and thoughtless risk from Ahab, illustrating Gregory Bateson's "schismogenesis" and Deleuze and Guattari's "schizophrenia". However, "desperate, moody, and savage," Ahab provokes "a strange awe" to Ishmael (Ch 19) who has a "double bind" to him. The biblical king who drew God's anger for worshiping idols, Ahab is ominous from the start. In Chapters 8 and 9, Father Mapple, a former whaleman and currently a preacher, delivers a sermon on Jonah and the whale in which he uses the Bible to address the whalemen. An experienced former whaler, he is a human whose trials have led to God rather than to revenge. On a "Merry Christmas" day, the Pequod "plunge[s] like fate into the lone Atlantic." (Ch. 22) As a premonition, is it not a sin to start a killing expedition for chasing a whale on a holy day?

Ahab manipulates the "porous" crew into accepting that the hunt for Moby Dick is their "Fate." Fatalism is a comfort to them, against their fears, since they believe that what happens to them has been pre-determined. However, the crew look for signs of their fate in Alaimo's "transcorporeality". The phantom spout, the fish that turn away from the *Pequod* to follow the *Albatross* foreshadow a catastrophic end to the *Pequod'*s quest. For Ishmael, acknowledging these signs in the extraordinary dangers of whaling brings a sense of relief. Ishmael' s belief in a predetermined Fate makes him enjoy the present, and consider each new day a godly gift. Unlike the crew, Ahab determines his destiny actively. Moby Dick does not chase Ahab, but Ahab does chase Moby Dick. For Ahab, fate is the result of deliberate actions. The villain in Melville's *Moby-Dick* is not the White Whale, but the man that wants to kill him in ecophobia. Ahab's "larger, darker, deeper part remains unhinted" (Ch 29). The reader is that he never sleeps. He has a scar, a "slender rod-like mark, lividly whitish", running from head to toe. None of the crew knows where he got it, but they all know how he lost his leg. In the Pacific, a year before, Ahab was surrounded by "the chips of chewed boats, and the sinking limbs of torn comrades" (Ch. 29). Moby Dick took Ahab's leg, "as a mower a blade of grass in the field", and now the captain uses a peg leg carved from whale bone. This is the reason reasons for his monomania. Ahab's hatred is toxic, modifying his outlook of the world, which he describes, nihilistically, as a void. Yet his charisma enables him communicate his hatred for the animal to an entire crew, even to the educated and ecophilic Ishmael, as if his hatred is transcorporeal, and makes the members of the crew porous to his message. In Ch. 36, Ishmael admits that "my

shouts had gone up with the rest; my oath had been welded with theirs; and stronger I shouted, and more did I hammer and clinch my oath, because of the dread in my soul. A wild, mystical, sympathetic feeling was in me; Ahab's quenchless feud seemed mine." (Ch. 36) This is an instance of transcorporeality and porosity. Ahab is so dangerous because he can make reasonable people join unreason. Towards the end, all the Pequod's mates become robots controlled by this dictator: "Like machines, they dumbly moved about the deck, ever conscious that the old man's despot eye was on them." (Ch. 100) He precludes the dictators of the twentieth century, which leads him to see only two opposite realities to miss the multiplicity of realities Speciesism is condemned as the same sort of bigotry as racism. A critic of speciesism, Ishmael thinks that giving human beings greater rights than non-human (animals) is as arbitrary and morally wrong, as giving white people greater rights than people of other races, so he equates speciesism with racism. Many other members of the crew think the same, contrasting Ahab's speciesistic (and thus, racist) thought.

As the book comes closer to its end, more and more doubt is expressed in his soliloquies. In Ch. 132 Starbuck has a last try to dissuade him from chasing the White Whale. But Ahab isn't listening, he wonders if he has any control over his own mind. "Is Ahab, Ahab?... Is it I, God, or who, that lifts this arm?" (Ch. 132) In this final schismogenesis stage he almost reaches redemption, he has moments when his thought is dual, uncertain. But he does not admit responsibility for his actions by invoking fate that drives him: therefore, he will not turn the ship back. This Fate is equalled to ecophobia in his monomania. He remains the Ahab of the night described in Ch. 119 when he waves a burning harpoon above his crew, on a night of storm. Ahab does not "discover his love for his fellow wretches. On the contrary, this night Ahab uncovers his whole hate," ecophobia, hatred for the natural universe. He baptises his new harpoon not "in the name of the father, but in the name of the devil" (Ch. 113). Never abandoning his ecophobia, this captain takes the ship down with him.

The last three chapters of the novel, Ch 133, Ch. 134, Ch. 135, describe the three-day struggle of the *Pequod* crew against Moby Dick, the most dramatic part of the whole book, ending with the sinking of the ship and of all the harpoon boats in a vortex created by the diving whale, which is, however, seriously wounded by Ahab, but draws him down with the rope of his harpoon, as prophesied by Fedallah. Ch. 132 contains an alternative path, but Ahab's confidence in his individual revenge dooms him. Ahab suffers from a single fatal flaw. Starbuck begs him to give up fighting Moby Dick, but he considers himself to be "Fates' lieutenant," (Ch. 132) provokes the whale to a final duel in the name of hell: "Towards thee I roll, thou all-destroying but unconquering whale; to the last I grapple with thee; from hell's heart I stab at thee." (Ch. 135) In this "Apocalypse," we watch the victory of the "Animal," and the death of all the humans but one. The only one who is saved is Ishmael, because he is in the external part of the vortex, and he finds Queequeg's coffin to use it as a life buoy of the ship, and floats on it, to be saved the next day by the *Rachel's* crew. His friend's death ironically helps him to survive. Ahab and his crew try hard to defeat Moby Dick, which is the symbol of uncertainty, elusive meaning. Ahab drowns tangled in the harpoon's rope, and Moby Dick escapes alive. Thus, the indefinable resists the monomaniac thought. Unlike the captain, Ishmael remains uncertain of reality, his survival suggesting that his more flexible outlook on nature and life is, in fact, the best.

In Ch. 100 "Leg and Arm: The *Pequod*, of Nantucket, Meets the *Samuel Enderby*, of London," the ship meets another whaling ship the *Samuel Enderby*, of London, with a merry captain, Boomer, and a similarly merry crew. The British are new in the whaling industry, while the American Nantucketers have a very long experience in the field. Talks among the British and the Americans express the same cornucopia that they share. Boomer has lost an arm, amputated because it had become gangrenous after a wound in an encounter with Moby Dick. He is a foil for Ahab, he has Gregory Bateson's "homeostasis." Unlike Ahab, captain

Boomer does not have ecophobia towards the whale, and he does not seek revenge, but he enjoys nature and sailing in ecophilia. His crew mirror him in transcorporeality, they do not want to follow a nonsensical chase for an immense animal. When Ahab insists in their talk on obtaining information on the whereabouts of Moby Dick, captain Boomer thinks Ahab is crazy. Boomer would not try to fight the great whale, the nature, a second time.
Starbuck, the first mate, has a similar idea of Ahab and attitude towards him, and repeatedly tries to convince him to abandon an irrational and doomed plan of battling against the White Whale, seen as mighty nature. He has no ecophobia, and he loves his men and his ship. Convinced that Ahab is insane and dangerous for the ship's survival, he decides to kill him if he cannot talk him out of desisting his fatal plan. Starbuck's crime would be a justified murder, for the sake of the crew and the ship.

The Ishmael narrating the book has come to the conclusion of Boomer and Starbuck, opposite to Ahab's obsessional outlook. Life has taught him that humans cannot achieve happiness by pursuing abstract goals, that they should seek for concrete goals: social pleasures, the beauty of nature in biophilia, illustrating Bateson's "homeostasis". With this outlook, Ishmael realizes that the pleasure of working with the crew is real and perfect happiness (Ch. 101). Melville convinces his readers not to see certainty as a virtue, but to prefer ambiguity. The whale and his chase express the theme of inscrutability, unknowability, uncertainty, the impossibility to define things and beings of an inherently undefinable world, an undefinable hyperobject. Melville uses the central plot as a means to explore the racial, gender and political issues of the time. He contrasts politically Ahab's dictatorship with the crew's democracy, he discusses whiteness as a racial interpretation, he discusses Ahab's wounded masculinity through the gender lens: his victim complex becomes extreme in Ch. 106 when his whale bone leg, a symbol of his loss, breaks, piercing his groin. He focuses on the relationship between whiteness and power, on the multiplicity of meanings contained in the concept of whiteness. Ahab (having a Mulatto, Arabian, or an Israelite name and portrait) chases whiteness itself, adding a racial meaning to the story, he is monomaniacal, with a single interpretation of reality, whereas Ishmael thinks that everything in nature or culture has multiple interpretations.

All the themes of the novel can be read ecocritically: "*The limits of knowledge*" means the ecocentric conviction of not attaining total knowledge, and opposes anthropocentrism; "*the deceptiveness of fate*" is in close connection with the previous theme, meaning that the ambiguous and unpredictable destiny in the natural world also applies to the human destinies or to God seen as Fate or the Laws of Nature; "*the exploitation*" or exploitative nature of whaling is a repetitive discussion of cornucopia. All the motifs of the novel, including "*whiteness*", "*surfaces and depths"* are interpretable through ecocritical lenses. All the symbols in the novel can be interpreted ecocritically. "The *Pequod"* stands apocalyptically for doom, failure and death; "*Moby Dick"* as a hyperobject symbolizes the human's inability to understand the natural world, or God; "*Queequeg's coffin*" symbolizes both death and survival; "*Foreshadowing*" is extensive and unavoidable: everything from the *Pequod's* ornaments to the itineraries of schools of fish to the appearance of a giant squid before the appearance of the giant whale is transcorporeally and porously read as an omen of the final catastrophic encounter with Moby Dick.

Thus, this analysis through the green lens has revealed that Herman Melville appears to have been a fore-runner of the ecocritical writers in his outlook of natural, social and political issues.

BIBLIOGRAPHY

1. Melville, Herman. (1851) *Moby Dick or The Whale*. Thornton: Alma Books, UK. 2011
2. Alaimo, Stacy. *Bodily Natures: Science, Environment and the Material Self*. Bloomington: Indiana University Press, 2011
3. Bateson, Gregory. *Mind and Nature.* New Jersey University Press 1979.
4. Bender, Bert. *Sea Brothers: The Tradition of American Sea Fiction from "Moby-Dick" to the Present.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1998.
5. Bloom, Harold, ed. *Herman Melville's "Moby-Dick".* New York: Chelsea House, 1996.
6. Davey, M. *Herman Melville's "Moby-Dick": A Sourcebook.* New York: Routledge, 2003
7. Deleuze, Gilles and Felix Guattari. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1983.
   ----- *A Thousand Plateaus; Capitalism and Schizophrenia*. Minnesota: University of Minnesota Press, 1987
8. Estok, Simon. *Ecocriticism and Shakespeare: Reading Ecophobia*. New York: Palgrave Macmillan, 2011
9. Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences.* Oxford and New York: Routledge, 1989
10. Garrard, Greg. *Ecocriticism*, Bath Spa University: The New Critical Idiom, 2004, 2023.
11. Heimert, Alan. Moby-Dick *and American Political Symbolism.* Cambridge, Massachusetts: The Eliot House Edition, 1991
12. Iovino, Serenella and Serpil Oppermann, eds. *Material Ecocriticism*, Bloomington and Indianopolis: Indiana University Press, 2014
13. Levine, Robert S., ed. *The Cambridge Companion to Herman Melville.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998.
14. Morton, Timothy. *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World.* Minnesota: Minnesota University Press, 2013
15. Olson, Charles. *Call Me Ishmael.* Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1997.

BLAISE CENDRARS OR LITERARY REPORTING FROM AN AESTHETIC ANGLE

Anuţa Batin
PhD Student, Technical University of Cluj-Napoca,
North University Centre of Baia Mare

Abstract: In this work I have tried to highlight the contribution of Blaise Cendrars to the development of French literary reporting. The innovation consists in writing poem-report, but also in a novel-report called "The Gold". The style is that specific to literature, but I also respect some rules related to journalism. We mention that also during this period, journalism experienced a revolution in reporting, through the introduction of photography: writing being doubled by photographic originality. He adopts a sober style, with short phrases but loaded with deep lyricism.

Keywords: report, lyric report, narrator - reporter, war, gold.

Indiscutabil, dintre toţi inovatorii literaturii franceze a secolului XX, Frédéric Sauser Hall, zis Blaise Cendrars (1887-1961), este cel care până în 1925, sfidând orice normă, inaugurează un nou tip de poezie, detaşată în mod intenţionat de formele trecutului, „o poezie a simultanului în care elementele realităţii şi ale cotidianului, disociate voit, sunt recompuse arbitrar în cadrul aceluiaşi poem, aceleiaşi fraze, aceleiaşi imagini”[1]. Promovează libertatea totală a inspiraţiei[2], înlăturarea oricărei reguli şi estetici, recurgerea la insolit şi violenţă, la exotism şi fantastic, la tehnica cinematografului sau la forma reportajului. Acest fapt îl determină, pe bună dreptate, pe criticul literar Laurenţiu Ulici să afirme că: „prin cultivarea lirismului notaţiei directe, tipic jurnalistice, Cendrars este socotit azi printre pionierii reportajului liric”[3].

Ca poet a fost cunoscut prin lungul său *Poem Transiberian* (*La prose du Transsibérien et de la Petite Jehanne de France*) publicat în anul 1913 și tipărit în 60 de exemplare, din care au supravieţuit 30. Reportajul – poem relatează o călătorie imaginară, a poetului de 16 ani, cu trenul, de la Moscova până la Habrin (Mongolia), în anul 1905, în timpul războiului ruso-japonez și a revoluției ruse. Traseul este marcat pe o hartă plasată înaintea textului. Călătoria este lungă și grea, prin Rusia, cu scene de război și revoluție, frig și foame, morți și răniți. poemul- reportaj este scris la persoana I: „ Pe atunci eram încă tânăr / Abia aveam 16 ani”. Ca dimensiune, poemul este lung (446 de versuri), textul fiind însoțit de imagini paralele, iar cartea a fost ilustrată, în acuarelă, de către prietenii cubiști, care au inventat și termenul de simultaneitate. Reportajul – poem are la bază teoria cubistă, conform căreia ochiul trebuie să se miște printre elementele imaginii și cuvinte, creând o senzație de viteză și dezorientare. Cartea este cuprinsă într-un înveliș, fiind declarată prima carte simultană, care poate fi văzută în muzee și biblioteci mari din lume. Are și o dedicație: „Dedicată muzicienilor”.

Tema reportajului–poem este călătoria, care debutează la Moscova și după cum precizează însuși, autorul, la 48 de mile distanță de lalocul în care s-a născut. Orașul Moscova l-a descris în felul următor: „ Am fost la Moscova, oraș cu o mie trei clopotnițe și șapte gări […] / și cele 1003 turnuri și șapre stații / nu au fost suficiente/ pentru mine. Rusia era în plin război, pretutindeni erau ruine, inendii și moarte: „În Siberia artileria a bubuit… a fost război/

[1] Micaela Slăvescu (coord.), *Dicţionar al Literaturii Feanceze*, Bucureşti, Editura Ştiinţufică, 1972, p. 102.
[2] Gabriela Danţiş (coord.), *Scriitori străini*, Bucureşti, Editura Științifică și Enciclopedică, 1981, p. 111.
[3] Laurenţiu Ulici, *Blaise Cendrars sau viaţa ca operă*, Prefaţă la *Aurul. Minunata poveste a generalului Johann August Suter*, în românește de Mihai C. Delescu, Bucureşti, Editura Univers, 1971, p.10.

Foame rece, ciumă, holeră / și apele Amurului transportînd mii de cadaver.”. În orașul Talga, reporterul a observat foarte mulți răniți, cărora nu li se acorda nici un război: La Talga o sută de mii de răniți mureau, fără nici un ajutor”.

Știm că a fost și un romancier de succes începând cu 1920, o dată cu romanele *Aurul. Minunata poveste a generalului Johann August Suter* (*L'Or. La Merveilleuse Histoire du général Johann August Suter*, 1925), *Moravagine* (*Moravagine*, 1926), *Dan Yack* (1929) – roman în două părţi: *Confesiunile lui Dan Yack* (*Les confessions de Dan Yack*) şi *Planul Acului* (*Le Plan de l'Aiguille*), alături de cărțile sale de căpătâi din 1940, formând ceea ce numim „saga Memoriilor sale”[4]: *Omul trăznit* (*L'Homme foudroyé*, 1945), *Mâna tăiată* (*La Main coupée*, 1946), *Maltratata* (*Bourlinguer*, 1948), *Lotul Cerului* (*Le Lotissement du Ciel*, 1949), în care foloseşte aceeaşi tehnică a discontinuităţii şi a simultanului, evocând printre fulgerări de imagini-şoc destine excepţionale. În cadrul acestor opere proteiforme, care se pliază tuturor genurilor literare, este amintit mai degrabă, Cendrars romancierul și se uită faptul că ele au fost scrise în perioada în care autorul își exersa mai degrabă meseria de jurnalist decât cea de scriitor. Acest aspect îl va menţiona şi Michèle Touret în cartea sa, *Blaise Cendrars. Dorința romanului* (*Blaise Cendrars. Le Désir du roman)*. Focusându-se pe relația Cendrars – lector, pe modul în care ni se conturează Cendrares, autor și personaj al operelor sale, Touret sugerează faptul că Cendrars a fost nevoit să aleagă calea romanului (abandonând poezia) în baza unui contract cu instituții culturale, edituri, ziare, contracte tacite între aceste instanțe și public. În acest context, pentru a percepe opera lui Cendrars, trebuie să o filtrăm prin această relație tripartită: istorie – realitate – roman: „Cendrars este primul care a amestecat genurile[5], cu dedicația sa în *Rhum*, al cărui statut fluctuant al romanului / reportajului reprezintă piatra de temelie a studiului lui Touret”.

Subiectele asupra cărora Cendrars se apleacă au fost clasate sub sintagma „marele public”: afacerea Jean Galmot, lumea interlopilor francezi, prima traversare transatalntică a pachebotului Normandia în 1935, sau vizita la Paris, din 1938 a suveranului Angliei, George al VI-lea. Punctul comun al acestor reportaje îl reprezintă setea de a călători, dezrădăcinarea, exotismul, motiv pentru care, aproape toate reportajele sale au fost publicate în volum într-un timp record, la câteva luni după publicarea lor în diverse reviste. Identificăm aici similitudinea cu destinul tragic al părintelui *Comediei umane*: ambii, măcinați de probleme financiare, scriu după un program infernal, pentru a-și putea câștiga existența. Astfel se explică avalanșa reportajelor lui Cendrars: „Putem înțelege cu ușurință motivele financiare care l-au putut împinge pe autor la această ediție în volum foarte rapidă, deoarece acest sistem de publicare i-a asigurat pentru același text o dublă returnare de bani, iar mărturiile sunt unanime pentru a sublinia lipsa cronică de bani a lui Cendrars”[6]. Reportajele sale au o tematică cu adevărat literară, fiind publicate simultan, fără a respecta regulile de publicare a articolelor, doar în zilele lucrătoare. Prin urmare, textul reportajelor constituie o narațiune completă și autonomă, pe care cititorul o apreciază în ansamblu. Aceste publicații rămân orientate înspre agrement, distracție, păstrând caracteristici ale exotismului și peisajelor din diverse colțuri ale lumii. Vorbim, de altfel, despre alteritatea care fascinează, motiv pentru care: „semnătura lui Cendrars era în acea epocă un atu publicitar căutat și exploatat pe scara largă a marelui public”[7]. Figura mediatică a

[4] Bildan Gérard. *Les Histoires vraies de Blaise Cendrars: variations textuelles du journal au livre. In*: Cahiers de l'Association internationale des études francaises, 1996, n°48, p. 109.

[5] Jay Bochner, *Michèle Touret, Blaise Cendrars. Le Désir du roman (1920-1930)*, in „Études littéraires”, 31 (2), 135–140. https://doi.org/10.7202/501239ar, p. 136: „Cendrars est le premier a brouiller les cartes, avec sa dédicace de Rhum, dont le statut vacillant de roman / reportage est la clé de voûte de l'étude de Touret” (trad. noastră).

[6] Bildan Gérard, *Les Histoires vraies de Blaise Cendrars : variations textuelles du journal au livre. In*: Cahiers de l'Association internationale des études francaises, 1996, n°48, p.111: „On comprend aisément les raisons financières qui ont pu pousser l'auteur à cette édition en volume très rapide, puisque ce système de publication lui assurait pour un même texte une double rentrée d'argent, et les témoignages sont unanimes pour souligner l'impécuniosité chronique de Cendrars” (trad. noastră).

[7] *Idem*, p. 120: „La signature de Cendrars est donc à cette époque un atout publicitaire recherché et très exploité auprès du grand public” (trad. noastră).

personajului – narator – reporter, plecând mereu undeva, sau dimpotrivă, întors dintr-o lungă călătorie, care relatează la persoana I sunt jaloane ce domină întrega sa operă.

Hollywood-ul a fost conceput ca un reportaj, iar Cendrars nu ezită să împărtășească și cititorului impresiile și reflecțiile sale [8]. În acestă optică trebuie să înțelegem reflecțiile pe care le face scriitorul asupra repotajului: „Un reporter nu este un simplu vânător de imagini, el trebuie să știe să surprindă priveliștile / manifestările minții. Dacă ochiul său trebuie să fie la fel de rapid ca și obiectivul fotografului, rolul său nu este acela de a înregistra pasiv lucrurile". [9] Concluzionăm faptul că reporterul va filtra evenimentele prin intermediul memoriei, atenției, spiritului său, a ceea ce numim background cultural. Va influența transmiterea informațiilor prin modul în care va spune, va literaturiza evenimentele.

Kermode Yann susține că, dincolo de reportajul clasic, Cendrars pune în scenă Hollywood-ul, alături de autorul însuși a operei și de subiectivitatea sa, motiv pentru care el a fost descris mai degrabă prin sintagma *écrivain – voyageur* (scriitorul – călător), poet intecontinental: „Rulează despre Cendrars un zvon de călătorie și de reverie. Un miros de rucsac. Un aer de jazz "[10]. Un dor de ducă, am interpreta noi într-o notă umoristică. Cendrars este tipul însuși al scriitorului enigmatic, care nu poate fi înțeles decât prin opera sa. De exemplu, opera *Hollywood, Mecca cinematografiei* a fost scrisă în 1936. Ceea ce la început era un reportaj, sfârșește la finalul anului prin a fi reunit într-o carte publicată la editura Grasset. Trebuie să menționăm faptul că apogeul carierei sale de reporter a reprezentat-o perioada 1934 – 1936, când Cendrars colaborează cu mai multe ziare pariziene precum „Excelsior" sau „Paris – Soir". Pe lângă *Hollywood* (scris în contul ziarului Paris – Soir, al cărui redactor-șef era tânărul ziarist Pierre Lazareff, în vârstă de doar 25 de ani), a mai publicat reportaje precum: *Panorama lumii interlope, Războiul civil din Spania* sau *Transatlanticul*. Menționăm faptul că tot în această perioadă, jurnalismul cunoaște o revoluție a reportajului, prin introducerea fotografiei: scrisul fiind dublat de originalitatea fotografică.

„Atins de morbul călătoriilor"[11], scriitorul Blaise Cendrars călătoreşte nu doar în Egipt, Anglia, Rusia, China, India şi Iran, ci şi în America de Sud. Astfel, într-una din peregrinările sale în această ţară, s-a născut şi romanul –reportaj *Aurul. Minunata poveste a generalului Johann August Suter* (*L'Or. La Merveilleuse Histoire du général Johann August Suter*). Scrisă în doar şase săptămâni, cartea a apărut în primă ediţie în 1925, cunoscând cel mai mare succes dintre toate cărţile autorului, motiv pentru care a fost reeditată constant, fiind, ulterior, tradusă în peste douăzeci de limbi şi beneficiind de două transpuneri cinematografice în S.U.A şi Germania. Geneza cărţii o constituie povestea autentică a unui strămoş al prietenului scriitorului, sculptorul elveţian Auguste Suter.

Acţiunea începe în 6 mai 1834, în micul sat Rünenberg, a cărui linişte este tulburată de apariţia unui străin („era ceva foarte neobişnuit"[12]) ce îl caută pe „funcţionarul judecătoresc" al acelei vremi, numit SINDIC, pentru a-i cere un paşaport, care să-i permită să facă o lungă călătorie în străinătate, mai exact în America. Actul îi este refuzat (pe motiv că nimeni nu-l cunoştea), iar Johann August Suter îşi părăseşte soţia şi cei patru copii şi trece frontiera elveţiană. Remarcăm grija reporterului pentru detalii şi o cât mai exactă localizare spaţială: „Trecu frontiera elveţiană mai jos de Mariastein ... Se abătu spre sud, evită Delle, traversă

[8] Kermode Yann. *L'Amérique de Blaise Cendrars*: *Hollywood, la Mecque du Cinéma. In:* „Le Globe. Revue genevoise de géographie", vol. 133, 1993. p. 45: „Hollywood a été conçu comme un reportage, et Cendrars ne se prive pas de faire part au lecteur de ses impressions et de ses réflexions" (trad. noastră).

[9] *Idem*, „Un reporter n'est pas un simple chasseur d'images, il doit savoir capter les vues de l'esprit. Si son oeil doit être aussi rapide que l'objectif du photographe, son rôle n'est pas d'enregistrer passivement les choses"(trad. noastră).

[10] Frédéric Ferney, *Blaise Cendrars*, Paris, François Bourin, 1993, p. 11: „Il court sur Cendrars une rumeur de périple et de rêverie. Une odeur de baluchon. Un air de jazz" (trad. noastră).

[11] Laurenţiu Ulici, *Blaise Cendrars sau viaţa ca operă*, Prefaţă la *Aurul. Minunata poveste a generalului Johann August Suter,* în româneşte de Mihai C. Delescu, Bucureşti, Editura Univers, 1971, p.6.

[12] *Aurul. Minunata poveste a generalului Johann August Suter*, în româneşte de Mihai C. Delescu, Bucureşti, Editura Univers, 1971, p.6.

muntele Lomont şi intră în ţinutul Doubs”[13]. Ajuns în Portul New York, protagonistul cărții, munceşte pe rând, la o postăvărie, la o drogherie şi la o măcelărie şi chiar se asociază, cu un român pentru a face comerţ ambulant, ca mai apoi să plece spre Saint-Louis, capitala statului Missouri, un stat, pe care naratorul ni-l înfăţişează astfel: „... e mare cât jumătate din Franţa. Singura cale de comunicaţie este giganticul Mississippi”[14]. Aici, Johann August Suter a cumpărat pământ în Saint–Charles şi s-a stabilit ca fermier. Însă, când se povesteşte despre Vest – „cuvânt misterios”: „Indienii povestesc despre un ţinut fermecat, despre oraşe” de aur, despre femei cu un singur sân ... unde fructele sunt de aur şi de argint”[15], acesta are o „revelaţie” şi sub imperiul acesteia, se îndreaptă spre Vestul sălbatic, unde se instalează în valea fluviului Sacramento şi îşi întemeiază ferma numită Noua Elveţie („Sunt elveţian şi republican – răspunde el guvernatorului”[16]), ajunge general şi „împărat al Californiei”. Dar triburile sălbatice de pe Sacramentul de Sus nu au privit cu ochi buni stabilirea lui aici, fiindcă ajunge să aibă cel mai întins domeniu din SUA. Însă, în ianuarie 1848, pe proprietăţile sale s-a descoperit aur, fapt care a dus la distrugerea fermei: „descoperirea aurului m-a ruinat”[17].

Urmează ruina, mizeria, pribegia pentru Johann August Suter. În încercarea de reabilitare a situaţiei de dinainte s-a adresat justiţiei, însă nu obţine câştig de cauză şi fostul miliardar a înnebunit. A murit în singurătate, succesiunea sa rămânând deschisă, fiindcă aurul nu a mai ispitit pe nimeni. În generalul Suter, „*alter ego* metafizic al autorului, fuzionează două aspiraţii ireconciliabile: acţiunea şi contemplarea”[18]. Idealist din fire, Suter a cucerit realul – care, din păcate pentru el, nu s-a lăsat „supus, îmblânzit, cantonat într-un trecut paradisiac”[19] – , opunându-se bogăţia pământului şi a extracției aurului, distrugător al trupului şi sufletului. Realitatea i-a jucat feste, fiindcă nu şi-a asumat-o în dinamica ei misterioasă, transformându-se într-un adevărat iad pentru misticul Suter. Cufundat în lectura Apocalipsei, invocând iminenţa ispăşirii păcatelor în timp ce totul se prăbuşeşte în jurul lui.

Din punct de vedere stilistic, romanul – reportaj a lui Cendrars abundă în numeroase figuri de stil şi imagini artistice, ce dau expresivitate textului. Dintre acestea amintim:

a. epitete: „populaţiile *febril agitate* ale statelor din est şi sud”[20], „Focuri de puşcă se auzeau până sus în *singurătatea mea*”[21], valea Peuba „un ţinut *seducător*”[22].
b. metafore: „*fundul văilor* e smălţuit de flori ... dealurile sunt acoperite cu cirezi de vite”[23].
c. personificări: „Cornul de lună punctat de o *splendidă stea*”[24], „Valurile înalte ale Pacificului *vin să-i moară* la picioare”[25].
d. comparaţii: „Soarele, *asemănător unei portocale* imense se ridică foarte repede spre zenit”[26].
e. imagistică bogată: descrierea coloniei de călugări capucini San Luis-Rey[27].

Narațiunea, la timpul prezent, este neutră, eliptică, privilegiind scenele de acţiune şi invitând la o lectură mitologică, dacă nu chiar obscură (în jurul cifrei 7, de pildă). Specifice stilului jurnalistic sunt propozițiile foarte scurte, dar încărcate cu profund lirism. Capitolele

[13] *Ibidem*, p. 22.
[14] *Ibidem*, p. 36.
[15] I*bidem*, p. 38.
[16] *Ibidem*, p. 67.
[17] *Ibidem*, p. 97.
[18] Angela Ion (coord.), *Dicţionar de scriitori francezi*, Iaşi, Editura Polirom, 2012, p. 331.
[19] *Ibidem*.
[20] *Aurul. Minunata poveste a generalului Johann August Suter*, p. 36.
[21] *Ibidem*, p. 96.
[22] *Ibidem*, p. 99.
[23] *Ibidem*.
[24] *Ibidem*, p. 45.
[25] *Ibidem*, p. 57
[26] *Ibidem*, p. 46
[27] *Ibidem*, p. 63.

sunt foarte scurte, relatând doar câteva detalii, câteva momente cheie, reușind să prezinte căderea acestui om și nedreptatea care l-a lovit. Frazele scurte, adesea un simplu cuvânt, spun totul despre nefericirea acestui om. Reporterul este un adevărat magician al cuvântului, care a promovat libertatea inspirației și a inaugurat reportajul liric.

BIBLIOGRAPHY

1. Cendrars, Blaise, *Aurul. Minunata poveste a generalului Johann August Suter*, în româneşte de Mihai C. Delescu, Bucureşti, Editura Univers, 1971.
2. Gérard, Bildan, *Les Histoires vraies de Blaise Cendrars : variations textuelles du journal au livre. In*: Cahiers de l'Association internationale des études francaises, 1996, n°48.
3. Frédéric Ferney, *Blaise Cendrars,* Paris, François Bourin, 1993.
4. Ion, Angela, *Dicţionar de scritori francezi*, Iaşi, Editura Polirom, 2012.
5. Slăvescu, Micaela (coord.), *Dicţionar al Literaturii Feanceze*, Bucureşti, Editura Ştiinţufică, 1972.
6. Yann, Kermode, *L'Amérique de Blaise Cendrars*: *Hollywood, la Mecque du Cinéma. In:* „Le Globe. Revue genevoise de géographie", vol. 133, 1993.

THE REPEATED LATIN DISCOURSE IN ROMANIAN CULTURE AND THE WORKS OF CONSTANTIN CIOPRAGA: FUNCTIONS, CHARACTERISTICS, AND RELEVANCE

Bogdan-Adrian Judeţ
PhD, National University of Science and Technology, „Politehnica" Bucharest, University Center of Piteşti

Abstract: This paper explores the concept of "repeated Latin discourse," a phenomenon essential to the evolution of language, particularly in Romanian, where Latin has significantly influenced its structure and stylistics. The first chapter defines repeated discourse as the recurrence of linguistic structures (expressions, phrases, or fixed formulas) in different contexts, maintaining a stable semantic core while allowing reinterpretations and adaptations. It emphasizes the importance of repeated Latin discourse in Romanian, both at the lexical and syntactical level. The chapter discusses the key characteristics of this discourse, including its persistence, formal stability, semantic adaptability, and stylistic and argumentative functions. The usage of Latin expressions spans various domains such as law, academia, and literature, contributing to the cultural and linguistic heritage of Romania. Cristinel Munteanu's contributions are highlighted, particularly his analysis of Latin phrases' adaptation and their impact on Romanian syntax and style. The second chapter focuses on the role of repeated Latin discourse in Constantin Ciopraga's work, illustrating how he uses Latin expressions to establish authority, enhance memorability, and foster intertextual connections. His use of Latin phrases reflects a deep-rooted intellectual tradition and strengthens his arguments by providing clarity and legitimacy. Expressions like "Auctoritatis argumentum" and "Non scholae, sed vitae discimus" serve to underscore the educational and cultural importance of literature. The repeated use of Latin phrases also aids in connecting different literary works across time, demonstrating the enduring relevance of classical thought. Cristinel Munteanu's studies on repeated discourse are referenced, highlighting its importance in forming logical structures and maintaining an academic and scholarly style.

Keywords: Repeated discourse, Latin influence, Constantin Ciopraga, intertextuality, academic style.

1. Discursul repetat latinesc – definiție, caracteristici și relevanță în cultura română

Discursul repetat reprezintă un fenomen fundamental în evoluția limbajului, având un rol esențial în păstrarea și transmiterea cunoștințelor, valorilor și structurilor lingvistice de-a lungul timpului. În contextul influenței latine asupra limbii române, discursul repetat joacă un rol crucial, fiind prezent atât la nivel lexical, cât și la nivel sintactic și stilistic. Acest capitol își propune să analizeze definiția și caracteristicile discursului repetat, să evidențieze impactul său asupra limbii și culturii române și să exploreze contribuția unor cercetători importanți, precum Cristinel Munteanu, la înțelegerea acestui fenomen.

1.1.Definiția discursului repetat

Discursul repetat poate fi definit ca reluarea unor structuri lingvistice, fie ele expresii, fraze sau formule fixe, în contexte diferite, menținându-se un nucleu semantic stabil, dar permițând totodată reinterpretări și adaptări. Acest proces are loc în toate limbile, dar în cazul românei, influența latinei este predominantă, având un impact profund asupra frazeologiei, sintaxei și stilisticii textelor.

În studiile de lingvistică, discursul repetat este analizat din perspectiva modului în care expresiile consacrate sunt preluate și adaptate în diverse domenii, precum dreptul, filosofia, literatura și limbajul academic. Prin această reluare constantă, expresiile latine nu doar că supraviețuiesc, ci capătă noi valențe și funcții în comunicarea contemporană.

1.2.Caracteristicile discursului repetat latinesc

Discursul repetat latinesc în limba română prezintă mai multe trăsături distincte, dintre care cele mai importante sunt:

1. Persistența în timp – Multe expresii latine au fost preluate în limba română medievală și continuă să fie folosite și astăzi, atât în registrele formale, cât și în cele colocviale (Veni, vidi, vici).

2. Stabilitatea formală – Deși unele expresii au suferit adaptări minore, structura lor de bază a rămas neschimbată (Fiat lux, Carpe diem).

3. Adaptabilitatea semantică – Expresiile latine au fost reinterpretate și integrate în contexte noi, unele pierzându-și sensul inițial și căpătând conotații moderne (Homo homini lupus nu mai este doar o expresie filozofică, ci și un comentariu social).

4. Funcția stilistică și argumentativă – Expresiile latine sunt adesea utilizate pentru a conferi autoritate unui discurs, pentru a marca erudiția vorbitorului sau pentru a introduce o dimensiune retorică și expresivă în text.

1.3.Domenii de utilizare a discursului repetat latinesc

Discursul repetat latinesc este prezent în mai multe domenii, fiecare dintre acestea având particularități specifice în ceea ce privește utilizarea expresiilor latine.

Limbajul juridic – Dreptul românesc păstrează numeroase expresii latine care au devenit norme consacrate. Formule precum Lex retro non agit („Legea nu acționează retroactiv”) sau Pacta sunt servanda („Contractele trebuie respectate”) sunt exemple de discurs repetat cu valoare normativă.

Limbajul academic – Multe expresii latine sunt folosite în cercetarea științifică pentru a exprima concepte universale: Ad hoc, A priori, Ipso facto.

Limbajul literar – Autorii români au preluat expresii latine pentru a adăuga profunzime textelor lor. Eminescu, Arghezi și Călinescu au utilizat frecvent fraze precum Sic transit gloria mundi sau Verba volant, scripta manent.

Prin aceste domenii de utilizare, discursul repetat latinesc rămâne o componentă esențială a limbii și culturii române.

1.4.Contribuția lui Cristinel Munteanu la studiul discursului repetat latinesc

Unul dintre cei mai importanți cercetători ai fenomenului discursului repetat este Cristinel Munteanu. Studiile sale analizează modalitățile prin care expresiile latine au fost preluate și adaptate în română, subliniind rolul acestora în dezvoltarea frazeologiei și sintaxei limbii.

Munteanu identifică mai multe tipuri de discurs repetat:

a) Prin formule fixe – Expresiile sunt reluate fără modificări (Fiat justitia, pereat mundus).

b) Prin adaptare – Expresiile sunt ajustate pentru a se potrivi în contexte noi (Sic transit gloria mundi → Așa trece gloria lumii).

c) Prin traducere și parafrazare – Sensul este păstrat, dar formularea este modificată (Homo homini lupus → Omul este cel mai mare dușman al omului).

Cercetările lui Munteanu evidențiază și influența latinei asupra sintaxei românești:

- Gerunziul este mai frecvent în stilul formal (Venind de la școală, am observat schimbarea).
- Inversiunile retorice conferă solemnitate (Mare este puterea adevărului).
- Structurile latine influențează topica propozițiilor (Mai mare dragoste decât aceasta nimeni nu are).

În literatura modernă, Cristinel Munteanu arată că expresiile latine sunt folosite fie pentru a sublinia erudiția autorilor, fie pentru a introduce ironie sau parodie. De exemplu, Memento mori este utilizată astăzi pentru a exprima anxietatea contemporană legată de trecerea timpului și succesul efemer.

Așadar, discursul repetat latinesc reprezintă un element fundamental al culturii române, având implicații semnificative asupra limbii, literaturii și gândirii academice. Caracteristicile sale esențiale – persistența, stabilitatea, adaptabilitatea și funcția stilistică – demonstrează că influența latinei nu este doar o relicvă a trecutului, ci un fenomen activ, capabil să evolueze și să se adapteze la noi contexte culturale.

Prin contribuțiile lui Cristinel Munteanu, s-a evidențiat faptul că discursul repetat nu este un simplu proces de reluare a unor expresii consacrate, ci o metodă complexă prin care cultura clasică își păstrează relevanța. Expresiile latine, fie că sunt utilizate în drept, în discursul academic sau în literatură, continuă să fie un mijloc de transmitere a valorilor și ideilor fundamentale ale civilizației europene.

Astfel, discursul repetat latinesc rămâne nu doar un fenomen lingvistic, ci și un instrument de conservare și reinterpretare a moștenirii culturale românești.

2. Funcțiile Discursului Repetat Latinesc în Opera lui Constantin Ciopraga

2.1.Fundamentul teoretic al discursului repetat latinesc

Discursul repetat latinesc, așa cum apare în opera lui Constantin Ciopraga, se bazează pe o tradiție intelectuală solidă, înrădăcinată în cultura europeană clasică. În esență, acest tip de discurs presupune reluarea unor expresii latine consacrate pentru a oferi claritate, autoritate și coerență ideilor exprimate.

Această tehnică are rădăcini în practica retoricii antice, unde repetarea unor formule standardizate asigura nu doar eleganța discursului, ci și o mai bună receptare a mesajului. În cazul lui Ciopraga, utilizarea expresiilor latine nu este doar o trăsătură stilistică, ci un mecanism prin care el își construiește argumentația, integrând literatura română într-un context cultural mai larg.

Cristinel Munteanu, în studiile sale despre retorică și discursul repetat, evidențiază faptul că „repetiția nu este doar un procedeu formal, ci o strategie prin care se creează sens și se subliniază idei fundamentale.” Această observație este relevantă și în cazul lui Ciopraga, care utilizează discursul repetat latinesc pentru a întări anumite concepte critice și pentru a conferi textului său o continuitate logică și stilistică.

2.2. Funcția de autoritate a discursului repetat latinesc

Unul dintre principalele roluri ale discursului repetat latinesc în opera lui Ciopraga este acela de a conferi autoritate și legitimitate ideilor sale. Expresiile latine utilizate de critic sunt menite să creeze o punte între literatura română și marea tradiție a umanismului european.

De exemplu, expresia Auctoritatis argumentum („Argumentul autorității”) este frecvent utilizată pentru a demonstra importanța unor figuri literare și critice. Ciopraga o aplică în special în studiile sale despre Mihail Sadoveanu și George Călinescu, evidențiind impactul acestora asupra evoluției literaturii române.

Totodată, expresia Non scholae, sed vitae discimus („Nu pentru școală, ci pentru viață învățăm”) este folosită pentru a sublinia caracterul formator al literaturii și pentru a evidenția rolul educațional al operei literare. Această idee este reluată în mai multe pasaje critice, devenind un punct central în analiza relației dintre literatură și realitatea socială.

2.3.Funcția mnemonică și didactică a expresiilor latine

Repetarea expresiilor latine nu are doar un rol stilistic sau argumentativ, ci îndeplinește și o funcție mnemonică, facilitând reținerea și transmiterea ideilor esențiale. Această strategie este frecvent întâlnită în retorica clasică, unde anumite expresii standardizate erau folosite pentru a structura discursul și pentru a facilita înțelegerea acestuia.

În cazul lui Ciopraga, expresiile latine sunt adesea utilizate pentru a puncta concluziile unor analize literare sau pentru a sintetiza ideile principale ale unui text. De exemplu: Repetitio est mater studiorum („Repetiția este mama învățăturii") – utilizată pentru a evidenția importanța revenirii asupra unor teme literare în procesul de aprofundare a cunoașterii. Expresia *Docendo discimus* („Învățând pe alții, învățăm și noi") – aplicată în contextul analizei influenței literare reciproce dintre autori și critici. Aceste expresii, prin reluarea lor constantă, creează un fir conducător în opera lui Ciopraga, oferind cititorului repere clare și facilitând înțelegerea temelor analizate.

2.4. Discursul repetat latinesc ca mijloc de intertextualitate

O altă funcție importantă a discursului repetat latinesc este aceea de a crea legături intertextuale între diferite opere literare și între diferite epoci culturale. Ciopraga utilizează expresii latine consacrate pentru a demonstra continuitatea anumitor teme și idei în literatura română, punând în lumină influențele clasice asupra scriitorilor moderni.

Un exemplu relevant este analiza lui asupra operei lui Eminescu, unde criticul folosește expresia *O tempora! O mores!* („Ce vremuri! Ce moravuri!") pentru a evidenția viziunea pesimistă a poetului asupra societății contemporane. Aceeași expresie este reluată și în analiza lui Lucian Blaga, sugerând o continuitate tematică între cei doi autori.

De asemenea, expresia *Omnia mutantur, nihil interit* („Toate se schimbă, nimic nu piere") este utilizată de Ciopraga pentru a ilustra felul în care literatura română evoluează, păstrând totuși anumite elemente definitorii de-a lungul timpului. Această idee este prezentă în studiile sale despre romanul românesc, unde evidențiază persistența unor structuri narative și a unor teme recurente.

2.5. Cristinel Munteanu și studiile despre discursul repetat

În ceea ce privește cercetarea discursului repetat, Cristinel Munteanu oferă o serie de observații esențiale pentru înțelegerea mecanismelor prin care acest fenomen funcționează în textele critice. El analizează nu doar repetiția la nivel lexical, ci și pe cea conceptuală, demonstrând că aceasta nu este întâmplătoare, ci servește unui scop clar definit. În studiile sale, Munteanu evidențiază importanța expresiilor latine în consolidarea unui stil academic și erudit. Această observație se aplică în mod direct operei lui Ciopraga, unde discursul repetat latinesc este folosit ca un mijloc de a crea o coerență argumentativă și de a sublinia anumite idei fundamentale.

Munteanu identifică, de asemenea, o serie de modele recurente în utilizarea expresiilor latine în critica literară, printre care:

- Repetarea expresiilor pentru a crea o structură logică a textului;
- Folosirea citatelor latine pentru a sprijini argumentația;
- Adaptarea expresiilor clasice la contexte moderne.

Aceste observații sunt relevante pentru analiza operei lui Ciopraga, demonstrând că utilizarea discursului repetat latinesc nu este un simplu artificiu stilistic, ci un element esențial al metodei sale critice.

Așadar, funcțiile discursului repetat latinesc în opera lui Constantin Ciopraga sunt multiple și complexe, depășind simpla utilizare a unor expresii consacrate. Acest tip de discurs îndeplinește roluri esențiale, precum:

- Conferirea autorității argumentației critice, prin raportarea la tradiția clasică;
- Facilitarea memoriei culturale, prin repetarea unor formule cu valoare simbolică;

- Crearea de conexiuni intertextuale, prin evidențierea continuității între literatura română și tradiția europeană;
- Asigurarea unei coerențe stilistice, prin integrarea expresiilor latine în structura argumentativă a textului.

Astfel, discursul repetat latinesc nu este doar un element formal al stilului lui Ciopraga, ci o componentă fundamentală a viziunii sale critice, care demonstrează apartenența literaturii române la un context cultural mai amplu.

3. Impactul discursului repetat latinesc în interpretarea literară a operei lui Constantin Ciopraga

3.1.Discursul repetat latinesc ca instrument de interpretare a textelor literare

Discursul repetat latinesc reprezintă o practică remarcabilă în opera lui Constantin Ciopraga, care adaugă profunzime și complexitate în interpretarea textelor literare. Utilizarea expresiilor latine consacrate nu se rezumă doar la un exercițiu de stilistică, ci este un mod prin care criticul încorporează în analiză valorile fundamentale ale tradiției intelectuale europene. Prin intermediul latinei, Ciopraga înțelege să deschidă o dimensiune suplimentară a textului literar, în care ideile fundamentale nu doar că sunt formulate, dar sunt și aprofundate printr-o legătură constantă cu filosofia și cultura clasică.

Astfel, una dintre trăsăturile importante ale utilizării discursului repetat latinesc în analiza critică a lui Ciopraga este că nu se limitează doar la referințe livresc culturale, ci la un mod de gândire și de înțelegere a realității literare. Când analizează autori români precum Eminescu sau Călinescu, Ciopraga folosește expresii precum veritas universalis („adevărul universal”) sau lumen naturae („lumina naturii”), pentru a discuta despre universalitatea operelor acestora. În cazul lui Eminescu, lumen naturae semnifică legătura profundă dintre poet și lumea naturală, între esența umană și cosmos, iar prin această formulă latină, Ciopraga se referă la o viziune despre lumină și cunoaștere pe care autorul o regăsește în creațiile sale. Acesta nu este doar un simplu atribut stilistic, ci o reflectare profundă asupra interacțiunii dintre natura umană și universalitatea gândirii filozofice.

În cazul lui Călinescu, expresia latină aequitas in vita („echilibrul în viață”) apare ca un simbol al corectitudinii și justeții în cadrul lucrărilor sale critice, dar și al unui sistem etic care să reflecte integritatea morală a unui individ sau a unei culturi. În acest sens, discursul repetat latinesc devine un mecanism de adâncire a înțelesurilor într-o operă care transcende cadrul național și pătrunde în teritorii universale ale gândirii și valorii.

În concluzie, în opera lui Ciopraga, discursul repetat latinesc își găsește rolul de a depăși limitele locale ale unei opere literare, permițându-i să capete o semnificație mult mai largă, universală și intertextuală.

3.2.Crearea unei viziuni holistice asupra literaturii române

Un alt impact semnificativ al discursului repetat latinesc în critica literară a lui Constantin Ciopraga este contribuția acestuia la construirea unei viziuni holistice asupra literaturii române. Criticul nu se limitează doar la analizarea autorilor în contextul lor național sau în tradițiile lor proprii, ci integrează fiecare lucrare într-un ansamblu cultural și intelectual european mai larg. Astfel, prin utilizarea continuă a expresiilor latine, Ciopraga face legătura ntre literatura română și tradițiile filosofice și literare care au modelat gândirea europeană de-a lungul secolelor.

De exemplu, în studiile sale despre Lucian Blaga, Ciopraga folosește expresia latină vis veritatis („puterea adevărului”) pentru a evidenția rolul căutării adevărului în viziunea blagiană asupra lumii. Blaga, care este adesea asociat cu filozofia transcendentală și cu înțelegerea existenței dintr-o perspectivă metafizică, este plasat în acest context latin în legătură cu o tradiție europeană mai amplă, în care adevărul devine o valoare supremă și un ideal spiritual.

Aceasta este o modalitate prin care Ciopraga nu doar analizează opera lui Blaga, ci o pune într-o rețea de semnificații culturale care sunt adânc înrădăcinate în gândirea clasică europeană.

Totodată, în analiza literaturii interbelice, Ciopraga folosește expresia in aeternum („pentru totdeauna") pentru a sublinia profunzimea și impactul operelor unor autori precum Mircea Eliade și Eugen Ionescu, autori ale căror lucrări sunt înțelese ca aparținând unui patrimoniu intelectual durabil, care transcende epoca și contextul în care au fost scrise. Această formulă latină subliniază permanența și relevanța ideilor acestora, care rămân esențiale în literatura europeană, cu un impact mai mare decât cel al contextului imediat istoric.

Prin urmare, discursul repetat latinesc ajută la consolidarea unei viziuni integrate asupra literaturii române, permițându-i acesteia să se alinieze într-un circuit cultural și intelectual mult mai larg, care depășește limitele temporale și naționale.

3.3. Valorificarea retoricii clasicismului în critica literară

Retorica clasică reprezenta un instrument esențial pentru gândirea filozofică și literară în antichitate, iar în opera lui Constantin Ciopraga, aceasta este reactivată prin intermediul discursului repetat latinesc. Utilizarea frazelor și maximelor latine, ce se regăsesc frecvent în lucrările criticului, reprezintă o modalitate prin care Ciopraga își structurează analiza literară într-o formă logică și coerentă, în care retorica servește nu doar la construirea unui discurs convingător, ci și la dezvoltarea unei teoretizări complexe despre literatura română. În studiile sale, criticul folosește expresii precum verba volant, scripta manent („vorbele zboară, scrisul rămâne") pentru a accentua importanța memoriei literare și a transmiterii ideilor prin scris, care le conferă o perpetuitate ce depășește efemeritatea vorbelor rostite. Aceste cuvinte latine nu sunt folosite doar ca un simplu citat, ci ca un principiu care stă la baza viziunii criticului despre cum literatura, și în general cultura, sunt capabile să depășească timpul.

De asemenea, în analiza operei unor autori precum Ion Creangă sau George Coșbuc, Ciopraga se folosește de expresia latină ars longa, vita brevis („arta este lungă, viața este scurtă"), pentru a sublinia durabilitatea operelor acestor autori față de efemeritatea existenței umane. Astfel, discursul repetat latinesc devine o modalitate prin care critica literară evidențiază contrastele între timpul limitat al vieții umane și continuitatea operelor literare, care își găsesc locul într-un context mai vast, în afacerea umană universală.

3.4.Funcția didactică a discursului repetat latinesc în opera lui Ciopraga

Pe lângă rolul său de critic literar, Constantin Ciopraga a fost și un profesor universitar dedicat, iar discursul repetat latinesc joacă un rol important în formarea gândirii academice a studenților săi. Prin utilizarea constantă a expresiilor latine în analizele sale, Ciopraga cultivă un spirit academic deosebit de rafinat, încurajând cititorii și studenții să adopte o abordare mai riguroasă a studiului literaturii și criticii literare. În acest sens, latina devine nu doar o unealtă de interpretare a textului literar, ci și un vehicul educațional prin care se transmite cunoașterea clasică și se încurajează gândirea critică. De exemplu, în cursurile sale, Ciopraga utilizează expresia scientia potentia est („cunoașterea este putere") pentru a sublinia importanța educației ca fundament al formării intelectualității. Această formulă latină devine astfel o doctrină a învățăturii critice, în care fiecare detaliu al literaturii studiate este considerat un punct de plecare pentru aprofundarea cunoașterii. Discursul repetat latinesc astfel nu se limitează la studii de literatură, ci este un mijloc prin care Ciopraga își formează elevii și studenții în spiritul unei culturi academice bazate pe argumente raționale și texte fundamentale.

Discursul repetat latinesc în opera lui Constantin Ciopraga este mult mai mult decât o tehnică stilistică; este un instrument de aprofundare a sensurilor literare, un cadru de interpretare a textelor și un mod de educație a cititorilor și studenților. Prin intermediul latinei, Ciopraga nu doar că reconfirmă legătura între literatura română și tradițiile universale ale gândirii, dar reînvie valorile clasice, transmițându-le mai departe într-o formă accesibilă și

relevantă pentru contemporaneitate. Prin discursul repetat latinesc, criticul ne arată că literatura română nu este un fenomen izolat, ci face parte dintr-o tradiție culturală mai largă, o cultură europeană continuă.

BIBLIOGRAPHY

1. Ciopraga, C., *Istoria literaturii române de la origini până în present*, Editura Minerva, 1997.
2. Munteanu, C., *Latinitatea în cultura română,* Editura Universitas, 2004.
3. Blaga, L., *Trilogia cunoașterii*, Editura pentru Literatură, 1960.
4. Eliade, M., *Tratat de istorie a religiilor*, Editura Humanitas, 1992.
5. Ionesco, E., Note și eseuri. Editura Albatros, 1981.
6. Călinescu, G., *Istoria literaturii române de la origini până în present*, Editura Minerva, 1982.
7. Creangă, I., *Amintiri din copilărie*, Editura Cartea Românească, 1965
8. Coșbuc, G., *Poeme*, Editura pentru Literatură, 1912.
9. Văleanu, M., *Relația între limbile română și latină în literatura română*, Editura Scrisul Românesc, 1996.
10. Nicolescu, D., *Discursul literar și tradiția latină*, Editura Fundației Pro, 2003.
11. Păun, E., *Efectele influenței latine asupra limbii și literaturii române*, Editura Albatros, 2007.
12. Săndulescu, R., *Cultura latină și continuitatea în literatura română*, Editura Academica, 1995.

NORMAN MANEA & MIHAIL SEBASTIAN -THE ISSUE OF JEWISH IDENTITY

Dana Maria Bendriș
PhD Candidate, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureș

Abstract: Norman Manea is a writer who lived under the sign of two dictatorships: the Antonescu dictatorship and then the Communist one. The return of the hooligan (2003) is an „autobiographical novel", which includes the avatars of the writer's biography, from the pre-war period, to the Second World War, the communist period, to the present. The return of the hooligan is a document with the value of testimony and confession, a book in which is evoked, in an original style, the tragedy of the Jews in Romania from the two terror regimes, illustrating the drama of lack of identity and existential uncertainty, the title and content of Norman Manea's autobiographical novel can be put in relation to Mihail Sebastian's book How I became hooligan. At the same time, the book can also be considered as a reaction to the conduct of some intellectuals of the interwar period who adhered to the legionary ideology (Mircea Eliade, Petre Tutea, Constantin Noica etc.). The novel can also be interpreted as a response to Nae Ionescu's famous preface to Sebastian's novel of two thousand years. In this context, it can be seen that the return of the hooligan represents a search for his own identity, but also an attempt to understand the inner contradictions of Jewish writers in Romanian literature (Mihail Sebastian, Norman Manea etc.).

Keywords: autobiography, tragedy, identity, comprehension, ideology

An emblematic figure of Romanian literature, Norman Manea had a paradoxical biography, marked by the experience of Exile, The Writer evoking in his works, in an original manner, the challenges of the social-political context, from the period of communism to the present, literature being considered by the writer as a resource of resistance through culture and compensatory space. Born in Burdujeni-Suceava (Bucovina, Romania), Norman Manea was deported in 1941 by the authorities of the Antonescu regime, at a time when Romania was allied with Nazi Germany, in a concentration camp, together with his family. It is a traumatic time for the author, as he now loses his grandparents: "it was the first big shock in my life, when I met death. I didn't know what death meant. And the disappearance of my grandfather caused me a huge fright. I have clear images in mind, but without a clear timeline. These images correspond to intense physical perceptions: fear, hunger, cold, illness. Yeah, I have memories. I remember the first night after arriving. A nightmare picture, for after they opened the doors of the wagons, a series of beatings began, of thefts"[1]. In *words from exile*, Norman Manea evokes the gloomy atmosphere of the camps in Transnistria, administered by Romanians, an atmosphere marked by murders, murders, rapes and other atrocities. It also recalls the moment of liberation by the Soviet army. Back in 1945 in Romania, together with the surviving members of his family, Norman Manea graduated from "Stefan cel Mare" high school in Suceava, then studied engineering at the construction Institute in Bucharest and postgraduate studies in hydrotechnics in 1959, being subsequently employed in the field of planning, field activities and research. Norman Manea then renounces the profession of engineer, following his vocation as a writer, being distinguished in the Romanian literary world by the unique way of approaching the epic, by the unique style, the predilect species being the novel and the essay, in which the attention to detail, the livresque expressiveness of the phrase and the dynamics of the speech are important particularities of the texts.

[1] Norman Manea, Hannes Stein, *Words from exile*, Polirom Publishing House, Iasi, 2011, pp. 12-13.

It should be emphasized that Norman Manea is a writer who lived under the ominous sign of two dictatorships: "fixing in the paste of a dense and tree-like writing the avatars, sufferings and dramas of the two dictatorships (the Antonescu dictatorship and then the Communist one), the writer rewrites, in substance, the architecture of a traumatic destiny, in which the various layers, levels and joints of the narrative harmoniously intertwine, in a space of an imprecise fault, in an acute perception, that of an inclement witness, of maximum rigor and ethical[2] intransigence". The writer suffered the limitations imposed by the communist doctrine, the era of communism being described in the volume of short stories obligatory *happiness,* in which are presented daily experiences and various affective states (irony, boredom, fear in front of the totalitarian regime, fear of compromises, fatigue, cowardice, indifference, etc.).

The four short stories in the volume (*the interrogation, the robot biography, A Window to the working class, the trench* coat) value the satirical attitude and sarcasm, ways of reacting to the ideological oppression of a writer who finds himself in a world where all people seem suspicious, being tortured by fear, lies and the specter of censorship, in a mechanical, repetitive rhythm that amplifies the degradation of the human condition: "a methodical program, from five in the morning to ten in the evening. Repeated daily, without modification. The same hard attempts repeated, repeated over and over again. To humiliate, intimidate, destroy. From morning till night. Sometimes, and at night. By the end of the week, fatigue, hopelessness had accumulated, the energy of resistance was weakening, ready to give in."[3] Norman Manea himself observes, in an interview, that " the relationship between fiction and reality is ambiguous, typical of literature and art. There are biographical elements, but it's never biography. That hero is and is not me, that is, I lend him situations that he has never gone through and that are required of me by the flow of writing. He asks me for certain situations that are not related to my biography, which I simply invent. All in all, in the structure of the character there is probably a certain coherence of sensitivity and perception, although in fact it is not a painting by model. That is, it is not a perfect mimesis, it is with deviations, with fireworks, with tricks of writing, of expression. Reality is transformed by the very process of writing". The metamorphoses of the narrative discourse, but also the diagram of the autobiographical pact expose an epic and, at the same time, ethical scenario of an exile that begins at 5 years "because of a dictator and his ideology", perfecting "at 50 years, because of another dictator and an apparently opposite ideology".

After a notable literary career in Romania, with ten published books and several important awards, Norman Manea decides to emigrate, his work transcending the boundaries imposed by ideologies or doctrinal restrictions, the writer consolidating his position as an important writer of the Romanian exile, continuing tenaciously the thematic and expressive universe of a work in which the appeal to tradition and the literary experiment intertwined closely. An important factor in the writer's decision to leave Romania, completely changing his destiny and literary biography, was the fact that, in relation to the novel The Black envelope, the Censors of the ceausist regime imposed many changes, retouching and removal of the text: "suffering the consequences of Byzantine revisionism, Although, or rather, reissued the black envelope, it was not reread, but only challenged. However, stereotypes, lack of style / talent would prevent Manea from being a great prose writer"[4]. After this humiliating treatment from censorship, Norman Manea decides that he can no longer continue his writing career in Romania, leaving for the United States, where he still lives today, teaching European literature at Bard College, but continuing to write in Romanian. With a long and important literary

[2] Iulian Boldea, *The Literature of Exile: Norman Manea*, in the volume *Literature, Discourses and the Power of Multicultural Dialogue*, archipelago XXI publishing house, Targu Mures, 2017, p. 14.
[3] Norman Manea, *Obligatory happiness*, Polirom Publishing House, Iasi, 2005, p.9.
[4] Claudiu Turcus, *Aesthetics of Norman Manea*, Romanian Book Publishing House, Bucharest, 2021, p.7.

activity, Norman manea enjoyed acclaim and notoriety. The *return of the hooligan* (2003) is an "autobiographical novel", which includes the avatars of the writer's biography, from the pre-war period, to the Second World War, the communist period, to the present.

The *return of the hooligan* is a document with the value of testimony and confession at the same time, a book in which is evoked, in an original style, the tragedy of the Jews in Romania from the two terror regimes, illustrating the drama of lack of identity and existential uncertainty, the title and content of Norman Manea's autobiographical novel can be put in relation to Mihail Sebastian's book *How I became hooligan*. At the same time, the book can also be considered as a reaction to the conduct of some intellectuals of the interwar period who adhered to the legionary ideology (Mircea Eliade, Petre Tutea, Constantin noica, etc.). The novel can also be interpreted as a response to Nae Ionescu's famous preface to Sebastian's *novel of* two thousand *years*. In this context, it can be seen that the *return of the hooligan* (2003) represents a search for his own identity, but also an attempt to understand the inner contradictions of Jewish writers in Romanian literature (Mihail Sebastian, Norman Manea, etc.).

The *return of the hooligan* is a book about the human condition, in which one can observe the ethnic imprint and the suggestive traces of history and totalitarian ideologies. Relevant are thus the details that present the small islands of humanity in a heinous, Crooked, hostile, dehumanizing world: "my mother told me, when I asked her later about this period, that a Romanian officer came to her and said: Do not change anything here, because you will lose everything, on the other side of the Dniester the exchange rate is much more advantageous[5]. "One can also observe some similarities between *the Diary* of Mihail Sebastian and the *return of the hooligan* by Norman Manea, from the perspective of their status as autobiographical texts, written by writers of Jewish origin, who lived their existence in totalitarian regimes, fascism or communism, their superior form of escape from the misshapen real and manifestation of the integrity of the deep being being literature.

Both texts, even if published fifty years apart, illustrate the existence pressed by the terror of anti-Semitism, in a diversified discursive structure, in which direct observation of the daily, commentary, analysis and self-analysis are combined, the story of inner turmoil, of identity uncertainties seeming to be the central character of the narratives. There is, of course, also a search for style from which it follows that the two, Sebastian and Manea, remain, above all, writers even when writing their autobiographical texts, the critical reflections on the behavior of his contemporaries and the dramatic events of the Second World War combining with direct, documentary notations. Sebastian's Jewishness seems problematic, due to his paradoxical friendships with legionary intellectuals, the diary recording cultural and musical events, friendships and loves described with finesse and acuity, thus building the portrait of an intellectual who goes beyond the limits imposed in a world of anti-Semitic authoritarianism and abusive discrimination, through his ethno-religious identity, but also by escaping into the space of literature. Rich culture, knowledge of foreign languages, artistic refinement helped Sebastian to overcome, up to a certain point, the boundaries imposed by the antisemitism of the era because, even when he believed that his existence was on the verge of failure, Sebastian did not stop writing, reading, living under the spectrum of culture, art, literature.

Sebastian's diary was a fulminant success immediately after its publication, in 1996, at Humanitas publishing house, over fifty years after its writing, after the fall of the communist regime, because, it is known, during the period of communism there were no Frank debates about Romania's position towards Jews during the Second World War, thus explaining the paradox that the two autobiographical texts, Sebastian and Norman Manea, were published a few years apart, the writers belonging, of course, to totally different eras and worlds. It can be

[5] Norman Manea, Hannes Stein, *Words from exile*, Polirom Publishing House, Iasi, 2011, pp. 15-16.

appreciated that there are similarities, analogies and correspondences between these literary texts from the perspective of the identity status of Jewry. The *return of the hooligan* by Norman Manea opens with the writer's feelings of doubt: can he return to a country whose language he loves, but whose dark past continues to threaten it? By his return, Norman Manea would engage in hooliganism, as he knew, alluding to the paradoxical and sad existence of Iosif Hechter (Mihail Sebastian), the one who once wrote: "I would like to know what anti-Semitic laws could nullify the irrevocable fact that I was born on the Danube and love this land?". Like Norman Manea, Sebastian had wondered: "Should I go back to those people?".

The return of the hooligan can be put in relation to the pamphlet *How I became hooligan*, written in 1935, reaction to the indignation caused by Mihail Sebastian's novel *of two thousand years*, through the preface written by Nae Ionescu, which the author of the novel had published *ad litteram*. A recurring question that Norman Manea addresses refers to the possibility of correspondences or ethnic equivalences, of dual identities: "How can you be both Romanian and Jewish? What does it mean to be Jewish? Sebastian proposed that Jews are a tragic people and that face to face with existence, Jewishness is a tragic state. Not because of its fraught history, but because of the light Judaism casts on its history, through the resonance it gives it. I wonder if another people with the same history of massacres and fires would not have been weighed and found more easily. As Sebastian explained, it is not anti-Semitism that determines *the tragic* in Judaism. She feeds him, but does not explain it or provoke it. It remains on the periphery of Jewish suffering, which has its own spiritual autonomy. Hooliganism was claimed and claimed throughout the 1930s and beyond. For the communists and the communist dictatorship that followed the fascist one, a hooligan became anyone who did not contribute to the glorious future of socialism. All the unemployed, the homeless, the marginalized, those who refused to comply with the law, dissidents, all fell into the category of "hooligans" and could be prosecuted as such."[6]

In *return of the hooligan*, Norman Manea acutely states his identity dilemmas: "in 1935, a year before I was born, I was the hooligan Sebastian – and so I would be fifty years after that and then another ten years after that and another ten and all the years in between". The history of the term "hooligan" is linked to the history of Europe, from anti-Semitism, to militant nationalism, to dissent, but also to the Vagrancy of intellectuals exiled by totalitarian regimes. It is a term with various meanings that underlies a wide range of reactions from the extremities of thought, a term comprehensive as semantism, from ideological dissent to protests against the state, to the revolt of "unbelievers" against official dogma, religious or otherwise, to the unmasking of political abuses. Norman Manea's book can be read adequately and effectively only if all these meanings of the term "hooligan" are taken into account, the autobiographical text recovering aspects, fragments, scenes and meanings of a life and of a Destiny, managing to speak not only about its author, but also about Mihail Sebastian, about Ioan Petru Culianu, about all the exiled and dead friends, individual voices scattered or better detached and imposed, of some "hooligans" of different sizes, which the atrocious turmoil of the twentieth century sought to silence, voices that find an authentic timbre in the work of Norman Manea.

Let us also note that the *return of the hooligan* resumes and continues the subject from *variants to a self-portrait*, a biographical, essayistic and relevant self-portrait in which two "returns" are fixed: of the old adult and of the dissident writer who was forced to leave Romania, being relived moments of emotional turmoil, the memories of the camp in Transnistria, the arrest of the father in the penitentiary in Periprava, details about the career as a civil engineer, some loves, the beginning of literary life, the fear of being interrogated by security, fleeing to the US. Norman Manea's narrative has an obvious eloquent circularity, by turning to the starting point, an illusory turn: "the departure had not freed me, the return had

[6] Norman Manea, *Return of the hooligan*, Polirom Publishing House, Iasi, 2003, p. 57.

not returned me. I live my BIOGRAPHY awkwardly". The acute feeling of loneliness, present in Norman Manea's books, is amplified by the posture of the excluded, of the Damned, of the outcast: "four years had passed since we had been driven into the wilderness, not a month would pass until the war officially ended. The nightmare was pulling down the curtain. On that spring afternoon the future had reappeared as a thin, colorful doughnut, to which I was called to blast hard, to inflate the void with tears and saliva and groans, to save myself from the past".

In *the return of the hooligan*, relevant is the condition of the exile who returns "*as a companion* in the native land, as an expression of the old and new biographical traumas of the one who hopes that the partner could take at least from *the intensity of the return and crosses layer by layer the meaning of the mother tongue,* as irrevocable refuge, being in the mother tongue as obstinate and painful labor in the retrieval of the initial and initiatory placenta".[7] The shock of his Jewishness occurs in 1971, when Norman Manea sees his name in the anthology Jewish *writers of Romanian* language. Until then, Norman Manea considered himself simply a Romanian writer, unrelated to a certain ethnicity, his Jewishness, which he never proclaimed but never denied, being considered a strictly private matter. Even though he has referred to the Holocaust in some short stories, the writer confesses that he is not a Holocaust writer: "I am not what we call a 'Holocaust writer'... I also do not believe in this thematic "specialty" that is practiced, quite successfully, by some writers". Later in some interviews he realized that his Jewishness could not be circumvented, openly acknowledging the importance of ethnicity in his writing, as in the interview volume *House of the snail* (1999). In fact, the *return of the hooligan* marks a definitive shift from insinuating his Jewish identity, to a complete, sincere and direct analysis of his identity, as it was reshaped by the tragic personal events experienced in Romania. Norman Manea's work reveals the meanings of a lesson of dignity, of a search for Jewish identity and the responsibility of writing, through the appeal to the recovery exercise of an active and active memory.

[7] Aurica Stan, *Exile as trauma, trauma as exile in the work of Norman Manea*, Lumen Publishing House, Iasi, 2009, p. 14.

BIBLIOGRAPHY

1. Manea, Norman, Hannes Stein, *Words from exile*, Polirom Publishing House, Iasi, 2011.
2. Manea, Norman, Mandatory Happiness, Polirom Publishing House, Iasi, 2005.
3. Manea, Norman, *Return of the hooligan*, Polirom Publishing House, Iasi, 2003.
4. Boldea, Iulian, Turcus, Claudiu, *Norman Manea – far and near*, archipelago XXI Publishing House, Targu Mures, 2014.
5. Calinescu, Matei, *Reflections on the return of the hooligan* (afterword), in Norman Manea, *The return of the hooligan*, second edition, Polirom publishing house, Iasi, 2006.
6. Manolescu, Nicolae, the Critical *History of Romanian literature. 5 centuries of literature*, parallel 45 Publishing House, Pitesti, 2008.
7. Negrici, Eugen, Romanian *Literature under communism. Prose*, Pro Foundation Publishing House, Bucharest, 2003.
8. Simut, Ion, *Incursions in current* literature, Cogito publishing house, Oradea, 1994.
9. Stan, Aurica, *Exile as trauma, trauma as exile, in the work of Norman Manea*, Lumen publishing house, Iasi, 2009.
10. Tomus, Mircea, *The novel of the Romanian novel. In search of the character* Vol. 1, Gramar Publishing House, Bucharest, 1999.
11. Turcus, Claudiu, *Aesthetics of Norman Manea*, Romanian Book Publishing House, Bucharest, 2021.
12. Vlad, Ion, The *novel of the twilight* universes, Eikon Publishing House, Cluj-Napoca, 2004;
13. Zaciu, Mircea, Papahagi, Marian, Sasu, Aurel (coord.), *Dictionary of Romanian* writers, Albatros Publishing House, Bucharest, 2001.

RECLAIMING BLACK AUTHORITY: FROM THE HARLEM RENAISSANCE TO THE BLACK LIVES MATTER MOVEMENT

Ștefania Elena Degeratu
PhD Candidate, University of Bucharest

Abstract: The Harlem Renaissance, an artistic and intellectual movement highlighting the achievements and creativity of African Americans in the 1920s and 1930s, experienced a gradual decline influenced by multiple factors. While no singular event triggered its demise, scholars have identified two primary factors contributing to its rapid decline. The initial factor was a financial crisis, as the Great Depression of the 1930s significantly impacted Harlem's arts and cultural environment. The second issue involved the migration of numerous African Americans from the region, driven by their desire for improved opportunities and recognition beyond their immediate community. As these factors converged, the influence of the Harlem Renaissance waned and eventually dissipated, leaving a lasting legacy of artistic and cultural achievements that continue to inspire and shape subsequent generations of artists and intellectuals. Therefore, this paper will explore the evolution of Black cultural expression, activism, and resistance to systemic racism in the United States, tracing a remarkable journey from the Harlem Renaissance to the contemporary Black Lives Matter (BLM) movement. While these two transformative periods arise from different historical contexts and employ varied advocacy methods, they are intricately connected by a shared purpose: the powerful assertion of Black identity and dignity. Both movements illuminate the ongoing struggle for equality, showcasing the resilience of the Black community in confronting and challenging the profoundly entrenched inequalities that persist throughout American society.

Keywords: Harlem Renaissance, cultural revival, African American music, Black identity, the jazz age.

Introduction

During the Harlem Renaissance, African Americans faced harsh living conditions that starkly echoed the struggles experienced during the era of slavery. Poverty, inadequate housing, and limited access to education and employment opportunities painted a grim picture of daily life, forcing many to confront stark realities that mirrored the oppression of the past. Amidst the cultural flourishing of the time, the shadows of these dire circumstances loomed large, influencing the artistic expressions that emerged from this vibrant period. Unfortunately, there has been a notable decrease in employment prospects, impacting individuals of both African American and Caucasian heritage. African American women, who traditionally relied on domestic work as their primary source of income, have been particularly affected by this situation, posing challenges for them to support themselves and their families. As Adam Schaefer mentioned in his "The Harlem Renaissance," prospective opportunities dwindled rapidly, and the compensation offered became inadequate in a short span of time:

Even those who had secure investments and held on to their money were suddenly a lot less likely to spend it. Jobs disappeared instantly and the unemployment rate went sky high. Many blacks had it worse than the population at large. Blacks were usually among the first to get fired or laid off. In neighborhoods like Harlem, the effect was devastating. Suddenly a large portion of the workforce was unemployed and had no disposable income. (40)

The history of African Americans is characterized by perseverance and resilience in the face of adversity. Their unwavering determination and self-confidence became especially evident during World War II when African American soldiers significantly contributed to the Allied forces' success. Despite enduring segregation and unequal treatment compared to their white counterparts, these soldiers exhibited remarkable bravery, highlighting their essential

role in the war effort. One distinguished figure from this period is Doris Miller. Serving as a mess attendant on the USS West Virginia, Miller displayed exceptional valor during the attack on Pearl Harbor by effectively engaging and neutralizing several Japanese aircraft. Throughout World War II, over three million African Americans enlisted in the military, with nearly half deployed to combat zones overseas. The mobilization of Black servicemen marked a significant step toward achieving the 'Four Freedoms' articulated by President Roosevelt: freedom of speech, worship, freedom from want, and freedom from fear. Despite facing discrimination and segregation, these brave individuals played crucial roles in military operations and made substantial contributions to the war effort. Their philanthropic activities significantly advanced equal opportunity and civil rights in the United States. Despite facing significant challenges, African Americans like Miller demonstrated unwavering loyalty to their country and fellow soldiers.

Honoring the significant accomplishments of African American individuals is crucial in advancing their ongoing quest for democracy. Jackie Robinson is a key figure who gained international recognition in 1947 as the first African American to shatter the ethnic border in baseball. Robinson's groundbreaking performance established him as a leading advocate in the continuous fight for racial justice and equality. He was acutely aware of his social status and the considerable impact of his message during that time. Recognizing the unique opportunity to instigate meaningful change within his community, Robinson embraced his role as a catalyst for progress. He used his influence to advocate for more significant opportunities for African Americans in the sports industry and beyond, paving the way for future generations to pursue and achieve their dreams. According to Matt Christopher and Glenn Stout in their "Jackie Robinson":

Within a few years of his retirement from baseball, Robinson became active in the National Association for the Advancement of Colored People (NAACP), a national civil rights group. He soon became a member of their board of directors. He also hosted a radio show that discussed racial matters and wrote a column in the New York Post. Robinson knew that although baseball was integrated, the battle for civil rights was far from over. (96)

The Civil Rights Movement began in 1954 and represented an influential turning point in American history. The persistent efforts of African Americans defined this era as they fought against racial discrimination and segregation while advocating for equal rights and opportunities. The movement gained momentum following the Supreme Court's decision in 'Brown v. Board of Education', which ruled that racial segregation in public schools was unconstitutional. This ruling sparked nationwide demonstrations, marches, and sit-ins aimed at dismantling the deeply rooted institutionalized racism that had long plagued the United States. Despite the implementation of legal protections against discrimination for African Americans in 1965, many individuals still faced bias and inequity in their daily lives. In response to the ongoing and systematic oppression of African Americans in the United States, the National Association for the Advancement of Colored People (NAACP) actively advocated for the rights and dignity of Black individuals. The organization remained committed to promoting civil rights, equality, and justice for African Americans. With unwavering dedication, the NAACP confronted numerous instances of physical violence and aggression directed at the Black community by the US government. The steadfast efforts of Black individuals in supporting the NAACP's core principles have significantly contributed to the advancement of racial equality and social justice in America. In the early 1960s, the United States experienced significant social unrest characterized by widespread racial tension that impacted all aspects of life. This tension often resulted in verbal and physical hostility, making it difficult for individuals from different racial backgrounds to coexist peacefully. The situation was particularly severe in the Southern states, where segregation and Jim Crow laws were still in place. Still, racial tensions were also evident in other regions of the country. Despite facing

gradual progress and frequent violent opposition, the Civil Rights Movement—aimed at challenging and dismantling discriminatory practices and attitudes—was gaining momentum. In this context, African Americans faced the dual challenge of overcoming racial divisions and working towards the establishment of a more democratic society: "The racial uprisings, self-defense movements, and cultural pride celebrations subsequently associated with Black Power era radicalism were far from a decisive break from a more hopeful era" (Joseph 12).

In the mid-twentieth century, racial exclusion was widespread in the United States, leading to significant injustices and biases against African Americans. President Eisenhower played an essential role in opposing these practices. Two years after Rosa Parks' courageous act, he demonstrated his commitment to ending segregation by sending U.S. Army soldiers to Little Rock, Arkansas, to protect African American students attending Little Rock High School. This action marked a crucial moment in the fight against discrimination, showcasing the federal government's willingness to intervene in the desegregation of educational institutions. President Eisenhower's efforts helped advance the Civil Rights Movement and significantly reduced racial prejudice in the United States. Therefore, the history of the United States includes implementing and enforcing several unjust policies over the years. One significant example is the prohibition of interracial marriages, which was deemed illegal by the Supreme Court in the juncture case of 'Loving v. Virginia'. This case was brought forward by Mildred and Richard Loving, a couple in love who faced legal barriers due to their different races. The Lovings fought persistently for their right to marry, and their case ultimately reached the highest court in the nation. On June 12, 1967, the Supreme Court issued a widely accepted ruling that invalidated all state laws prohibiting interracial marriage, allowing numerous couples to unite in love and commitment, regardless of their race. The 'Loving v. Virginia' case is a powerful symbol of the struggle for civil rights and equality in America, serving as a testament to the bravery and perseverance of those who sought justice in the face of adversity. Furthermore, the African American community's quest for independence was continually obstructed by the ubiquitous presence of white supremacy, which aimed to hinder its advancement toward racial equality. Consequently, the Sixteenth Street Baptist Church was intentionally destroyed on September 15, 1963, to reinforce the existing oppressive socioeconomic structure. As Frank Sikora asserts in his *Until Justice Rolls Down: The Birmingham Church Bombing Case*, the terrorist bombing led to the tragic deaths of four young girls:

Of all the acts of terrorism that marked the civil rights era in the American South, none was more sickening than the deed that took place in Birmingham, Alabama, on Sunday, September 15, 1963. A bomb exploded that morning at the Sixteenth Street Baptist Church and took the lives of four black girls. The victims were Denise McNair, age eleven, and Carole Robertson, Addie Mae Collins, and Cynthia Wesley, all fourteen years old. They were at the church that Sunday morning simply to take part in the services and to be ushers. (ix)

From 1954 to 1968, the Civil Rights Movement in the United States underwent a significant transformation in achieving equal rights and dignity for African Americans. This change was primarily driven by the nonviolent protest campaign led by Martin Luther King Jr., a key figure in the movement. King's unwavering commitment to liberating African Americans fueled the movement's significant accomplishments. Through peaceful demonstrations, sit-ins, and various forms of civil disobedience, King and his supporters brought attention to the injustices faced by African Americans. They inspired a generation of activists to continue the struggle for racial freedom. As Peter J. Paris states in "King's Vision of America":

Having articulated the nature of the enduring problem of racial discrimination and segregation, having specified the reason for coming to Washington, having warned America of the dire consequences of refusing to grant the rightful claims of its citizens, and having admonished his people and their allies not to substitute violence for the morality of soul force,

Dr. King issued the challenge of hope to his listeners as he sent them forth to continue their good work. (6)

The Black Power movement emerged prominently in the United States in 1960. It arose from the belief among African Americans that their voices were not adequately heard or respected despite assurances to the contrary. This sense of marginalization and frustration was exacerbated by ongoing discrimination, police brutality, and economic inequality, along with a growing awareness of the global struggle against colonialism and racism. Black Power activists aimed to challenge the existing social order and to advocate for increased autonomy, representation, and self-determination for Black communities. They emphasized the importance of Black pride, solidarity, and cultural identity while calling for various political, social, and economic reforms. As specified in *The Black Power Movement*: "Malcolm X, perhaps more than any single individual figure, reflects the 'roots' of Black Power—including its intersection with Cold War politics, its eclectic black nationalism, ties to the Old Left, and internationalism" (Joseph 6-7). Hence, Black Power profoundly impacted American society and politics, influencing discussions regarding civil rights, racial justice, and the government's role in advancing equality.

In 2008, African Americans achieved a significant milestone in their long-standing struggle for civil rights and social justice. After years of hard-fought battles and persistent activism, they celebrated the inauguration of Barack Obama, the 44th President of the United States, who shared their national identity. Obama's election was a momentous occasion for African Americans, instilling faith in the American political system, resilience in the face of adversity, and tranquility in knowing their voices had finally been heard. During Obama's presidency, many African Americans experienced renewed pride in their cultural heritage and increased self-esteem. His administration launched several initiatives aimed at improving the socioeconomic conditions of African Americans, including the Affordable Care Act, which provided healthcare access to millions of previously uninsured individuals. Additionally, he addressed systemic racism and discrimination by implementing programs like My Brother's Keeper, which sought to create opportunities for young men of color to succeed. According to David Maraniss in his *Barack Obama: The Making of the Man*, Obama has consistently taken a proactive stance in confronting the complex challenges and deeply ingrained biases faced by people of color in the United States. He has been a vocal advocate for social justice and equality, using his platform to raise awareness and promote positive change in the face of adversity: "At the heart of Obama's psyche and his political beliefs — and therefore his presidency — is his lifelong struggle to understand the extreme duality of his identity" (Maraniss 1).

The Black Lives Matter movement emerged in February 2012 as an immediate response to the killing of Trayvon Martin and has since evolved into a significant social phenomenon in American history. As mentioned in "Trayvon Martin, Race, and American Justice: Writing Wrong": "Martin, unarmed and carrying only a bag of Skittles and an iced tea, was shot dead by George Zimmerman, a then 28-year-old, white Latino male of Peruvian heritage who served as a neighborhood watch volunteer" (Fasching-Varner et al. 1). Trayvon Martin's death deeply affected the Black community once again. In the early 1900s, W. E. B. Du Bois, a prominent American sociologist and civil rights activist, made an important prediction about the influential challenge that would affect the upcoming era – racial segregation. He coined the term 'color line' to describe the artificial boundaries imposed on individuals based on their skin color and ethnic backgrounds. Unfortunately, his foresight was confirmed by numerous instances of racial segregation, discrimination, and inequality that characterized the 20th century, leading to significant social, political, and economic consequences worldwide. A century later, the passing of Trayvon Martin serves as a stark reminder that contemporary American society has not fully liberated itself from deeply ingrained ethnic prejudices. As a

result, the Black Lives Matter movement has ignited a nationwide conversation about racial injustice, police brutality, and systemic racism. The movement has gained momentum through community mobilization, social media advocacy, and public demonstrations, increasing awareness and efforts to combat racial bias and promote equality. By amplifying the voices of marginalized groups and holding those in positions of authority accountable, the movement has become a significant force for change in the enduring quest for social fairness in the United States.

Conclusion

The Harlem Renaissance laid a foundation for Black cultural and intellectual empowerment, challenging stereotypes through creativity—the Civil Rights Movement built upon this by confronting institutionalized racism through organized activism. Black Lives Matter continues this legacy by confronting systemic injustice in the 21st century, highlighting how racial inequality remains deeply embedded in social and political structures. From Langston Hughes's call to let "America be America again" to Black Lives Matter's demand for accountability and equality, the throughline is clear: the fight for Black dignity, justice, and identity endures across generations.

BIBLIOGRAPHY

1. Christopher, Matt, and Glenn Stout. "Jackie Robinson." *Legends in Sports*, Little Brown & Co, 2006.
2. Fasching-Varner, Kenneth J., et al., editors. "Trayvon Martin, Race, and American Justice: Writing
3. Wrong." *Teaching Race and Ethnicity*, Sense Publishers, 2014.
4. Joseph, Peniel E., editor. *The Black Power Movement: Rethinking the Civil Rights-Black Power Era*. Routledge, 2006.
5. Maraniss, David. *Barack Obama: The Making of the Man*. Atlantic Books, 2012.
6. Paris, Peter J. "King's Vision of America: An Ethical Assessment". *I Have a Dream: Martin Luther King Jr. And the Future of Multicultural America*, edited by James Echols, Fortress Press, 1991, pp. 1–12.
7. Schaefer, Adam Richard. "The Harlem Renaissance." *20th Century Perspectives*, Capstone Classroom, 2003.
8. Sikora, Frank. *Until Justice Rolls Down: The Birmingham Church Bombing Case.* The University Of Alabama Press, 1991.

A MYTHICAL AND FOLKLORIC REPRESENTATION OF FEMININITY IN ION AGÂRBICEANU'S PROSE

Laura-Camelia Kovacs
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureș

Abstract: Ion Agârbiceanu's prose is, for the most part, based on mythic-folkloric representations of some events rendered on the edge of the collision between the real and the fabulous plane, the one in which predominate myths such as that of the bathhouse, of the undead, of the witch, of the flying or falling into hell, of the demon or of various spirits and mythological beings found in Romanian folklore. The present paper captures the main poses of mythical femininity in Agârbiceanu's prose, poses such as that of the undead woman, a being considered to be evil due to her power of seduction and persuasion, the pose of the volve woman, symbol of the turbulent aquatic feminine, that of the woman-oracle, harbinger of inexplicable events; there are also exponents of the demonic and of degrading adultery, opposed to angelic figures/devoted wives, the pose of the haunted woman, the reproduction of Mary Magdalene, the biblical motif of repentance, the pose of the devil child/wild devil, incarnated evil/"the sole of hell", the Phoenix-woman, and the list goes on.
The hermeneutic approach in this paper consists of an ethno-folkloric and, at the same time, a psychological and anthropological interpretation of several female characters consecrated in Ion Agârbiceanu's prose, from the perspective of analyzing the most relevant myths, signs, symbols and rituals specific to the Transylvanian collectivity at the beginning of the 20th century. At the same time, all these ancestral beliefs will be counterbalanced by the interference of modern elements, thus tracing the impact of the fusion of the two major influences, the old and the new, in shaping the female characters, a phenomenon that will inevitably lead to their desacralization.

Keywords: fabulous, myths, poses of mythical femininity, rituals, desacralization.

În ceea ce privește proza lui Ion Agârbiceanu, un nou mod absolut inedit în exprimarea realului este cel redat prin fantastic. Conform ideilor notate pe această temă, V. I. Propp explică faptul că la originea formării acestei categorii literare se află credințele mitico-folclorice ale unei culturi populare religioase. Dar aici ar fi de menționat faptul că fantasticul nu trebuie privit în mod independent în opera lui Agârbiceanu, întrucât acesta coexistă alături de realism, ambele formând un tot unitar, așa cum afirma și criticul literar Ion Negoițescu: „literatura lui Agârbiceanu nu trece niciodată în fantastic, decât cu intenții de artificiu literar"[1].

Substratul filonului fantastic în opera lui Agârbiceanu este redat, în primul rând, prin abundența credințelor religioase, dar și prin formarea superstițiilor specifice minții omului simplu cu o anumită apetență spre gândirea fantastică. Abia de prin anul 1908, odată cu volumul intitulat *În întunerec*, face autorul apel la arealul mitico-fantastic pe care începe să-l includă subtil în stratul mai profund al realismului frust.

Așadar, opera lui Ion Agârbiceanu se evidențiază, îndeosebi, prin abilitatea autorului de a îmbina realitatea cotidiană, ordinară cu lumea fantastică, cu acele caracteristici mitico-folclorice specifice spiritualității autohtone. În proza sa, dimensiunea mitico-fantastică este una fundamentală, oferind profunzime și unicitate scrierilor sale și manifestându-se, totodată, în mai multe moduri: pe de-o parte, prin explorarea unor teme și motive fantastice, referitoare la forțele enigmatice care acționează asupra destinului uman, iar pe de altă parte, prin inserarea unor personaje mitologice specifice mentalității populare transilvănene a vremii, reînviind,

1 I. Negoițescu, *Valori stilistice în nuvelele lui Agârbiceanu*, în „Viața românească", anul X, nr. 4, aprilie 1957.

astfel, o tradiție folclorică în care toate aceste elemente mitico-fantastice sunt necesare pentru înțelegerea lumii contextuale și a relațiilor interumane.

Aceste personaje joacă un rol esențial în opera sa, conferind narațiunii un substrat simbolic, de o complexitate psihologică și culturală deosebită. Autorul prezintă lectorilor mai multe personaje din mitologia românească și din folclor, dar le reinterpretează astfel încât să fie potrivite pentru realitatea lumii rurale în care își duce existența, ele fiind învăluite, totuși, într-o alură de mister specific ideii de poveste. Așadar, există în literatura de specialitate o descriere amănunțită a mai multor tipuri de personaje mitologice: „Aproximate în funcție de atitudinea pe care o au față de om, ființele demonic-mitologice sunt, în esență, fie benefice (zânele, Baba Dochia, spiridușii, șarpele casei etc.), fie malefice (Mama Pădurii, Omul nopții, Vârcolacii, Strigoii, Știma Apei, Pricolicii, Căpcăunii), (...) o ultimă clasă este reprezentată de ființele mitologice care au o intenție justițiară (Ursitoarele, Marțolea, Joimărița ș.a.)”[2].

Personajele mitico-folclorice din proza lui Ion Agârbiceanu au un rol fundamental în conturarea unei atmosfere de mister și sacralitate, reflectând viziunea despre lume a autorului transilvănean, respectiv cea despre legătura omului cu natura, divinitatea și mitologia populară. Ele reprezintă simboluri ale unor forțe de ordin cosmic care au capacitatea de a influența destine umane prin aducerea în prim-plan a unor conflicte interioare. De asemenea, acestea devin purtătoare ale unor învățăminte legate de moralitate, iubire și sacrificiu, evidențiind, îndeosebi, importanța păstrării unei legături între trecutul mitic și prezentul cotidian, precum și a armoniei dintre umanitate și divinitate.

În acest sens, una din cele mai întâlnite figuri mitologice în proza lui Agârbiceanu este zâna sau vrăjitoarea, regăsită și sub denumirea de *vâlvă*[3]*, duh* sau *știmă,* personaje incluse în arealul folclorului românesc și, totodată, simboluri ale unui destin implacabil, ele fiind asociate unor entități de basm și care au rolul primordial de a acționa dincolo de controlul uman, de a preschimba destinul oamenilor prin forțe supranaturale, magie sau vrăji, toate acestea făcând parte, în accepțiunea scriitorului, din viața cotidiană, obișnuită. Spațiul în care autorul trăiește, locul care l-a inspirat și, totodată, cel în care a ales să plaseze majoritatea acțiunilor din scrierile sale este cel muntos, închis, neprimitor și, parcă, impregnat de prezența unei forțe malefice misterioase, al Apusenilor. Ei bine, acest spațiu sacru, în viziunea scriitorului, i-a determinat pe moți, cei care trăiau în această zonă și care lucrau, totodată, în minele munților, să-și imagineze o altă realitate, un microunivers compensatoriu în care să se simtă protejați, miturile și riturile însemnând, în concepția acestora, o recuperare a echilibrului ființei postparadiziace în contextul luptei dintre bine și rău, dintre ceea ce este moral și neadecvat în societate, rolul acestora fiind unul apotropaic[4]. Totodată, așa cum credea și Maria Ioniță din textele culese de aceasta, „fiecare lucru, fiecare loc, fiecare casă are vâlvă, dar mai cu seamă băile și comorile sunt stăpânite de ea”[5].

Ei bine, aceste ființe populau universul băieșilor din Munții Apuseni la început de secol XX, ele reprezentând duhurile pământului și având valențe pozitive sau negative. De pildă, apariția vâlvelor bune însemna protecția caselor, a familiei, în timp ce vâlvele rele trebuiau alungate prin anumite comportamente sau ritualuri corespunzătoare. Acele ritualuri presupuneau, conform mentalității arhaice și folclorice, o inițiere, întrucât intențiile acestora ar putea avea un impact diabolic, distrugător sau chiar aducător de moarte. În acest sens, Mircea Eliade sublinia în cartea sa, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*, faptul că „În timpul inițierii, novicii sunt considerați morți și se comportă precum duhurile. În astfel de cazuri, suntem martorii unei anticipări destul de veridice a morții, adică o anticipare a modului de a fi al unui

2 Ion Șeuleanu, *În loc de prefață* la *Cartea vâlvelor* de Maria Ioniță, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982, p. 21.
3 Conform *Dicționarului Enciclopedic* (vol. VII, p. 355), cuvântul *vâlvă* are următoarele sensuri: I. 1. Agitație, zarvă mare determinată de un fapt ieșit din comun; Faimă, renume, răsunet, 2. Alai, pompă, fast, II. Duh, zână, știmă. Potrivit *DEX*.
4 Ion Șeuleanu, *op. cit*., p. 27.
5 *Ibidem*, p. 27.

spirit. Prin urmare, în unele culturi există credința că numai cei care au fost inițiați corespunzător vor dobândi o postexistență reală; ceilalți, fie vor fi osândiți la starea larvară, fie vor cădea victimă unei a doua morți”[6].

Etnologii și culegătorii de folclor au constatat faptul că aceste credințe în vâlvele comorilor sau duhul băilor erau cele mai răspândite în Țara Moților, astfel că ele se regăseau adânc în subconștientul colectiv al minerilor din Munții Apuseni, aceștia crezând că „ființa divină care supraveghează și distribuie aurul prin băi bântuie și prin adâncurile pământului”[7]. Băieții simțeau neliniște și incertitudine la intrarea în mine, dar și speranță, totodată, dat fiind faptul că exista această dualitate a vâlvelor, bune sau rele, albe sau negre, purtându-le fie noroc prin diferite semne și îndrumare directă spre zăcămintea de aur, fie ghinion, prevestind moarte, groază sau neîmplinire. Dihotomia alb/negru, benefic/malefic se regăsește în mentalitatea arhaică specifică mitologiei de pretutindeni, îndeosebi în opera lui Ion Agârbiceanu, întâlnirea cu vâlva albă reprezenta ceva favorabil, o zi norocoasă, în timp ce aceea neagră era aducătoare de ghinion: „Sunt două feluri de vâlve: neagră și albă. Aia neagră-i periculoasă, aia albă îi bună, nu ți-i frică ca de un om bun. Nuț poartă frica nimănui (...)”[8]. Drept urmare, minerii se lăsau ghidați de aceste semne prevestitoare[9] și simboluri specifice vâlvelor, ele putând lua felurite înfățișări, fiind identificate după unele urme lăsate: „Aceasta se poate prezenta băieșilor sub forma unui pitic, copil, bătrân cu lulea, băieș, moș, femeie frumoasă de parcă avea stele în ochi, drumeț, babă etc. În alte cazuri, însă, vâlva sau duhul băii putea primi înfățișarea unor animale foarte apropiate oamenilor: mâță, iepure, berbec, vrăbiuță cu ochi mici, miel, pasăre sau putea fi tot atât de bine: izvor limpede, cântec, surpături, strigăt, tropăituri, miorlăituri, urmă de găină cu cinci ghiare și o unghie mai sus etc. (...) vâlva bună se înfățișează mai ales învășmântată în alb. Astfel vâlva poate fi: golumb alb, umbră albă, ied alb, berbec inelat și alb ca zăpada, dar mai ales apare ca fată cu batistă albă și copiluț alb, femeie cu haine albe și om în haine albe, bătrân ca neaua și pitic cu barbă albă.”[10].

Așadar, aceste apariții fantastice ale vâlvelor, duhurilor, spiritelor sau zânelor se regăsesc în toate mitologiile minerilor și munților, iar rezistența lor în memoria colectivă a oamenilor din Munții Apuseni este datorată în primul rând aspectului identitar care-l învăluie, căci nașterea mitului vâlvei sau duhului pământului este asociat mitului originii, al „oamenilor născuți din pietre și credințele despre apariția și coacerea pietrelor în măruntaiele Pământului”[11]. Iar mai apoi, impresia de veridicitate și autenticitate este una esențială pentru păstrarea acestui mit în subconștientul colectiv, căci, așa cum reiese și din textele culese de diverși etnologi, mitul vâlvelor nu a fost păstrat ca simplă poveste fictivă, ci trăită aievea de mineri. În acest sens, nuvela *Duhul băilor* scrisă de Ion Agârbiceanu este una relevantă pentru afișarea multiplelor ipostaze în care poate apărea imaginea acestei ființe mitologice, întâmplările băieșilor fiind relatate la persoana întâi tocmai pentru a crea impresia de autenticitate, de participare directă și trăire veridică a unor episoade petrecute cândva, parcă într-un timp arhetipal.

Un alt personaj folcloric des întâlnit în opera lui Ion Agârbiceanu este *strigoiul* sau *strigoaica*, acestea fiind imagini ale morților vii care nu au trecut complet pragul vieții de apoi, fiind scindați la limita dintre planul realității pământene și a celei supranaturale. Ele sunt descrise drept ființe malefice, spirite neîmpăcate și, astfel, răzbunătoare, căci posedă o anumită tensiune negativă care trebuie soluționată astfel încât pacea să fie restabilită.

---

6 Mircea Eliade, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*, Editura Humanitas, București, 1997, p. 55.

7 Ovidiu Bârlea, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976, p. 437.

8 Ana Șoit, *Legende populare minerești*, Editura Minerva, București, 1974, p. 34.

9 Nicolae Bot, *Vâlva băilor – o reprezentare mitologică* în *Ceasuri de seară cu Ion Agârbiceanu. O carte gândită și alcătuită de Mircea Zaciu*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982, p. 215.

10 Ion Iliescu, *Introducere* la *Legende populare minerești* de Ana Șoit, Editura Minerva, București, 1974, p. XIX. [36] Mircea Eliade, *Făurari și alchimiști*, Editura Humanitas, București, 1977, p. 43.

11 Mircea Eliade, *Făurari și alchimiști*, Editura Humanitas, București, 1977, p. 43.

În opera lui Ion Agârbiceanu, mitul strigoiului sau al strigoaicei are un rol important în memoria colectivă a țăranilor căci explorează latura întunecată a umanității, precum și conflictele interne ale personajelor sale. Astfel, strigoiul devine un simbol al fricii de moarte, al regretelor neexprimate, al vinovăției sau al nemulțumirii față de propriul destin. De pildă, regăsim în proza lui Ion Agârbiceanu ipostaze precum: cea a *femeii-strigoi*, ființă considerată a fi malefică prin puterea-i de seducție și convingere, damnată, un suflet neliniștit și o imagine stranie, totodată, capabilă de a produce adevărate dezechilibre spirituale, regăsită în folclorul românesc de pretutindeni și sugerând, la nivel psihologic, acea latură întunecată reprimată a personajului, un *alter-ego* prin excelență, așa cum este cazul Sorei din romanul *Strigoiul* ori cea a Ilenuței, preoteasa lui Popa Man, cea care avea să-și facă apariția la casa bărbatului ei, după zeci de ani, asemenea unei strigoaice veritabile, reușind să-i mistuie gândurile și să-i releve adevărata față prin readucerea în față a trecutului obsesiv: "Glasul lui avea asprimea vântului, în obrajii lui părea că s-au împlântat ghearele unei păsări de pradă, și ochii lui de păcură încremeniră aprinși, ca doi ochi de lup flămând în noapte."[12].

Personajul emblematic, Sora, mai poate fi inclusă și în ipostaza *femeii-volbură*, simbol al acvaticului feminin zbuciumat, datorită hărniciei și iuțeniei în mișcări: „*De dimineață până sara se învârtea prin casă, prin curte, prin grădină, după treburi, ca o volbură*"[13]. Mitul vântului, al furtunii, al vijeliei și, implicit, cel al volburei este des regăsit în mentalitatea sătenilor arhaici, aceștia asociind aceste fenomene naturale cu dinamica, seducția, influența continuă, transformatoare a femeii harnice, ambițioase, care reușește să obțină tot ceea ce-și dorește.

Așa cum am amintit anterior, mitul strigoiului provine din credința omului arhaic în transcenderea sufletului după moarte, precum și în posibilitatea de a reveni printre cei vii, această idee fiind larg răspândită în spațiul indoeuropean[14], inclusiv în România, dovadă fiind multiplele ipostaze și denumiri asociate acestui duh întrupat[15]. Semnele de identificare a strigoiului sunt evidente, în majoritatea cazurilor, încă de la nașterea acestuia: „Predispoziția spre strigoizare e una înnăscută, dar poate fi dobândită și pe parcursul vieții prin anumite relații cu necuratul, printr-o moarte violentă sau în urma unei înmormântări în care nu s-a respectat ritualul tradițional"[16]. Așa se întâmplă de pildă cu personajul Moise Mărginean din romanul *Strigoiul* (scris în 1944 și apărut 25 de ani mai târziu), personaj care, prin obscura-i absență instaurează o atmosferă terifiantă în cadrul operei, creând conflicte între personaje și tensiuni lăuntrice. Acesta este întrupat, așadar, doar în mințile bolnave ale personajelor precum un duh, un blestem menit a schimba destinul protagoniștilor prin semnele malefice pe care le trimite în permanență. Chiar și înainte de moarte, Moise acționează malefic asupra celorlalte personaje, generând o stare de hipnoză și panică asupra lui Vasile, tatăl lui Gheorghe: „Bolnavul făcu o supremă sforțare să-și deschidă pleoapele. O privire îngrozitoare căzu asupra lui Vasile.

- Jură, ori te blăstăm cu limbă de moarte! Iar a venit, e lângă mine, adaose el, încercând să se înțepenească iar cu degetele uscate și noduroase de marginile patului. Feciorul îngheță și limba i se mișcă cu greu în gură, ca și când i-ar fi fost de lemn.

- Iată, jur, dacă-mi ceri dumneata."[17], din acest moment, apărând frica în sufletul incert al
bărbatului, transformându-se, ulterior, într-o obsesie patologică.

O altă ipostază specifică literaturii mitice create de Agârbiceanu este cea a *femeii-oracol*, cea care prevestește, în mod inexplicabil, fapte și evenimente din viitor care se

12 Ion Agârbiceanu, *Opere 5. Povestiri și nuvele*, Editura pentru Literatură, București, 1968, p. 127.
13 Ion Agârbiceanu, *Opere 12*, *Romane*, VI, *Strigoiul*, Editura Minerva, București, 1986, p. 460.
14 Ivan Evseev, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Editura Amarcord, Timișoara, 1997, p. 444.
15 Tudor Pamfile, *Mitologia poporului român*, Ediție îngrijită și prefațată de I. Oprișan, Editura Vestala, București, 2006, pp. 569-579.
16 Ivan Evseev, *op. cit.*, p. 444.
17 Ion Agârbiceanu, *op. cit.*, Editula Minerva, București, 1986, p. 43.

dovedesc în cele din urmă a fi cât se poate de reale. Este cazul Chivei Dinului, terferița satului din romanul *Vremuri și oameni. Lume nouă*, femeie care, asemenea unui oracol deschis, anticipează schimbări de viitor pe plan politic la nivel mondial: separarea Ardealului de Imperiul Austro-Ungar și formarea României.

Există, de asemenea două reprezentări feminine mitice puse în antiteză. Este vorba despre Veronica Roșu, exponent al *demonicului* și al *adulterului degradant* și Catarina Albu, *soția și figura angelică* din nuvela *Jandarmul*. Numele lor este unul sugestiv, răsunător în portretizarea acestora căci, dacă roșul reprezintă culoarea amorului infernal, al seducției acerbe, al adulterului și al pasiunii de o forță intensă, arzătoare, albul este cel care purifică, este inocența și candoarea personificate în imaginea imaculată a Catarinei. Dar albul mai reprezintă, totodată, și non-culoarea giulgiului, sugerând sfârșitul condiției ei de mireasă.

Desigur, nu puteam exclude din această listă ipostaza *femeii-bântuite,* date fiind toate superstițiile românilor cu privire la existența unor spirite de dincolo de lumea pământeană, venite direct din tărâmul rece și necruțător al nemuririi. Este cazul Stanei, protagonista nuvelei omonime, cea care ajunge să fie bântuită de non-existența soțului ei, acum decedat, Andrei, căprarul prin prisma unui simbol specific: piciorul de lemn pe care acesta îl folosea cât încă trăia. Întreagă atmosferă a nuvelei se transformă într-una macabră, încărcată de valențe negative evidente căci starea femeii se schimbă subit, intervenind sentimentul culpabilității, căci ea și-a trădat soțul, iar asta ajunge să o macină lăuntric, fiindu-i, totodată, pedeapsă capitală. Cu toate acestea, ea este izbăvită de păcate prin prisma iubirii și a iertării celorlalți membrii ai familiei, soacra și propiul fiu, devenind, în finalul nuvelei, reproducerea *Mariei Magdalena*, motivul biblic al căinței.

Tot în această ordine de idei, am inclus și ipostaza *copilei-drăcoaice,* așa cum apare în cazul Floricăi, zis și *Veverița* din povestirea omonimă. În concepția tuturor sătenilor, Veverița este un „*drac de copil*", o fetiță neastâmpărată, nestatornică, cu păr roșcat precum diavolul și fața albă, palidă, de stafie. Răutățile nenumărate la care recurge îi aduc în rândul vecinilor ei titlul de diavoliță sălbatică și care se dovedește a fi de o genialitate imposibil de conceput pentru mentalitatea primitivă a celor din jur.

Continuând, un alt personaj merită a fi inclus în această analiză, repsectiv, Stana din textul *Vecina*. Dintr-o discrepanță accentuată cu privire la ceea ce este omul în esența sa și haina pe care alege să o îmbrace în exterior, acest personaj, rămas în conștiința consătenilor drept vecina ideală, o bătrânică extrem de evlavioasă, bună la suflet și cu frică de Dumnezeu, se dovedește a fi o femeie zgârcită, mincinoasă, delăsătoare, „*talpa-iadului*", așa cum a numit-o ginerele ei, adică, potrivit mentalității populare, mama tuturor dracilor, răul întruchipat.

Lista continuă cu personajele feminine emblematice ale operei lui Ion Agârbiceanu, respectiv: Maria Dinului, zis și Fefeleaga și Baba Mâia din *Luminița*. În nuvela *Fefeleaga,* protagonista Maria, botezată de gura satului prin această poreclă, devine un exemplar elocvent al mitului sisific întâlnit deseori în literatura folclorică românească, fiind vorba de sacrificiile supraomenești pe care această femeie le avea de îndeplinit pentru a-și asigura traiul zilnic și care, din cauza extenuării psihice și fizice, o transformă într-o stafie umblătoare pe străzile Țării de piatră. Baba Mâia, aflată și ea la limita dintre real și fabulos, își imaginează de pe patul de moarte vastitatea raiului și a iadului, ca intr-o premoniție firească, aceasta reprezentând cu acuratețe metafora luminii și, totodată, ipostaza *femeii-Phoenix*, a renașterii sub imperiul luminii creștine, purificatoare.

Așadar, condiția personajelor feminine din opera lui Agârbiceanu se preschimbă, căci dacă la începutul carierei sale de scriitor, în lucrările sale predomina tiparul personajului realist, al femeii simple de la sat, cuviincioasă, evlavioasă și cu frică de Dumnezeu, prototipul țărăncii ancorate în treburile casnice, hotărâtă și cu simț practic, în proza fantastică, ei bine, aceasta se diferențiază prin prisma acceptării ilogicului, a judecății insolite, a elementelor de predestinare magice.

În nuvela *Frăsinica*, spre exemplu, imixtiunea fantastică se observă prin includerea ambiguității în portretizarea personajului feminin cu același nume, astfel încât orice încercare de descoperire a acestui personaj este învăluită într-o aură de mister pur: ea este o „sfântă" și o „cochetă" deopotrivă, această informație paradoxală fiind, în mod vădit, una menită a deruta crearea unei imagini concrete, cu privirea ei ce aruncă „o văpaie de diamant negru, o văpaie vie, ca însăși viața"[18], o ființă ce se mișcă „ca o adiere, ca o umbră ușoară, aproape nemișcată"[19] și își hipnotizează audiența printr-un „cerc de vrajă: Și să fi ținut până dimineața petrecerea sătenilor, nu m-aș fi mișcat de pe laviță. Mă simțeam ca într-un cerc vrăjit, o mireasmă deosebită îmi mângâia parcă nu numa' mirosul, ci toate simțurile"[20], conferindu-i, totodată, naratorului, „senzația incertă a unei beții"[21]. Iată, așadar, efectul unei doze puternice de învăluire în fantastic, în straniu chiar, atât prin prisma laitmotivului ochilor, al privirii menite a hipnotiza, cât și prin predilecția autorului spre evidențierea simțului olfactiv ca reper relevant în creionarea unui univers literar desăvârșit, întrucât parfumul fetei umple întregul aer din încăpere, îl face să vibreze, fermecându-și și paralizându-și, astfel, protagonistul observator care o consideră de-acum „o ființă care nu poate să fie de pe pământ": „Era așa de frumoasă Frăsinica, așa de gingașă, așa de sfântă, încât toată ființa m-a încremenit, și m-a cuprins frică mare (...). Apoi a pierit ca o nălucă (...)"[22].

Un alt exemplu elocvent ar fi protagonista povestirii *Luminița*, baba Mâia, care, aflată pe patul de moarte, își imaginează un nou tărâm populat de ființe angelice, dar și demonice, imagini ale raiului și ale iadului specifice credințelor mitico-creștine transmise din generație în generație în comunitatea din care face parte: „Și, mai mult, în boala și singurătatea ei, baba Mâia la lucrurile astea se gândea. Își închipuia cum are să fie raiul cu sfinții. Iadul? D-apoi intunerec beznă, de să nu-ți vezi mâna! Și, prin întunerec, cozi și gheare de draci, care-l prind pe creștin și-l duc la căldarea cu smoală, să-l opărească. Doamne ferește! Iadul? O, Doamne, Doamne! D-apoi bivolii împungaci, ce-or lua în coarne femeile nelegiuite și pe ucigașii de oameni! Doamne ferește, Doamne ferește, Doamne ferește! suspina bătrâna."[23]. Însă ea nu va avea să ajungă în iad, întrucât Sfântul Petru o va salva, o va prinde de mână și-i va arăta calea cea bună, ca un vechi prieten care te îndrumă când te-ai pierdut undeva pe drum. Se poate observa, iată, cum tot acest eveniment fantastic în esență este coborât la nivelul banalității, al cotidianului, nediferențiindu-se cu nimic de universul rural atât de familiar bătrânei căci această reprezentare încărcată cu valențe magice ține locul unor explicații logice, plauzibile, științifice, atât de îndepărtate minții omului simplu de la țară.

Astfel apare desacralizarea, demitizarea fabulosului din textele lui Agârbiceanu, fie prin notațiile naratorului, fie prin acelea ale personajelor; în orice caz, lectorul conștientizează cu greu turnura insolită a firului epic reașezat în planul realului cotidian. Așa se întâmplă, de exemplu, și în alte texte ale scriitorului ardelean. În *Năcaz,* o babă surdă consideră că și-a pierdut simțul auditiv din cauza infiltrării în ureche a unei urechelnițe, în *Oana-precupeața,* protagonista și-a pierdut norocul din cauza influențelor maleficului/dracului, așa cum specifică aceasta, apoi un alt personaj feminin din *Ursitul* crede că și-a pierdut bunăstarea în viață din cauza fatalității tragice, ori din cauza pricolicilor în *Om necăjit* sau din vina diavolului însuși, în *Sănduța*. În toate cazurile, alunecarea subtilă care are loc dinspre universul rural real spre cel al fantasticului verosimil, se întemeiază pe o acceptare totală, instantă a irealității concepute, cititorul nefiind nevoit a depune un efort conștient profund pentru descifrarea semnificațiilor textuale, însă va fi supus unei alternări de senzații continue: surprindere,

18 Ion Agârbiceanu, *op. cit.*, p. 132.
19 *Ibidem*, p. 133.
20 *Ibidem*, p. 134.
21 *Ibidem*, p. 135.
22 *Ibidem*, p. 137.
23 Ion Agârbiceanu, *Opere 1, Schițe și povestiri*, Editura pentru Literatură, București, 1962, p. 54.

neliniște, ezitare, incertitudine pe alocuri, specifice literaturii fantastice, așa cum avea să sublinieze și Tzvetan Todorov în *Introducere în literatura fantastică*[24].

În lucrarea sa intitulată *Agârbiceanu și demonii*[25], Cornel Regman realizează o analiză vastă, cuprinzătoare, a personajelor demonice, mitologice, romantice și realiste deopotrivă din proza scriitorului ardelean, punând accentul pe latura abominabilă a acestora: interioritatea posedată de gânduri și trăiri intense, haosul lăuntric, mizeria existențială, desfrâul, lăcomia, seducția etc. Astfel, scopul principal al lui Regman este acela de demistificare a personajelor lui Agârbiceanu, evidențiind faptul că acesta a creat în proza sa mitico-folclorică, tipuri umane lipsite de autocontrol, tragice prin însăși felul lor de a fi, expuse unei „*teribile tentații, care anulează sau alterează în ființa lor orice altă trăire, reduși într-un fel, prin propria lor patimă la condiția unor căpcăuni*”[26].

Așadar, toate aceste reprezentări mitico-fantastice ale feminității regăsite în proza lui Ion Agârbiceanu sunt esențiale pentru înțelegerea complexității personajelor feminine, precum și a relațiilor tradiționale care se formează în plan interuman. Aceste ipostaze feminine, asociate unor mituri și obiceiuri folclorice, conferă profunzime narativă și subliniază legătura strânsă dintre mitologie și realitatea cotidiană a satului transilvănean la început de secol XX.

[24] Tzvetan Todorov, *Introducere în literatura fantastică*, Editura Univers, București, 1972, p. 49.
[25] Cornel Regman, *Agârbiceanu și demonii*, Editura Minerva, București, 1973.
[26] Al. Piru, *Reflexe și interferențe*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1974, pp. 231-232.

BIBLIOGRAPHY

1. Agârbiceanu, Ion, *Opere 1, Schițe și povestiri*, Editura pentru Literatură, București, 1962.
2. Agârbiceanu, Ion, *Opere 12, Romane,* vol. VI, *Strigoiul*, Editura Minerva, București, 1986.
3. Agârbiceanu, Ion, *Opere 5, Povestiri și nuvele*, Editura pentru Literatură, București, 1968.
4. Bârlea, Ovidiu, *Mică enciclopedie a poveștilor românești*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.
5. Bot, Nicolae, *Vâlva băilor – o reprezentare mitologică* în *Ceasuri de seară cu Ion Agârbiceanu.*
6. Dicționar Enciclopedic, vol. VII, Editura Enciclopedică, București, 2001.
7. Eliade, Mircea, *Făurari și alchimiști*, Editura Humanitas, București, 1977.
8. Eliade, Mircea, *Ocultism, vrăjitorie și mode culturale*, Editura Humanitas, București, 1997.
9. Evseev, Ivan, *Dicționar de magie, demonologie și mitologie românească*, Editura Amarcord, Iliescu, Ion, *Introducere* la *Legende populare mintenești* de Ana Șoit, Editura Minerva, București,1974.
10. Negoiţescu, I., *Valori stilistice în nuvelele lui Agârbiceanu*, în „Viaţa românească”, anul X, nr. 4, aprilie 1957; *O carte gândită și alcătuită de Mircea Zaciu*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982.
11. Piru, Al., *Reflexe și interferențe*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1974.
12. Popa, Mircea, *Introducere în opera lui Ion Agârbiceanu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1982.
13. Regman, Cornel, *Agârbiceanu şi demonii*, Editura Minerva, București, 1973.
14. Șeuleanu, Ion, *În loc de prefață* la *Cartea vâlvelor* de Maria Ioniță, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1982.
15. Șoit, Ana, *Legende populare minereşti*, Editura Minerva, București, 1974. Timișoara, 1997.
16. Todorov, Tzvetan, *Introducere în literatura fantastică*, Editura Univers, București, 1972.

MISOGYNY AND HOMOSEXUALITY IN THE DECADENT STRAIN OF HARLEM RENAISSANCE: AN ANALYSIS OF WALLACE THURMAN'S INFANTS OF THE SPRING

Mohammad Roomazi
PhD, Shahid Chamran University of Ahvaz

Abstract: This paper examines the intersections of misogyny and homosexuality within the Harlem Renaissance, specifically through Wallace Thurman's novel Infants of the Spring. The analysis illustrates how Thurman, along with contemporaries like Alain Locke and Langston Hughes, engaged with the intricate socio-cultural landscape of Harlem during the 1920s. By critiquing the patriarchal and heteronormative constructs prevalent during this period, the study explores how these figures perpetuated certain misogynistic attitudes despite their progressive stances on racial and sexual identities. Utilizing Marilyn Frye's theories on male supremacy and homosexual identity, alongside Eve Kosofsky Sedgwick's ideas on the epistemology of the closet which reveals the dualities and contradictions within gender and sexual identities, the paper argues that the Harlem Renaissance, while a site of significant cultural production and resistance, also mirrored broader societal contradictions concerning gender and sexuality. Through a close reading of Thurman's work and the interactions of historical figures at events like the 1924 Civic Club dinner, this study reveals the disparate and contradictory ways in which African American writers and intellectuals both challenged and conformed to oppressive norms.

Keywords: homosexuality and woman-hating, The Harlem Renaissance, lesbian feminism, male supremacy, homoeroticism

Introduction

In "Lesbian Feminism and the Gay Rights Movement: Another View of Male Supremacy, Another Separatism", Marylin Frye points to what could be referred to as a false assumption shared by many people including the author of this article. The assumption is that lesbian feminism and gay rights movements share a political solidarity around which they could strive for common goals, and that we can expect gay men to "Understand and support Lesbian causes" (128). She argues, however, that feminist lesbians do not view gay rights as sharing their cause and they do not see the alignment with gay organizations "rewarding" enough to maintain more than a temporary interest. The same goes for gay activists and organizations with "perhaps even fewer exceptions" than feminist lesbians since they too do not think that feminist or lesbian concerns are close to their own agendas.

Frye points out to the reasons behind the assumptions for the existence of a shared cause between feminist lesbians and gay men. According to her, the dominant culture cannot condone any form of deviation from what she terms as "missionary sexuality" which is "Sexuality organized around male-dominant, female-subordinate genital intercourse" (129). Thus, lesbians and gays both suffer from ridicule, abuse and discrimination because they do not fit the common perceptions of gender imposed on them as lesbians are women who are not feminine enough and gays are men who are not masculine enough. This state of gender non-conformity results in them being subject to physical injury, manifested through the peculiar actions of groups such as the Moral Majority or the Ku Klux Klan. Because of such a status, to many women, gay men are not as sexist as straight men presumably because they do not pursue a sexual desire through women. And feminists' commitment to individual sexual expression "includes, for most feminists, a commitment to gay rights"; hence, the status of both gay men and women as such might "Lead one to suppose that there is, in fact, a cultural and political

affinity between gay men on the one hand and women – Lesbians and/or feminists – on the other" (129) She explains that the absence of this alliance might be attributed to the existence of barriers which makes communication difficult, and whose elimination will smooth the path for cooperation among them. She asserts that she does not share this assumption.

According to her, because of a ubiquitous culture of heteropatriarchy and phallocentric ideology, the world of lesbians and gays are radically different from each other as their "deviations" occur in very different circumstances in a male-supremacist culture.

This article examines homosexuality and traces of misogyny and woman-hating in the context of Twenty-century Harlem America. It specifically studies misogyny through the homosexual lenses in *Infants of the Spring* by Wallace Thurman and the 1924 Civic Club dinner held in honor of Jessi Fauset. Homosexual woman-hating can also be traced in the literary dispute sparked off by Alain Locke and Langston Hughes, among others, against Zora Neale Hurston's employment of folklore and dialect in her fiction. In this paper, I will discuss Frye's assertion that the assumption about the solidarity between male homosexuals and women in general is false in the context of the Decadent strain of Harlem Renaissance.

In the roman a clef entitled *Infants of the Spring*, Wallace Thurman explores the hotly debated issues in the Harlem Renaissance of the 1920s, such as the didactic role of literature as promoted by W.E.B Du Bois and the responses generated by authors as diverse as Alain Locke, Thurman himself, Richard Bruce Nugent, and Countee Cullen among others. Niggerati Manor is the residence that Raymond Taylor, the presumably most talented member of the group, lives in, along with a number of other black artists, thanks to Euphoria Blake, the landlady who aspires to help black writers achieve their true potential in the arts and literatures partly due to her own failed attempts at becoming an aspiring writer. The Niggerati Manor cause fails as the group revel in wild parties, daily dissipation and drinking gin, and despite literary discussions and faintly bright literary productions, the attempt to produce good arts ends when several members of the group leave the residence and when Paul Arbian, one of the leading members of the group, decides to end his life by slitting his wrists in the bathroom in a final attempt to produce good art, but the attempt fails since the bathroom overflows and washes away his notes.

In one of the most well-known yet understudied chapters of the book, Dr. Parkes, mostly resembling Alain Locke, convenes a meeting at Niggerati Manor to discuss what kind of art young aspiring writers of the day should engage themselves in. Writing a letter to Ray, he asks him to gather as many writers as he can to meet every fortnight and to establish a "distinguished salon" (Thurman, 141).

Dr. Parks begins his talk by insisting on going back to African heritage and getting rid of the "decadent strain" which he saw was prevalent among the writers, including the present gathering at the Niggerati Manor. With the fin de siècle decadence at the turn of the century, a number of black artists, including Thurman, thought that their role in the arts is not to discuss racial inequality, perhaps not directly, and rather the artist's role and joy lies in promoting the kind of aesthetic decadence that was most vigorously perceived in the works of Oscar Wilde. Locke seeing this "decadent strain" advises the young black artists to go back to their African roots by "cultivating a healthy paganism based on African traditions" (145). There were two sides in the debate: On the one side stood Dr. Parkes (Alain Locke) and Dewitt Clinton (Countee Cullen) who espoused a return to African "paganism" and old heritage and on the other side there stood the decadent strain of Raymond Taylor (Wallace Thurman) and Paul Arbian (R.B. Nugent) who fumed at the idea of returning to African soil for inspiration as they believed that there were no affinities between them and their African heritage: What about "My German, English and Indian ancestors," Paul answered willingly. "How can I go back to African ancestors when their blood is so diluted and their country and times so far away? I have no conscious affinity for them at all." (146) Siding with Paul, Raymond questioned the return

to African paganism out of commitment and not out of will. Paul and Raymond would rather stay in the melting pot of New York where they could explore their ideal kind of aesthetic.

A new energetic and and zealous voice jumped in the conversation. That was Allen Fenderson (most resembling Arna Bontempts) who explicitly articulates W.E.B Du Bois' idea of racial uplift and the role that the pantheon of New Negro writers should play in achieving it. At the core of this doctrine lies the desire to seek the improvement of the social, cultural, political and economic fabric of African American life through, but not exclusively, the belles-lettres.

Fenderson's rhapsodic comments spark an argument among the participants at Dr. Parke's meeting that ends in disarray and discontent, leading to the culmination of the meeting without any tangible results. Cedric does his best to have the final say on the matter and to bring the conversation around to a concluding point by calling for individual freedom in the arts and by avoiding a standardization of literature.

While Cedric's call for individual freedom seems to momentarily build a consensus, all this hope is shattered when he himself sparks another argument by articulating the futility of going back to African roots because African Americans are "standardized Americans" and that only people living in the West Indies can reclaim an African past. The argument grew baneful when Cedric "called Sweetie an illiterate southern hussy" for jumping in the debate by commenting "I can do the Charleston better than any white person" (which was perceived as tangential and disrespectful by Cedric). Sweetie hits back by calling him "all types of profane West Indian monkey chasers" (133). Dr. Parkes' intervention and Carl Denny's intercession did not help either as Cedric angrily left the room, followed by the bored "literary doctor" who cleverly wriggled out of the debate and the meeting itself by leaving unnoticed. The discussion finally went off on a tangent. Austin and Carl began to have a brawl about painting. Eventually, the meeting broke up with visible signs of discontent and discomfort: "Such was the first and last salon" quipped a frustrated Raymond (151).

As this summary clearly suggests, there is no major participation on the part of the female participants at the Niggerati Manor. While there are quite a few female participants – "the child prodigies Doris Westmore and Hazel Jamison, Sweetie May Carr, Carl Denny's wife, Annette – none has a major role in the direction of the debate. Only a few fillers and tangential remarks can be heard from the female participants. Sweetie May Carr occasionally giggles. Her only major contribution is the skirmish with Cedric which breaks out with a rather innocent comment "I can do the Charleston better than any white person" (133) which is actually meant to show her naivety and unsophisticated nature countered by Cedric's diminutive comment, "I particularly stressed … intelligent people. The lower orders of any race have more vim and vitality than the illuminated tenth" (149) Doris Westmore (Dorothy West) and Hazel Jamison gave confused and disinterested looks: "The two child prodigies from Boston looked on wide-eyed, utterly bewildered and dismayed." And right at the end of the debate, they were: "silent, perplexed, uncomfortable, not knowing what to do or say" (150-151) and Anette is completely absent. Sweetie also engages in conversation with Tony Crews (most resembling Langston Hughes), a conversation on the fringes of the one initiated by the male intelligentsia at the meeting. Their conversation implies her lack of interest about serious matters, Annette engages in gossiping with Howard "about various outside personalities" (134). James Kelly points to Sweetie's almost non-existent role in the discussion, saying, "Also attending the first and only gathering of African American authors in Thurman's novel are a number of women artists, including Sweetie May Carr, the fictional counterpart to Zora Neale Hurston. Carr is the only woman allowed to speak in this scene, and she contributes nothing to the discussion except offhand remarks and occasional giggles. She thus serves as little more than comic relief" (513).

Dr. Parke's meeting at the Niggerati mannor, Kelly suggests, calls to mind the 1924 Civic Club dinner that was organized as a tribute to Jessie Fauset's novel There is confusion, but which served as a way to extol the writings of the male participants at the dinner such as Thurman, Locke and Cullen (513). For Kelly, this affront shows whatever Greek and African pasts the writers at this chapter of Thurman's novel pursued, "To achieve their aesthetic goals and legitimate their same-sex desire… their work is limited by an unexamined reinscription of patriarchal authority." Throughout this narrative, the limitations of the gay black writers of the Harlem Renaissance becomes transparent when they adopt a rather narrow and somewhat misogynist outlook: "The marginalization of female writers at both events illustrates the limits of the legitimizing narratives established by the gay male authors of the Harlem Renaissance." For whereas their narrative is highlighted by a desire for and even success in counteracting the exclusion to which they were faced, "They excluded others without a second thought" (513).

The exclusion of the black female voice in this roman a clef written by Wallace Thurman is not accidental as evidenced by the continuous non-existence of female voices. Whereas the male voices seek to assert their dominance by engaging in high-brow discussions countered by the low-brow engagement of female voices in gossiping (Annette), giggling, throwing off-hand remarks and cursing (Sweetie May Carr), and casting perplexed, confused, and naïve looks (Doris Westmore and Hazel Jamison).

Theoretical Framework

Frye posits that gay and straight men are so similar to one another that one wonders why "Straight men do not recognize their brothers, as they certainly do not." (130).

Frye describes the presumption of male citizenship as the right to own property, having a wife, paternity and "physical integrity and the right of movement." The denial of these rights requires some "justification" and if some men are denied these rights, the assumption is that they are not fully male. If such men accept "the burden of proof" this is another reason for assuming that they are not fully men. This denial is construed as an act of "emasculation" whose materialization spawns actions to claim their manhood.

Frye defines her second principle as the deification, fetishization, and mystification of the penis in the phallocentric world. According to her argument, male literature is imbued with instances of straight men identifying with their penises. They are not ridiculed according to this literature if they view women as "castrated" men. In this culture, it is quite normal to identify the penis – not the brain, the eyes or other parts of the body – with power. An erect penis is purported to have "mythical, semantic, psychological or supernatural" meanings. Frye posits that the gale male culture does not challenge this culture in any way. The only difference is that straight men love the penis "in the flesh" more covertly than gay men who go about it in an overt and less restrictive ways.

The third principle and value shared between same-sex men and men of "the missionary sex" is homoeroticism which is defined by Frye as the reservation of love, sympathy, affection and care for men. As has often been noted by a large number of men, they do not see any connection between sex and love, sympathy, and "emotional connection". Straight men, according to Frye, tend to have sex with women and love men. That is, any space of identification, affection and the desire to learn and teach is reserved for other men. Any emotional and intellectual bond with another person is exclusive to men. From women, they want "devotion, service, and sex." She asserts that "Gay male culture is also homoerotic" because in that culture, there is no sign of "any extension of love to women" (135-136).

Woman-hating is the fourth principle which is a direct result of man-loving according to Frye. It manifests itself through often invisible ways. It is acted out among the public by the dint of humor which has been documented well by many feminist scholars. Woman-hating is promoted by advertisers and fashion industries. An example of it is "heterosexual pornography" and pornography produced for a male audience such as the false depiction of

pornographic lesbians. Another manifestation of it can be traced in athletic and military milieus where coaches and sergeants peg underperforming athletes and soldiers as effeminate, womanish and girlish – all instances of woman-hating. Frye does not hesitate to describe woman-hating as an indispensable part of male supremacy which functions by "Setting women both apart and below men."

In this woman-hating, and male-superior culture, to be labeled as feminine and not fully men is one of the hardest things that can happen to anybody. This labelling of someone makes them exposed to humiliation, rape and reversal of citizenship right. Gay men are beset by this fate. This rendering of gay men is of course quite unfair because as explained before, gay men are "fully men as any men." Frye assures that "being gay is not at all inconsistent with being loyal to masculinity and committed to contempt for women.

As for compulsory heterosexuality, the fifth principle, it is defined by Frye as "missionary fucking" through which men should "fuck" women to preserve the male-dominance and female- subordination system. It is a "ritual enactment" through which both men and women are "habituated" to their roles. Fucking also habituates women to hetero-eroticism: "That is man-loving in women. It is very important to the maintenance of male-supremacy that men fuck women, a lot. So it is required; it is compulsory." Therefore, a man who refrains from this practice is shirking his responsibilities. Therefore, those men who avoid fucking are certainly "deviants". They ask for tolerance for breaching this rule, but often, they are reluctant to perform their duty "because they have learned all too well their lessons in woman-hating."

"The presumption of general phallic access" is explained by Frye as the only principle where there is a clear "divergence" between values of a male-supremacist culture and those of what it calls male homosexuality. Of course, she refers to this divergence as "ambiguous" because "The male gay rights movement only wants too much of something that is really already very dear to straight men." This principle allows men to have access to whatever they desire as a bonus of their maleness. The only limitations to this self-indulgence are the ones imposed by "The systems of private property, the existence of the state, and the rules and rituals of limitations of violence among men." As long as they are identified with mankind, and excluding the limitations explained above, they can have access to anything they want.

Based on these six principles, Frye concludes that homosexuality is congenial to and "a logical extension of" the straight-male supremacist culture and its values. It only seems that this culture does not understand this affinity and are afraid of the implications of "the logical extension." In response to this fear, the gay male activism attempts to highlight its "normalcy and harmlessness" by asserting that it is not combating the principles of male-supremacist culture.

Frye is not completely pessimistic as she speaks of "other possibilities." Because those gay men who do not enjoy the privilege of enjoying upper economic classes and who are not white, experience discrimination, hatred and fear. They also go through the denial of rights given to other men. They are subjects to victimization more than other men "By the bullies, muggers and religious zealots of the world." Consequently, they have to tolerate harassment and insult. That said, this victimization and marginalization could construct something "progressive" and "revolutionary" which is far more constructive than pursuing the politics of assimilation and identification with the values and principles of masculinity (141-150).

Misogyny and Homosexuality in Infants of the Spring

I would argue that many of the principles and values that Frye asserted are shared between the heterosexist and homosexual men can be traced in the chapter XXI of Infants of the Spring. Frye's assertion that homosexual men are as woman-hating as straight men is omnipresent in the interactions between male and female characters at the Niggerati Manor's

literary debate. The descriptions of female characters are littered with diminutive and derogatory remarks. Describing Sweetie May Car (Zora Neale Hurston), who is the first to arrive, Raymond quips, "More note for her ribald wit and personal effervescence than for any actual literary work. She was a great favorite among those whites who went in for Negro prodigies." The assertion that she is not literarily talented is juxtaposed with the claim that "Her repertoire of tales was earthy, vulgar and funny. Her darkies always smiled through their tears, sang spirituals on the slightest provocation." Momentarily, Raymond gives his readers the notion that he perceives talent in Sweetie when he says, "Sweetie May was a master of southern dialect, and an able raconteur." However, this optimism is shattered when he ironically adds, "But she was too indifferent to literary creation to transfer to paper that which she told so well. The intricacies of writing bored her, and her written work was for the most part turgid and unpolished. But Sweetie May knew her white folks." (142) The fact that "Sweetie May knew her white folks" sarcastically refers to the patrons that supported Hurston's work, but there are a fairly large number of Harlem artists who enjoyed the same status. Etedali Rezapoorian speaks about a white scopophilic gaze that compelled almost all African-American writers to speak and write in a certain way to please their white patrons and white readership ("White Emotion" 125). Etedali Rezapoorian also points out that a number of male authors such as Richard Wright, a harsh critic of Hurston himself, took a jab "At the American white readership which seeks to maintain its authority and control over the body, tongues and fates of African Americans" ("White Emotion" 125) implying that Wright was himself supported by white patrons.

The claim that she does not know anything about art is juxtaposed with the pursuance of it solely for the purpose of earning a living. That is, being a writer for Hurston has only materialistic motives behind it. Materialism is in fact one of the stereotypes ascribed to women in comparison with the intellectual and spiritual male writers who write with the aim of intellectual gratification. Sweetie in explaining herself, identifies art with paying tuition, renting an apartment, buying furniture and groceries.

Hurston was singled out in this chapter mainly because she was a woman. Etedali Rezapoorian and Sanchez assert that most of the criticism that Hurston received was from homosexual writers and that the criticism she received "Had a gender-inflected hue in it" ("Reclaiming Humanity" 106). Etedali Rezapoorian and Sanchez also argue that despite the existence of authors such as Paul Dunbar who used the Black vernacular in their works, they were not criticized in the way that Hurston was ("Reclaiming Humanity" 107).

The description of the other female characters in the chapter is not any rosier either. Although Raymond presumably likes Doris Westmore (Dorothy West) and Hazel Jamison, his praise is marred by stereotypical and reductive picturing of them:

"For one thing, they were characterized by a freshness and naïveté which he and his cronies had lost. And, surprisingly enough for Negro prodigies, they actually gave promise of possessing literary talent. He was most pleased to see them. He was also amused by their interest and excitement" (143).

Their naivety is juxtaposed with the jadedness of male writers such as Raymond Taylor and Paul Arbian. Their excitement is a childish joy with being present at such a male-dominated high society. If Tony Crews (Langston Hughes) is described as "Either Tony had no depth whatsoever, or else he was too deep for plumbing by ordinary mortals" the female characters such as Sweetie, Doris and Hazel had no depth because of not knowing "A tinker's damn about art" in the case of the former, and for "their naivety and excitement" in the case of the latter.

Male-homoeroticism, and man-loving can be seen in the literary discussion held at the Niggerati Manor. The men, many of whom are involved in an intragender sexual relationship (Wallace Thurman, Countee Cullen, Richard Bruce Nugent and Alain Locke were all associated with same-sex sexual engagements) gathered together at Dr. A.L. Parkes' invitation

literarily reserve their love for one another, to the exclusion of the female characters. The fact that the main participants in the debate are all man, without any major participation on the part of women bears witness to Frye's rendering of love as a space reserved primarily for men's engagement with one another, with women playing a subordinate role.

The female voices, or lack of therein, only serve to show the commitment that male characters evince in their affection and homoerotic pleasure of engaging with other men. The cosmic silence of the female energies in the chapter, which is only broken with occasional giggles, and non-participatory and naïve remarks (for instance, Sweetie jumping in the middle of the debate to say that she can do the Charleston better than any other white man) and distractive fights and curses (climaxed during her skirmish with Cedric) reinforce Frye's bold claim that "Gay male culture is also homoerotic. There is almost nothing of it which suggests any extension of love to women, and all of the elements of passion and attachment, including all kinds of sensual pleasure and desire, are overtly involved in its male-male relations" (135).

1924 Civic Club Dinner

I also see, very clearly, the discernable signs of the "presumption of male citizenship at the 1924 Civic Club dinner where a number of male homosexual writers of the day (Thurman, Locke, and Cullen) expropriate the recognition that was due to be given to Jessie Fauset for her novel, "There is Confusion". The male writers at the event overshadow Fauset by extoling their own writings by dint of what Frye explains as "A prima facie claim to a certain array of rights, such as the rights to ownership and disposition of property." (131) The men at the event embolden their citizen rights including the ownership of the literary contest and recognition (Kelly 513). I can extend these rights to the right to exclusively own the discursive space, to quash the (female) voices that are deemed interferent. When Sweetie quips, "I can do the Charleston better than any white person" what Cedric and other male voices do not celebrate is an intrusion on male citizenship right of owning the discursive space.

Men-Men-Women Triangle

In her groundbreaking book, *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, Eve Kosofsky Sedgwick expands on the power relationships in a heteropatriarchal, homosexual and homosocial relationship by pointing to the existence of a triangle formed of men-men-women in which the women play the role of "exchangeable property" for the purpose of strengthening male bonding and concealing the homosexual desire of the male sides of the triangle:

"Perhaps most powerful recent argument through (and against) a traditional discipline that bears on these issues has occurred within anthropology. Based on readings and critiques of Levi-Strauss and Engels, in addition to Freud and Lacan, Gayle Rubin has argued in an influential essay that patriarchal heterosexuality can best be discussed in terms of one or another form of the traffic in women: it is the use of women as exchangeable, perhaps symbolic, property for the primary purpose of cementing the bonds of men with men (Sedgwick 25-26)
According to Reschke, Sedgwick shows that "literature functions to perpetuate the male-female-male triangle and to eliminate the disruptive potential of male homosexuality" (568). Sedgwick says that in this triangle, the true partners are men: "Thus, like Freud's "heterosexual" in Richard Klein's, account, Levi-Strauss's normative man uses a woman as a "conduit of a relationship" in which the true partner is a man" (26).

That is what I see in the literary debate at the Niggerati Manor. The men at the Dr. Parke's gathering use women to conceal the true partnership of men and use it as a guise to cover up their homosexual desire and nature. The silence and non-participatory nature of women in this controversial chapter of *Infants of the Spring* aggravated by a derogatory and diminutive molding of female voices (their passivity marked by occasional giggling, passing

ill-advised comments that has nothing to do with the main argument, cursing, naivete, childish excitement, materialistic outlook towards art, further stained by the sponsorship of the whites for these female writers) all function to, as Frye puts it, "supports male solidarity by setting women both apart from and below men. It helps to maintain a clear and definitive boundary between the male !,us" and its corresponding "them," and it helps to sustain the illusion of superiority which motivates loyalty" (136). Male homosexuality, as exhibited through Dr. Parkes, Raymond Taylor, Paul Arbian and Dewitt Clinton) in *Infants of the Spring*, exhibits no demarcation and no distinction from heteropatriarchy as an attempt to show that their identification with the effeminate is based on a false assumption and that they truly hate and despise women just like straight men.

It should not be forgotten that many scholars do not share Frye's pessimism in regards to male homosexuality and its misogynist biases. For instance, Sedgwick says,

Either that gay men and all women share a "natural," transhistorical alliance and an essential identity of interests (e.g., in breaking down gender stereotypes); or else that male homosexuality is an epitome, a personification, an effect, or perhaps a primary cause of woman-hating. I do not believe either of these assumptions to be true. Especially because this study discusses a continuum, a potential structural congruence, and a (shifting) relation of meaning between male homosexual relationships and the male patriarchal relations by which women are oppressed, it is important to emphasize that I am not assuming or arguing either that patriarchal power is primarily or necessarily homosexual (as distinct from homosocial), or that male homosexual desire has a primary or necessary relationship to misogyny" (Sedgwick 19-20).

Of course, Sedgwick does not explain why she does not believe in male-homosexuality being woman-hating. However, she posits that this view will lead to homophobia.

I do not read Frye's argument as homophobic because she leaves the possibility for "other possibilities" open and posits that those gay men who are willing to "understand the values and principles of phallocratic culture" can rid themselves of these principles by "reinventing" themselves. However, Harlem Renaissance writers such as Wallace Thurman seem to have trodden the same path that the heterosexist dominant culture has for centuries. And the instances for that are too numerous to disregard at least in this chapter of *Infants of the Spring* and other occasions such as the 1924 Civic Club Dinner.

The writers at the Niggerati Manor discussion using women as a pretext to cover up their homosexual desire does not mean that their homosexuality had a closet function. Because as Marlon B. Ross so convincingly showed in Beyond the Closet: As Raceless paradigm, the closet did not serve as the motive for African Americans as an engine to exhibit their homosexual consciousness and their modernity. Ross exhibits that for black residents of Harlem and the African-American community in general, the stage of secrecy unveiled by the brave announcement of coming out of the closet did not apply to the Black community because in the community, everyone assumed that they were gay and there was no need to come out (Ross 180).

The writers at the Niggerati Manor using women as a guise does not mean that they were closeting their homosexuality – because as Ross explained, closeting implies the consciousness of unveiling secrecy, which would be the only way to assert one's modern homosexuality (Ross 161-163) - so much as they were using it as a form of social decorum to not too revealingly show something that everyone already assumes. In Sexual Discretion: Black Masculinity and the Politics of Passing, Jefferey Q. McCune, JR does not see a parallel between the modern closet and the black men experience. He posits that African American men engage in all taboo acts, including homosexuality, in a discreet way without needing to come out and "see the 'privacy of intimate life as a liberating experience'" (McCune 14-15). they do not view uncloseting their sexual desires as relevant to their identity. Dr. Parke's gathering and its

utilization of female presence, or lack of therein, does not serve to move from a stage of secrecy to a state of open autonomy (which is a constituent of modern closet), so much as it serves to show the tendency to move within the binds of social respectability by locating females between them both to exhibit the despise of women and to allow for male homoeroticism and homosocial interactions to express itself without breaking the social taboos.

Conclusion

Woman-hating is ubiquitous in the 1924 Civic Club dinner and in the chapter XXI of *Infants of the Spring* which serve to illustrate vividly that male-male homosexuality moved in line with the long-standing principles of the heteronormative and heteropatriarchal culture in Harlem America. In the context of early 20th century African American writing, I do not see this argument as confined to Wallace Thurman's Roman a clef or the 1924 Civic Club dinner. Instances of it can be traced further in the rejection of Hurston's fiction by Langston Hughes, Alain Locke and Richard Wright. Whether we read Frye's argument as homophobic, which I do not, instances of patriarchal celebration of misogyny and homoeroticism in the decadent strain of Harlem writers require further study especially because it is not only homosexual men who exhibit woman despising, but it is black male homosexuals who experienced racial discrimination, which discrimination could potentially raise an awareness – but which did not - about the patriarchal principle of pushing women to the sidelines and giving them a secondary status.

BIBLIOGRAPHY

1. Etedali Rezapoorian, Sayyed Navid. “White Emotion and White Scopophilia: The Myth of Docile and Brute Blacks”. *American & British Studies Annual*, vol. 17, Dec. 2024, pp. 120-31, doi:10.46585/absa.2024.17.2586.
2. Etedali Rezapoorian, Sayyed Navid, and Joshua A. Sanchez. “Reclaiming Humanity in Literature: A Dialectical Analysis of Zora Neale Hurston and Her Critics.” American, British and Canadian Studies, vol. 43, no. 1, Lucian Blaga University of Sibiu, 2024, pp. 100-121. https://doi.org/10.2478/abcsj-2024-0028.
3. Frye, Marilyn. “Lesbian Feminism and the Gay Rights Movement: Another View of Male Supremacy, Another Separatism.” *The Politics of Reality : Essays in Feminist Theory*. First edition., Crossing Press, 1983, pp.128-151.EBSCOhost, search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat05987a&AN=unm.9323470&site=eds-live&scope=site.
4. Hughes, Langston. *Autobiography : The Big Sea*. Volume 13, University of Missouri Press, 2002. *ProQuest Ebook Central*, https://ebookcentral.proquest.com/lib/unm/detail.action?docID=4388379.
5. Kelley, James. “BLOSSOMING IN STRANGE NEW FORMS: Male Homosexuality and the Harlem Renaissance.” *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, vol. 80, no. 4, Dec. 1997, pp. 498–517. *EBSCOhost*, search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=edsjsr&AN=edsjsr.41178832&site=eds-live&scope=site.
6. Locke, Alain. "Review of Their Eyes Were Watching God." Opportunity Magazine, 1 June 1938.
7. McCune, Jeffry, Jr. “Discrete/Discreet Acts, Going’ Down Low.” *Sexual Discretion: Black Masculinity and the Politics of Passing*. University of Chicago Press, 2014, pp.1-23. *EBSCOhost*, search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=reh&AN=ATLAn3890536&site=eds-live&scope=site.
8. Reschke, Mark. “Epistemology of the Closet.” *Law & Inequality: A Journal of Theory and Practice*, vol. 9, no. 3, Aug. 1991, p. 567.
9. Ross, Marlon B. "Beyond the Closet as Raceless Paradigm." *Black Queer Studies: A Critical Anthology*, edited by E. Patrick Johnson and Mae G. Henderson, Duke University Press, 2005, pp. 161-189. EBSCOhost, search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=cat06111a&AN=unm.EBC1168384&site=eds-live&scope=site.
10. Sedgwick, Eve Kosofsky. *Between Men : English Literature and Male Homosocial Desire*. Columbia University Press, 2016. *EBSCOhost*, search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=e000xna&AN=1094861&site=eds-live&scope=site.
11. Thurman, Wallace. *Infants of the Spring*. Dover ed., Dover Publications, 2013.
12. Wright, Richard. "Between Laughter and Tears." The New Masses, 1937, pp.

INTELLIGENT SATIRE IN THE WORKS OF WRITERS: FRANÇOIS RABELAIS, JONATHAN SWIFT, ANTON PANN, URMUZ.

Rebeca-Daniela Stănescu
PhD, National University of Science and Technology, „Politehnica" Bucharest, University Center of Pitești

Abstract: The work highlights the intelligent satire used by the four writers from different literary movements. The emphasis is on defining intelligent satire, which brings as a novelty the fine analysis of elements from folklore: myths, legends, beliefs. The difference between satire, intelligent satire and joke is presented.

The paper analyzes the works of the four writers (François Rabelais, Jonathan Swift, Anton Pann, Urmuz) by following the features of intelligent satire. The work highlights the topicality of the writers' works. The work explains the myth of the giants and how they came to be, according to the Bible. The study shows a hypothesis that shows why the earth has 365 days in a year and not 360, appealing to „Gulliver's Travels" and the Bible (Book of Joshua). The moralizing teachings in writer Anton Pann's novel are highlighted.

The symmetry between Urmuz's Fuchsiade and François Rabelais's novel Gargantua & Pantagruel is highlighted. The paper analyzes Fuchsiada written by Urmuz and emphasizes the causes of dehumanization.

Finally, the paper analyzes the works of the four writers, tracing the features of intelligent satire and discovering the truth about the most famous myths, appealing to the Bible.

Keywords: Bible, intelligent satire, myth of the giants, Book of Joshua, the causes of dehumanization

În societatea actuală, injuriile, criticile adresate oamenilor sunt tot mai des ascunse ludic în spatele expresei uzuale „am glumit", doar că „gluma", în acest caz, nu mai îndeplinește nicidecum definiția ei clasică: *Vorbă de haz sau scurtă poveste plină de haz (și cu un final neașteptat), care provoacă râs și veselie; fără nicio intenție serioasă, fără răutate.*[1] Astăzi „gluma" este utilizată frecvent într-o manieră perfidă întrucât plasează receptorul într-o situație delicată, în care opinia emițătorului îi este adresată mascat, punându-l pe interlocutor în imposibilitatea de a reacționa. Astfel, „gluma" a devenit mai degrabă instrumentul prin care emițătorul îi transmite receptorului opiniile sale adevărate cu privire la el, sau la acțivitățile sale, fără a avea curajul de a i le comunica direct, ascunzându-le într-o aparentă glumă.

Cum literatura este reflexia societății, acest fenomen are un loc aparte în literatură, fiind întâlnit sub denumirea de *satiră*[2], cu mențiunea că, în acest caz nu se mai poate vorbi despre viclenie, ci de inteligență, scriitorii transmițându-le direct sau indirect cititorilor intențiile lor de a prezenta moravurile societății, cu scop moralizator, prin satiră.

François Rabelais, Jonathan Swift, Anton Pann și Urmuz sunt exemple concrete de scriitori consacrați, din perioade și curente literare diferite care au utilizat cu genialitate satira, aducând în lumină cele mai fine moravuri ale socității.

Consider că, scriitorii menționați aduc cu sine *satira inteligentă* și întrebuințarea ei ludică, oferind plusvaloare literaturii și in extenso socității din toate timpurile. Astfel, în opinia mea, *satira inteligentă* întrunește toate trăsaturile specifice satirei și aduce ca noutate o analiză

[1] DEX, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2016
[2] Scriere în versuri sau în proză în care sunt criticate defecte morale ale oamenilor sau aspecte negative ale societății, cu intenții moralizatoare.(DEX)

fină a folclorului, a miturilor, a legendelor și a religiilor popoarelor, lăudând aspectele pozitive și ironizând absurdităţile, în scop moralizator.

În ciuda perioadelor diferite din care fac parte, aplicarea fină a satirei inteligente, conectează operele celor patru scriitori. De asemenea, analizând în ordine cronologică creaţiile scriitorilor, se observă o continuitate și o complementaritate, ce au dus la îmbogăţirea literaturii universale. Astfel, vom analiza operele celor patru scriitori menţionaţi, începând cu ,,Gargantua & Pantagruel", capodopera literară a lui François Rabelais și finalizând cu „Fuchsiada", poemul eroico-erotic și muzical, în proză al lui Urmuz. Vom trece de la ,,Renaștere", la ,,Iluminism", ajungând la ,,Romantism" și culminând cu ,,Avangarda" urmuziană, care domină în Postmodernism. Se observă că literatura marchează etapele societăţii, de la dezvoltarea, la finalitatea ei, ilustrată măreţ în proza urmuziană, numită și ,,apocalipsa literaturii".

François Rabelais, Jonathan Swift, Anton Pann și Urmuz utilizează satira inteligentă având în comun următoarele aspecte: afinitatea pentru folclor, mituri, legende, religii; predilecţia pentru evadări în lumi fantastice (*Nirvana, Ţara uriașilor, Insula Drumurilor*); crearea personajelor unice, bizare; încifrarea ludică a mesajului dur și serios, în spatele elementelor populare, comice, fantastice; protestul împotriva formelor fără fond; cultivarea ironiei, satirei, prin râs se portretizează starea jalnică a realităţii; setea de cunoaștere; scopul moralizator; pierderea identităţii, credinţei într-o lume distopică.

François Rabelais[3] a fost un mare scriitor și medic francez. Acesta era poliglot, cu largă deschidere culturală, fiind unul dintre cele mai reprezentative personalităţi ale Renașterii[4]. ,,Gargantua & Pantagruel" este capodopera literară prin care François Rabelais a rămas cunoscut până în zilele noastre. Scriitorul prefera să-și semneze scrierile cu pseudonimul Alcofribas Nasier (o anagramă[5] a numelui său), pentru a fi în siguranţă în societate, asemenea lui Jonathan Swift și lui Urmuz.

,,Gargantua & Pantagruel" este o reprezentare fidelă a mentalităţii Renașterii, scriitorul îndemnând cititorul direct și indirect spre cunoașterea în profunzime în toate domeniile vieţii, pentru dezvoltarea minţii, sufletului și trupului. Întreaga creaţie s-ar putea rezuma în trei expresii: *Beţi bine!, Trinc!, Aș bea!,*băutura simbolizând setea nestăpânită de cunoștere, într-o societate în care ani buni, învăţătura era ascunsă de cei mai mulţi oameni.

Romulus Vulpescu consideră că ,,la urma urmei, *Gargantua & Pantagruel* e, într-o anumită măsură, un fel de autobiografie nemărturisită, autobiografie în care amintiri din copilărie și din tinerețe sunt transfigurate, în alt fel decât la Creangă, și strecurate dibaci, sub pretextul fantasticului și-al fabulosului*",* afirmaţie care poate fi validă, într-o anumită măsură, și în cazul scriitorului Urmuz.

Capodopera ,,Gargantua & Pantagruel" este alcătuită din două părţi pline de semnificaţie: *Viaţa nemaipomenită a merelui GARGANTUA tatăl lui Pantagruel* și *Uimitoarea viaţă a lui PANTAGRUEL* feciorul uriașului Gargantua. Cele două părţi surprind două etape diferite ale istoriei, la care se adaugă și etapa de tranziţie. Astfel, bunicul Grandgousier este reprezentantul omului naiv, simplu, grosolan, dar cu respect faţă de știinţă, cu toate că nu avea acces la ea. Gargantua descrie omul de tranzit între vechiul curent și noul curent (Renașterea), care pune accent pe etică, raţiune, înţelepciune, virtute și învăţătură. Adesea îi transmite fiului său dragostea pentru știinţă, cunoaștere, înţelepciune, dar și etică și moralitate. Pantagruel este cu adevărat reprezentantul Renașterii, fiind înzestrat cu toate calităţile unei fiinţe dornice de cunoaștere: inteligenţă, cinste, curaj, moralitate, dragoste de învăţătură.

[3] (n. secolul al XV-lea, Seuilly, Centre-Val de Loire, Franța – d. 1553, Paris, Regatul Franței)

[4] Faptul de a *renaște;* trezirea la o viaţă nouă; refacere; avânt, reînflorire, reviriment. Epocă din istoria Europei care cuprinde sec. XIV-XVI, caracterizată prin mari invenţii și descoperiri geografice, înflorirea știinţelor și artelor, prin trezirea interesului pentru cultura antică.(DEX)

[5] A schimba ordinea literelor unui cuvânt pentru a obţine alt cuvânt; a transcrie sub formă de anagramă.

Un personaj care atrage atenția este Panurge, prietenul lui Pantagruel, care este partizan al Renașterii, dar care tinde să depășească limitele moralității, fiind: ,,olecuță pungaș, puțintel poltron, nițeluș cam hahaleră, dar scăpărător de inteligență, spiritual și bun de gură, pururi pus pe șotii și pe năzdrăvenii". Panurge și Fratele Ion (un alt prieten de-al lui Pantagruel, pe același tipar cu Panurge) reprezintă tipul omului din societatea actuală, isteț, dar cu probleme de credință și de moralitate. Aceștia nu ironizează doar superstițiile nefondate din creștinism, corupția, ci Biblia însăși, lucru total greșit, frecvent întâlnit în societatea actuală. Cei doi sunt adepții relativismului total, considerând că nimic nu e rău sau bun în sine, omul fiind centrul universului, idee eronată, tot mai întâlnită în generația actuală, care a dus la dezumanizare, lipsa credinței, pierderea identității și dispariția fericirii.

François Rabelais creionează adevărate probleme ale societății prin râs, glumă și joacă, însă nu perfid, cum se utilizează actual gluma, ci prin satiră inteligentă, aducându-le la cunoștință cititorilor intențiile sale, încă din introducere: ,,Așadar, nu vă opriți la tâlcul șăgalnic al cuvintelor, acela ce se arată la prima vedere, ci încercați să tălmăciți înțelesul înalt a ceea ce v-a fost povestit cu inima deschisă." Am menționat că *satira inteligentă* se remarcă prin predilecția către folclor, mituri și legende, aspecte pe care François Rabelais le introduce încă din incipit și anume fructificând legenda uriașilor. Acesta apelează dibaci la un artificiu compozițional (metatext[6]), în care se prezintă unde și cum a fost găsită ,,cronica pantagruelească": *Cronica pantagruelească a fost descoperită de Jan Audeau într-o livadă a sa de pe lângă Gualeau, la vale de Măslin, către Narsay, într-o zi pe când oamenii aveau de lucru."*

Întreaga satiră, alcătuită împotriva tradițiilor fără fond, corupției prezente în Biserica Catolică (din acele timpuri), dar și a tuturor neregulilor din societate, se construiește având în centru *mitul uriașilor*. François Rabelais explică linia genealogică a pantagruelilor, de la Grandgousier, la Gargantua și Pantagruel.

Fiecare dintre ei au venit pe lume într-un mod bizar și supranatural. Astfel, Gargantua a stat ,,unșpe luni" în pântecele mamei sale, făcându-și intrarea în lume prin urechea stângă a Gargamelei, (,,căci copilul își făcu intrarea în lume pe urechea stângă a mumă-sii, dar, cum-necum, născu."). Numele Gargantua nu este întîmplător, acesta s-ar traduce ca ,,însetat", simbolizând setea de cunoaștere. Pe al ,,patru sute optzeci și patrulea an", Gargantua împreună cu Badebec (soția sa) l-au zămislit pe Pantagruel (,,mare peste însetați"), simbolizând omul cu mentalitate renascentistă. Nașterea sa bizară i-a pricinuit moartea mamei sale: ,,s-au ivit din pântecele mamei sale șaizeci și opt de catârgii…".

François Rabelais încearcă să explice, în modu-i caracteristic, nașterea misterioasă a protagoniștilor apelând la legendele cu zei (Jupiter, Atlas, Hercule), la învățăturile filosofilor, medicilor (Aristotel, Hipocrate), dar și la adevărul Bibliei[7] (uriașul Goliat). În zilele noastre cercetătorii au găsit oseminte de dimensiuni inimaginabile, deci uriașii nu mai pot fi puși pe seama miturilor și a legendelor. Biblia oferă o explicație interesantă pentru apariția uriașilor: ,,Când au început oamenii să se înmulţească pe faţa pământului şi li s-au născut fete, fiii lui Dumnezeu au văzut că fetele oamenilor erau frumoase; şi din toate şi-au luat de neveste pe acelea pe care şi le-au ales. Uriaşii erau pe pământ în vremurile acelea şi chiar şi după ce s-au împreunat fiii lui Dumnezeu cu fetele oamenilor şi le-au născut ele copii: aceştia erau vitejii care au fost în vechime, oameni cu nume."[8]

Unii cercetători ai Bibliei consideră că ,,fiii lui Dumnezeu" sunt îngeri căzuți[9] și prin căsătoria cu fetele oamenilor s-au născut uriașii, cei care sunt menționați în toate culturile în

[6] text despre text, care explică proveniența acestuia și face opera să aibă credibilitate în fața cititorului

[7] Cărțile sfinte ale Evreilor și Creștinilor: Sf. Scriptură, adică Vechiul și Noul Testament;

[8] Biblie, Geneza 6:1-4

[9] *El a păstrat pentru judecata zilei celei mari, puşi în lanţuri veşnice, în întuneric, pe îngerii care nu şi-au păstrat vrednicia, ci şi-au părăsit locuinţa.* (Iuda 1-6)

folclor, în legende și care sunt pedepsiți de Dumnezeu. În legendele timpurii aceștia erau aruncați în Tartar, închisoare care este menționată și în Biblie[10].

Astfel, Biblia și știința se împletesc armonios și oferă răspuns curiozității lui François Rabelais, avînd în vedere mitul uriașilor, ce se crede că au dispărut după potop[11].

În cele din urmă, prin criticarea defectelor morale ale oamenilor, prin ironizarea neregulilor societății, prin aplecarea spre folclor, mitologie, legende, religie, totul în scop moralizator, se poate afirma că François Rabelais, utilizează cu genialitate *satira inteligentă*, dând naștere unei adevărate capodopere literare.

Vom aduce spre analiză o altă operă literară consacrată, care la o primă lectură pare adresată copiilor, dar privită atent scoate la lumină numeroase tipologii umane, lacune grave ale societății, elemente fine preluate din folclor prin viu grai, o sumedenie de mentalități și moravuri, asemenea capodoperei „Gargantua și Pantagruel".

„Călătoriile lui Gulliver" de Jonathan Swift este următorul roman satiric, de aventuri, care merită aprofundat. În general, scriitorul este cunoscut datorită celor două scrieri ale sale: „Călătorie în țara piticilor" și „Călătorie în țara uriașilor", citite mai ales copiilor, ceea ce este un lucru bun, dar nu suficient. Următoarele două istorisiri, mai puțin cunoscute, „Călătorie în Laputa" și „Călătorie în țara cailor" sunt de o mare valoare, surprinzând în manieră ludică elemente fine din folclor și zugrăvind tipuri de caractere umane. „Călătoriile lui Gulliver" (în engleză: *gullible* = credul) este o capodoberă literară ce merită studiată în profunzime și nu doar încadrată la „literatura pentru copii".

Jonathan Swift[12] a fost un scriitor englez, unul dintre cei mai importanți reprezentanți ai realismului din prima perioadă a iluminismului[13] englez. Acesta își publica operele literare sub diferite pseudonime (Lemuel Gulliver, Isaac Bickerstaff, M. B. Drapier) pentru a nu fi recunoscut.

„Călătoriile lui Gulliver"[14] este un roman fantastic ce creionează o aspră satiră la adresa societății engleze din acel timp. Aceste „călătorii" reprezintă o modalitate de cunoaștere a omenirii în general, în fiecare „țară" descoperindu-se noi mentalități și tipologii umane. Astfel, dacă în primele două călătorii ceea ce izbește este dezechilibrul fizic, la ultimele două accentul este pus pe lacunele echilibrului mental.

„Călătorie în Laputa" este din punctul meu de vedere, cea mai de actualitate scriere a autorului întrucât inserează gradul mare de corupție și de dezumanizare la care a putut ajunge societatea, imagine care este frecvent surprinsă și de Urmuz: „am văzut cu durere că, de 100 de ani, neamul omenesc a degenerat, că desfrâul, cu toate urmările lui, a alterat trăsăturile feței, a micșorat mușchii, a șters culorile și-a corupt carnea englezilor." De asemenea, „Călătorie în Laputa" prezintă și câteva elemente fine din folclor, puțin cunoscute, care pot încadra opera la „satiră inteligentă".

Astfel, în cea de-a treia călătorie, Gulliver convins de căpitanul Emil Robinson-comandantul *Bunei Speranțe* (denumire simbolică, speranța fiind ultima care rămâne, în ciuda tuturor greutăților) pornește din nou pe mare, în calitete de medic chirurg al vaporului. Soarta nu a fost nici de această dată prielnică, două corăbii de pirați punând stăpânire pe navă și aruncându-l pe Gulliver în mare, pe o luntrișoară cu două lopeți și cu câteva merinde. Protagonistul ajunge pe mai multe insule exotice (inclusiv insula Laputa), unde locuitorii nu

[10] *Căci dacă n-a cruțat Dumnezeu pe îngerii care au păcătuit, ci i-a aruncat în adânc (Tartar), unde stau înconjurați de întuneric, legați cu lanțuri și păstrați pentru judecată. (2Petru 2:4)*

[11] *Potopul lui Noe- Biblie*

[12] (n. 30 noiembrie 1667, Dublin, Regatul Irlandei – d. 19 octombrie 1745, Dublin, Regatul Irlandei)

[13] Iluminismul, numit și Epoca Luminilor sau Epoca Rațiunii, a fost o mișcare intelectuală, filozofică, ideologică și culturală, antifeudală, desfășurată în perioada pregătirii și înfăptuirii revoluțiilor din sec. XVII-XIX în țările Europei, ale Americii de Nord și ale Americii de Sud și având drept scop crearea unei societăți „raționale", prin răspândirea culturii, a „luminilor" în mase. Iluminismul, rezultat din curentul umanist al Renașterii,

[14] titlul complet „Călătorii în mai multe țări îndepărtate ale lumii" (*Travels into Several Remote Nations of the World*)

trăiesc pe pământ, ci deasupra lui. Alegoria este evidentă, scriitorul ironizând știința ruptă de realitate. Comunitatea din Laputa seamănă izbitor cu societatea actuală, corupția fiind pusă la rang de cinste. Interesant este faptul că autorul cristalizează și pașii care au dus la aceasta stare de degradare și anume punerea oamenilor nepotriviți la locuri nepotrivite: ,,Era și un orb din naștere, care avea lângă el mai mulți ucenici, toți orbi. Se îndeletniceau să combine culori pentru pictori."

În Laputa existau și vrăjitori care puteau pune pe oricine în legătură cu morți. Ritualul nu era profetic, ci drăcesc. Răspunsurile pe care ,,cei morți" le-au oferit lui Gulliver cu privire la cele mai importante evenimente din istorie, au fost o adevărată ,,odă a corupției": ,,Am aflat secrete ale mai multor evenimente care au uimit lumea; cum o desfrânată stăpânise un confident, un confident consiliul și consiliul un întreg parlament."

Într-o lume distopică unde păcatul corupției și al vrăjitoriei domnește, locuitorii nu pot avea decât înfățișări bizare, monstruoase, asemenea personajelor urmuziene, din cauza dezumanizării totale: ,,Un ochi le era întors înăutru, iar celălalt spre cer. Împrejurul lor, mai mulți servitori, cu bășici în vârfuri de bețe, pline cu sâmburi și cu pietricele. Din când în când, dădeau cu bășicile acelea când peste gura când peste urechile celor lângă care se găseau." Gulliver a fost fericit, de această dată, să se întoarcă în țara sa, unde îl aștepta familia.

Elemente fine din folclor, transmise prin viu grai se regăsesc în descrierea insului de deasupra pământului pe care o zărește protagonistul: ,,Dar, pe negândite, cerul se întunecă, cu totul altfel decât prin interpunerea unui nor. Mă întorsei spre soare și văzui, între ei și mine, un mare rotogol opac și mișcător, care părea că umblă de colo până colo. Rotogolul acela aninat mi se părea la vreo 6-7 minute, dar nu-l putui cerceta bine, din cauza întunericului. Când se apropie mai mult de locul în care eram, mi se păru că era de o substanță solidă, cu partea de jos turtită, dreaptă și lucie, din cauza reverberației."

Această imagine se potrivește extrem de bine cu explicația unor oameni de știință, cu privire la fenomenul ce a avut loc când Iosua[15] l-a rugat pe Dumnezeu ,,să oprească soarele deasupra pământului"(cea mai lungă zi din Israel conchide cu noaptea cea mai lungă înregistrată în China). Cercetătorii afirmă că în jurul anilor 700-701 î.e.n. s-a produs stabilizarea planetelor rezonante, s-a mișcat axa pământului, datorită faptului că planeta Marte a trecut foarte aproape de planeta Pământ. Acest lucru a făcut posibil ca oamenii să vadă planeta Marte cu ochiul liber și chiar cei doi sateliții ai săi. Astfel se explică de ce Biblia[16] și numeroase popoare antice (Asirienii, Caldeeni, Evreii, Perșii, Grecii, Hindușii…) utilizează anul calendaristic de 360 de zile, iar în prezent anul are 365 de zile (s-a mișcat axa pământului în vremea lui Iosua). Cu privire la acest fenomen există multe legende și mituri care s-au transmis prin folclor, astfel a putut Jonathan Swift să creioneze o imagine atât de fidelă, cu toate că telescopul performant, care avea capacitatea să monitorizeze planeta Marte, s-a descoperit 151 de ani mai târziu. Așadar, este umitor cum Biblia și știința se împletesc, iar oglindirea lor se regăsește în literatură, mai ales în folclor.

În cele din urmă, ,,Călătoriile lui Gulliver" de Jonathan Swift este o adevărată capodoperă literară plină de semnificații încifrate ludic, ce merită o analiză mult mai profundă decât i se atribuie în generația actuală. De asemenea, ,,Călătoriile lui Gulliver" este un roman de actualitate, ce cultivă *satira inteligentă* prin raportarea la elementele din folclor.

O altă *satiră inteligentă* ce merită menționată este scrisă de Anton Pann, fiind intitulată: ,,Năzdrăveniile lui Nastratin Hogea". Aidoma operelor literare analizate ulterior și scrierea lui Anton Pann primește foarte des eticheta nedreaptă de a fi doar ,,literatură pentru copii". De asemena, satira ,,Năzdrăveniile lui Nastratin Hogea" circulă mai mult prin viu grai, fără să fie studiată și analizată corespunzător.

[15] Iosua 10:13
[16] Geneza (7:24, 8:3-4); Daniel (9:27, 12:6); Apocalipsa (11:2-3, 13:5)

Anton Pann[17] este o mare personalitate românească, o emblemă a oricărui român fiind: cântăreţ de strană, profesor de muzică religioasă, folclorist, scriitor şi tipograf ale propriilor scrieri, dar şi ale altora şi, mai cu seamă, compozitorul Imnului Naţional[18] al României de azi.

Opera literară „Năzdrăveniile lui Nastratin Hogea" înglobează o mulțime de istorisiri orientale, pline de tâlc, care au circulat și circulă și astăzi în folclor, prin viu grai sub diferite forme. Stilul ludică prin care scriitorul așterne „învățăturile" în versuri, dă o notă de veselie și un sentiment familial, asemănător scrierilor lui Creangă.

În spatele comicului stă încifrat adevăratul mesaj al fiecărei istorisiri în parte. Anton Pann este un fin cunoscător al folclorului, împletind în „Năzdrăveniile lui Nastratin Hogea" tot felul de învățături religioase, zicale, mituri, proverbe înțelepte, etc. Astfel, în „Năzdrăveniile lui Nastratin Hogea", se poate afirma că Anton Pann utilizează *satira inteligentă.*

Spre analiză vom lua istorisirea intitulată *Din tocmeala nențeleasă, bani dînd, rămîi fără casă*, pe care am auzit-o utilizată în mai multe forme și în contexte diferite (poveste moralizatoare menționată în Biserică; istorisire hazlie utilizată pentru a stârni râsul).

Satira îl are în centru pe protagonistul Nastratin Hogea, care trecea alături de soția sa printr-o perioadă foarte grea din punct de vedere financiar. Cum situația acesta trebuia urgent rezolvată, Nastratin născoci un plan isteț, hotărând să-și vândă casa, lucru absurd în opinia soției sale: -*Vai de mine, ea îi zise, apoi unde să şedem?*

Șăgalnicul Nastratin vându repede casa unui bogat pe o sumă mică, cu condiția de ai da dreptul ca în casă să aibă un *cui* numai al lui: *Și către bogatul zise:- Las pe-acest preț, dar îți spui/ Ca în peretele casii voi să bat și eu un cui,/ Care cui de totdauna să se numească al meu,/ Ş-alt de el să nu s-atingă decît numai singur eu;*

Bogatul nu băgă în seamă spusele lui Hogea și bucurându-se de preț, acceptă târgul rapid, doar că nici nu a devenit bine propietar că Nastratin veni să-și vadă cuiul și să-l întrebuințeze după voiță, oricând și la orice oră (*Voi să-mi văz cuiul*). După mai multe vizite în toiul nopții, noul propietar ar fi acceptat orice preț pe casă, doar să scape de Nastratin: *Voi fi căit în viață de ceea ce mi-o făcui,/ Că m-ai omorât cu zile cu pustiul tău de cui.* Astfel, după *ceva nazuri* Hogea se hotărâ să-i dea un sfert din preț, rămânând și cu bani și cu casă: *Iar Nastratin se alese și cu case și cu bani,/ Nemaiumblînd să se plângă că sunt săraci și golani.*

Istorisirea menționtă este plină de semnificație, iar „cuiul" îmbracă numeroase simboluri în funcție de context. Astfel, în contextul religios, satira subliniază ideea că nu trebuie făcut niciun compromis cu păcatul, indiferent cât de neînsemnat pare, pentru că va altera totul, asemenea unei picături de otravă, scăpată în cea mai cristalină apă. Morala este întâlnită și în alte contexte (afaceri, întâlniri, glume, relații), pe principiul: *Îi dai omului un deget și-ți ia toată mâna.*

În cele din urmă, „Năzdrăveniile lui Nastratin Hogea" de Anton Pann este o creație valoroasă, plină de semnificații profunde încifrate ludic și de aspecte unicate preluate din folclor, ce ar trebui tratată cu responsabilitate.

Conchidem studiul de față cu reliefarea unui scriitor vizionar, chiar „profet al literaturii", a cărui scriere își are menirea-i în pereioda actuală, în Postmodernism[19], unde personajele sale bizare au prins viață prin intermediul inteligenței artificiale. Urmuz[20], pe numele său real, Demetru Dem. Demetrescu-Buzău[21] a fost un scriitor român de avangardă care are un loc stabil în literatura română și universală, prin scrierea sa, „Pagini bizare", de

[17] (n.1790, Sliven, Bulgaria- d. 2 noiembrie 1854, București)

[18] *Deșteaptă-te, române!*-compozitor Anton Pann; versuri-Andrei Mureșean

[19] Postmodernismul este termenul de referință aplicat unei vaste game de evoluții în domeniile de teorie critică, filosofie, arhitectură, artă, literatură și cultură. Diversele expresii ale postmodernismului provin, depășesc sau sunt o reacție a modernismului.

[20] Pseudonim literar oferit de Tudor Arghezi ce poate avea următoarele semnificații: bilă de sticlă, piatră prețioasă, fecale (în limba țigănească), ursuz, umor și muzică (în alte interpretări).

[21] (n. 17 martie 1883, Curtea de Argeș, Argeș, România – d. 23 noiembrie 1923, București, România)

mică întindere, dar mare profunzime. Astfel, cu minuțiozitate, Urmuz încifrează mesajul, utilizând un minim de cuvinte, ce îmbracă multimple semnificații. Pentru a reuși să integreze elementele de interes din societate într-un număr redus de pagini, scriitorul utilizează cu meșteșug simbolurile, aproape fiecare frază necesitând „decodată".

Cert este că, opera urmuziană proiectează, încă din vremuri apuse, cum va arăta societatea actuală, unde corupția, dezumanizarea, pierderea credinței, pierderea identității și dispariția fericirii ating cote maxime. Dacă scriitorii prezentați anterior surprind în manieră ludică, începutul degradării umane, Urmuz conchide precesul de decădere, zugrăvind o lume finală, apocaliptică, aidoma ultimei perioade descrise în Biblie[22]. Se crede că spiritul vizionar al scriitorului purcede din faptul că mama sa le citea copiilor din Sfânta Scriptură în fiecare seară.

Personajele urmuziene sunt însetate după cunoștere (asemenea celor creionate de François Rabelais), până acolo încât ajung să se „devoreze" unele pe altele, însă fără folos, deoarece în lipsa credinței totul este în zadar.

Urmuz creionează o lume distopică, în care ființele existente nu pot fi decât corupte, egoiste, dornice de putere, monstruoase, hibride (Ismaïl, Dragomir, Algazy), zoomorfe (Emil Gayk, Grummer), mecanomorfe (Stamate, Pâlnia, Turnavitu, Cotadi), adevărate „cadavre vii"[23]. Această reprezentare începe să fie parte din postmodernism prin: inteligența artificială, roboți, încrucișări între specii diferite, problematica genului etc. În ciuda aspectelor dure pe care le inserează, Urmuz alege să prezinte totul prin intermediul satirei, într-o manieră ludică. Se observă și predilecția spre folclor, lumi fantastice, mituri, legende, trăsături ale satirei inteligente. Dorința de comprimare a operei sale, izvorăște tot din spiritul său vizionar, preconizând că în viitor oamenii, prinși în „epoca vitezei", ca într-o pânză de păianjen și captivi în „lumea virtuală" nu vor mai avea timp sau interes să citească.

Vom lua spre analiză „Fuchsiada" poem eroico-erotic și muzical, în proză, care este în relație de simetrie cu primul roman menționat „Gargantua & Pantagruel" prin: nașterea miraculoasă a protagonistului (prin ureche); valorificarea miturilor, legendelor, folclorului (Aphrodita, Olymp, Jupiter…); setea de cunoștere, de învățătură a eroului; evadarea în lumi fantastice; satirizarea moravurilor omenirii; cultivarea autobiografiei nemărturisite, sub pretextul fantasticului și-al fabulosului.

Protaginistul „Fuchs" este reflexia fidelă a scriitorului, fire sensibilă, neînțeles și inadaptat într-o lume distopică. Pasiunea cea mai mare a lui Fuchs era muzica și arta în general, asemenea creatorului său care afirma: „ Să fii creat ca puterea ta de muncă s-o închini agonisirii hranei zilnice, să-ţi iroseşti timpul destinat vieţii pentru menţinerea trupului supus morţii. Ar fi trebuit ca tot ceea ce ţi s-a dat mai bun, mai frumos – viaţa – să fie sortită făuririi operelor de artă".

Declinul protagonistului apare când Venus (Aphrodita) se îndrăgostește de el auzindu-l cât de minunat cântă și fără să stea pe gânduri îl invită în Olymp. Fuchs, pentru care cea mai mare dragoste era muzica, nu a putut să satisfacă cerințele erotice ale zeiței, fiind astfel pedepsit, aruncat în Haos. Alungat într-o lume utopică, „excomunicat", protagonistul trăiește atât un conflict interior, îndoindu-se de toate lucrurile (oameni, zei și de el însuși), cât și un conflict exterior, fiind dezamăgit de universul fizic, singura lui bucurie rămânând muzica: „…cu moralul deprimat, deconcertat, scârbit de oameni ca și de zei, de amor ca și de Muze…Alergă de își scoase umbrela de la reparat și, luând și pianul cu sine, dispără pentru totdeauna în mijlocul naturii mărețe și nemărginite…"

[22] *Să ştii că în zilele din urmă vor fi vremuri grele. Căci oamenii vor fi iubitori de sine, iubitori de bani, lăudăroşi, trufaşi, hulitori, neascultători de părinţi, nemulţumitori, fără evlavie, fără dragoste firească, neînduplecaţi, clevetitori, neînfrânaţi, neîmblânziţi, neiubitori de bine, vânzători, obraznici, îngâmfaţi, iubitori mai mult de plăceri decât iubitori de Dumnezeu, având doar o formă de evlavie, dar tăgăduindu-i puterea*. (2 Timotei 3:1-5)

[23] așa cum menționează Nicolae Balotă

„Boala” de care suferă Fuchs poate fi numită *Acedia*[24], suferință prin care Nicolae Balotă încearcă să explice ce l-a împins pe Urmuz la gestul extrem. Vidul existențial izvorât din pierderea credinței în Dumnezeu, într-o lume coruptă, i-a determinat atât pe Urmuz, cât și pe reflexia sa în literatură (Fuchs) să capoteze, singura lor bucurie rămânând arta, prin care au rămas și astăzi în atenția cititorilor.

În concluzie, cei patru scriitori consacrați menționați, François Rabelais, Jonathan Swift, Anton Pann, Urmuz, utilizează în manieră ludică, în capodoperele sale literare, satira inteligentă, întrucât pe lângă criticarea moravurilor umane, în scop moralizator, aceștia sunt observatori fini ai folclorului, mitului, legendei și religiei.

BIBLIOGRAPHY

1. Balotă, Nicolae, *Urmuz*, Ediția a III-a, Editura Cartea Românească Educațional, 2024
2. *Biblia* – Traducerea Dumitru Cornilescu, revizuită ortografic, Editura Societatea Biblică din România, 2015
3. Cârstea, Nicolae, *Urmuz între realitate și mit*, Ghid posibil de acces la „Pagini bizare”, Editura „Zodia Fecioare”, Pitești, 1995
4. DEX, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2016
5. Glăvan, Gabriela, *Urmuz și instituirea canonului singular*, Editura Universității de Vest din Timișoara, 2019
6. Pann, Anton, *Năzdrăvăniile lui Nastratin Hogea,* Editura Junimea, 1985
7. Rabelais, François, *Gargantua & Pantagruel,* Editura Corint Books, tălmăcite și repovestite pentru copii de Ileana și Romulus Vulpescu, cu o ilustrație de Gustav Doré
8. Swift, Jonathan, *Călătoriile lui Guliver,* Editura Cartex, 2000, traducere de Ludovic Dăuș, Prefață de Lucian Pricop
9. Urmuz, *Pagini bizare*, București, Editura Mondoro, 2013.
10. https://www.youtube.com/watch?v=AEDxaqhyxqo (minutele 34-40)
11. https://ro.wikipedia.org/wiki/Rena%C8%99terea
12. https://ro.wikipedia.org/wiki/Iluminism
13. https://creation.com/joshuas-long-day-romanian
14. https://ro.wikipedia.org/wiki/Anton_Pannâ
15. https://en.wikipedia.org/wiki/Jonathan_Swift
16. https://ro.wikipedia.org/wiki/Postmodernism

[24] *O ciudată boală a cugetului și simțirii*- Nicolae Balotă

PLOTINIAN SYMBOLIC ELEMENTS IN SHAKESPEARE'S LAST FANCIED SONNETS IN V. VOICULESCU'S IMAGINARY TRANSLATION

Sebastian Drăgulănescu
PhD, Alexandru Philippide Institute of Romanian Philology

Abstract: Shakespeare's imagined last sonnets in imaginary translation concentrates in an almost hermetic micro-universe all the concentric energies found throughout the volume, configuring the cosmos of love and reflecting the diffuse religiosity of most Voiculescu's stanzas. The book is, in a larger context, a polyphonic retort to the divine Brit, an antiphonal response to William Shakespeare, a good-quality pastiche of the Shakespearean sonnets. Beyond the inherent epigonism, it also signifies a singular artistic experience in the European litterature, through the maximum ideational cisellation through the formal optimization of the verses. We can notice, above all, the infusion of the verses with Neoplatonic symbolic elements, found in Plotinus' Enneades, and the originality of the Voiculesian volume consists in the fact that death itself is conceived as a mistress, up to the point of liberation from the contingent, life being, paradoxically, a simple vehicle of transcendence to the world beyond, in which a new kalokagathos containing the necessary good, beauty and truth, becomes the supreme motto.

Keywords: symbols, Plotin, agonal love, Voiculescu, sonnets

Preambul

<<Foarte schematic, sistemul lui Plotin se înfăţişează astfel:

- Există trei „ipostaze" (existenţe) principale: Unul - Intelectul - Sufletul, ierarhizate în această ordine.

- Unul este Principiul întregii realităţi multiple şi este „mai presus de Fiinţă", fiind inefabil şi incognoscibil raţional. Intelectul este echivalent cu Fiinţa, cu *ceea-ce-este ceva* şi e consubstanţial cu Formele platonice. Sufletul se manifestă sub două aspecte complementare: Sufletul universal şi Sufletele individuale.

- Unul produce continuu nu în timp, ci etern, prin *procesie* Intelectul, fără să se modifice el însuşi câtuşi de puţin. Intelectul generează în acelaşi mod Sufletul, iar Sufletul creează şi animă corpurile: Sufletul universal produce şi animă corpul Universului, iar Sufletele individuale - corpurile oamenilor, animalelor, plantelor. Totul este însufleţit şi toate Sufletele individuale sunt, latent, echivalente cu Sufletul universal.

- Inversul *procesiei* este *reîntoarcerea* (drumul în sus): ipostazele inferioare se întorc prin contemplare spre ipostaza superioară, se aseamănă cu ea şi, simplificându-se, se unesc cu ea pe cât le este cu putinţă. În ultimă analiză, toate purced de la Unu şi încearcă să revină la Unu.

- Practica virtuţilor (inclusiv civice) este primul pas pe care omul îl poate face pe drumul *reîntoarcerii*. Într-un sens mai profund, virtuţile sunt purificări ale Sufletului de surplusurile aduse de preocuparea pentru senzorial şi conduc la contemplarea Principiului şi la posibilitatea reunirii cu El. Sufletul individual nu este niciodată complet desprins de întreg, şi de aceea el poate reveni *în patria sa* prin propriile mijloace.

- Răul relativ pentru Suflete constă în individualizarea acestora, în desprinderea lor de Tot, în preocuparea lor pentru corporalitate. Privită în ansamblu însă, lumea aceasta este bună şi frumoasă, ca fiind o imitaţie a lumii inteligibile.

- Răul absolut este Materia sensibilă, care este privaţiune absolută, receptivitate absolută. Materia este în mod direct creaţia Sufletului şi, prin intermediari, a Unului. Ea este

mai prejos de Fiinţă şi permite Sufletului să creeze corpurile, deoarece Sufletul proiectează asupra ei Formele pe care el însuşi le-a primit de la Intelect>> (*Paradigme. Plotin. Opere,* pagina 30).

Adeseori s-a remarcat de către critica literară religiozitatea difuză a majorității versurilor voiculesciene: este și cazul ***Ultimelor sonete închipuite ale lui Shakespeare în traducere imaginară*** care concentrează într-un micro-univers aproape ermetic toate energiile concentrice regăsite de-a lungul întregului său urcuș creator, configurând cosmosul iubirii resimțite ca *sămânța eternității-n carne*, iubirea reprezentând matricea dominantă a întregului volum: „Mă lupt să scap iubirea de pătimașul trup./ Să n-o mai sorb cu ochii, să n-o mai mușc cu gura/, Din lațu-mpreunării sălbatice s-o rup,/ S-o curățesc de carne, ca de pe aur zgura;/ Să te ador în suflet; doar duhul să-ți aleg /– O veșnică-mbinare a două raze line/ Dar cum te-arăți, mă-ntunec și sufletul întreg/ Se face ochi, piept, brațe... zbucnite către tine,/ Pâlpâitor de pofte, iar dinainte-ți cad;/ Din nou vremelnicia își cască-n mine-abisul./ Rostogolit pe dâre de flăcări, ca-ntr-un iad,/ Mă-ntorc, cântând în carne... Mă doare numai visul/ Că mai presus de fire, putând să o răstoarne,/ **Iubirea e sămânța eternității-n carne** (s.n.)." (Voiculescu, CCXXXV).

„Dacă în versurile evident religioase, scriitorul își manifestă apartenența la credința ortodoxă, cu unele abateri nesemnificative (cum ar fi cele care au ca subiect apocatastaza, ideea mântuirii finale a osândiților din iad), ***Ultimele sonete…***reprezintă o formă de expresie a ezoterismului [în sens larg] voiculescian care încearcă sa unească și să sintetizeze elementele religioase sincretice care i-au marcat relația cu Dumnezeu. Lăsând la o parte identificările de tip confesional, el le decantează esența într-un univers autonom conceput livresc, dar profund spiritual. Acest sincretism interior se datorează culturii sale impregnate de alchimie, teozofie, (neo)platonism, gnosticism, credinte orientale, catolicism s.a., situându-se într-o mai veche tradiție renascentistă și romantică, ilustrată în poezia românească mai ales de M. Eminescu" (Ganciu, *Erosul mistic în poezia lui Vasile Voiculescu*, „Tabor", nr. 7, an III, octombrie 2009). Volumul constituie, într-un context mai extins, o replică polifonică dată divinului Brit, un răspuns antifonal pentru William Shakespeare, o pastișă de bună calitate a sonetelor shakespeareane. Dincolo de epigonismul inerent, mai semnifică și o experiență artistică singulară în literatura europeană, prin maxima cizelare ideatică și prin optimizarea formală a versurilor. „Prin subordonarea lor, în punctul de pornire, la o operă model - în speţă, sonetele lui Shakespeare - ele se indică drept o operă de epigonism; însă prin forţa lor lirică, prin plasticitatea expresiei româneşti, care nu sunt cu nimic tributare modelului ales, ele se impun ca un miracol al poeziei noastre, obligându-ne să reflectăm la o reinstituire semantică a termenului de epigonism..." (Doinaş, 1999, pagina 67).

Deși unii critici delimitează acest volum postum de filonul religios al poeziei voiculesciene, acesta este prezent, bineînțeles, dar nu va face în mod direct obiectul studiului de față. Încă de la început se constată infuzarea versurilor cu elemente neoplatoniciene, regăsite în *Ennneadele* lui Plotin, în sensul că frumusețea pe care o percepem în lumea materială este doar o reflectare a unei frumuseți superioare, imateriale. Sursa frumuseții superioare este Unul, iar această frumusețe emană către intelect și de acolo către suflet, unde o experimentăm ca ființe umane, iar partea inferioară a sufletului este formată din suflete umane individuale: „Pe noi prietenia nu ne mai încăpu.../ Prea mult crescu şi grabnic năvalnica simțire./ Atunci ne strămutarăm pornirile-n iubire/ Şi-o dragoste înaltă şi-adâncă începu./ Se prefăcu deodată coliba în palat,/ Iar casnicele scule, în zâne, ca-n magie;/ Eu regăsii în mine un suflet de-mpărat,/ Purtând puternic sceptru de vis şi poezie./ Nu-i oaste mai vitează ca cea a-nchipuirii,/ Ca duhul frumuseţii atotbiruitor;/ În fruntea lor porni-vom războiul dezrobirii/ Din lumile țărânei, spre unicul meu dor:/ Să-ţi cuceresc şi ție, în dreaptă stăpânire,/ Alăturea de mine, un tron în nemurire !" (Voiculescu, CLXVII).

Prin cunoaștere, iubire și extaz, omul încearcă să ajungă la unirea cu divinitatea (Dumnezeu) și astfel reușește, în cele din urmă, să își găsească fericirea. *Topos*-ul centralității poziţiei ontologice a omului, situat între fiinţele materiale inferioare, şi cele superioare, pur spirituale, este reluat apoi în Renaștere de către Marsiglio Ficino. Autorul român V. Voiculescu adaugă metafora potențialității, prin imaginea oului primordial, precum și ideea primejduirii perfecțiunii, până la un punct, dublate de simbolul unei păsări de pradă: „Sămânţa nemuririi, iubite, e cuvântul,/ Eternul se ascunde sub coaja unei clipe,/ Ca-n oul ce păstrează un zbor înalt de-aripe,/ Pân' ce-i soseşte timpul în slăvi să-şi ia avântul;/ A fost de-ajuns un nume, al tău, sol dezrobirii,/ S-au spart şi veac, şi lume; ţinut prizonier/ A izbucnit din ţăndări, viu, vulturul iubirii,/ Cu ghearele-i de aur să ne răpească-n cer./ Cine ne puse-n suflet aceste magici chei?/ Egali în frumuseţe şi-n genii de o seamă,/ Am descuiat **tărâmul eternelor idei** (s.n.);/ Supremelor matriţe redaţi, care ne cheamă/ Din formele căderii, la pura-ntâietate,/ Să ne topim în alba, zeiască voluptate…" (Voiculescu, CLXX).

Un catalizator al trăirilor poetice de excepție este extazul mistic intens, dar și nesfârșita nostalgie paradisiacă, harurile divine ținând desigur de ordinea supranaturală. Ambivalența dragostei, la scriitorul V. Voiculescu, exacerbează sfâșierea între *amor benevolentiae* și *amor concupiscentiae*, dintre dăruire și plăcere. Producerea extazului absolut, acea stare de ieșire din sine a omului, nu depinde însă doar de puterile lui, ci este necesară o forță care să-i acapareze spiritul, pentru a-l transpune dincolo de ordinea umană, în supra-ordinea divină. În acest sens, simbolul anterior, vulturul, care este și îngerul la Pseudo-Dionisie Areopagitul, este mai mult decât grăitor: dacă în sferele inferioare poate fi echivalat cu *patima ce consumă spiritul*, ocupă totodată *locul divinității supreme uraniene* (cf. Jean Chevalier). Așadar, Iubirea **fără saţiu** și **fără limite** continuă să fie proslăvită, iar versantul ei, iubirea cu minusculă, înfierată, și în celelalte sonete: „Spun unii de-un ostrov vrăjit, pe mări departe.../ ***Corăbiile***-n preajmă-i se năruiesc în valuri,/ Orice metal din ele se smulge, se desparte,/ Sar cuiele şi-aleargă să se înfigă-n maluri,/ Oh, nu e basm... Cu mine s-a petrecut la fel:/ Tot ce-mi încheie firea şi cârma drept o ţine,/ Orgoliosul geniu, voinţa de oţel/ M-au părăsit năuce şi s-au lipit de tine,/ Da, dragostea îndată le luă la toate locul,/ Cu lanţuri fermecate mă ferecă şi leagă;/ Zvârl ***ancora*** la ţărmul unde-mi aflai norocul,/ Vreau să rămân aicea viaţa mea întreagă./ Şi ca să nu mai vie din lume nici un rău,/ Oceanele Iubirii revărs în jurul tău..." (CLXXVIII). De altfel, „Omul este un univers inteligibil şi puterile sufletului nostru se înrudesc cu cele ale Sufletului universal. Sufletul se aşază în corp, ca într-o corabie, fiind purtat de mişcarea întregului Univers; ceea ce i se întâmplă nu depinde însă numai de el", glosează Andrei Cornea în rezumatul secvenței plotiniene *Despre daimonul care ne are în pază* (*Paradigme. Plotin. Opere,* pagina 391).

Din nou, **simbolistica ancorei și corăbiei** se întrepătrund într-un mod deosebit de sugestiv: este de la sine înțeles că ancora este un element care exprimă statornicia, pe când corabia (la plural) conduce inevitabil către derivă, duce sufletul în tentație, destabilizează pacea și armonia lăuntrică. Din nou, ancora reprezintă „greutatea în stare să țină corabia în loc, considerată a fi un simbol al neclintirii, al solidității, al liniștii și al fidelității. În mijlocul mării nestatornice și al elementelor, ancora este ceea ce fixează, leagă, imobilizează. Ea simbolizează partea stabilă a ființei noastre, care ne permite să păstrăm o senină luciditate în fața valurilor de senzații și de sentimente" (Chevalier, Gheerbrant, *Dicţionar de simboluri*, vol. I, A-D, pagina 96). În aceeași ordine ambivalentă, corabia este, citățm, ca un astru rotitor în jurul unui centru, pământul, și dirijat de un om. Ea este imaginea vieții, căreia omul trebuie să îi aleagă Centrul și să-i asigure direcția. (ibidem, pagina 364). Până la un punct, esența versurilor voiculesciene își preia ecourile din poema postumă a lui Eminescu, *Un far e soarele în marea lumei*: „Un far e soarele în marea lumei,/ Planetele-s corăbii de-ntuneric/ Ce lin plutesc pe calea lor prescrisă,/ Ţinând drept busolă farul cel mare./ Dar de s-ar stinge? – Pe oceanul lumei/ Ele ar rătăci în veci, în veci,/ În întuneric veşnic şi-n durere. [2290, 50 | 1872–1873 | MS, 81 | 223]

(*Eminescu. Versuri din manuscrise*, ediție de Ioana Bot și Cătălin Cioabă, Humanitas, 2015 (ediţia tipărită); Humanitas, 2016 (ediţia digitală).

În cele din urmă, ancora face trimitere chiar la esența sufletului uman, căci toți oamenii sunt infuzați într-o anumită măsură de același suflet universal, dar nu neapărat în sensul panteismului. Revenind la Plotin, care aspiră să depășească dualismul lui Platon și Aristotel, tinzând să ofere o sinteză ambițioasă a gândirii filosofice elene în ansamblu, în centrul sistemului său se află concepția dinamică a ***sufletului*** ca punct activ, care permite atingerea vârfului cosmosului, pornind de la baza lui, fără a pierde distincția riguroasă dintre diferitele niveluri ale realității, nici transcendența Unului, din care toate emană și la care se întorc toate (conform apoftegmei creștine „Din Tine toate/ În Tine toate"). Obsesia transfigurării și a eliberării finale de carnal, în pofida carnalului, străbate, în sens similar, întregul volum voiculescian, cu ecouri din cântările troparelor Învierii: „S-a străduit natura ca omul să nu-i scape;/ Iubirea îl urcase deasupra ei prea tare,/ Şi-a-nmormântat-o-n carne... Din fundul oarbei groape/ Eterna rădăcină spre ceruri dă lăstare./ Din sumbra putrejune cu viermii laolaltă/ A mea-şi umfla toţi bulbii cu patimi şi ruşine.../ Dar adiaşi deodată tu, primăvară-naltă,/ Şi izbucni, suavă, în chip de crin, spre tine./ La dulcea-ţi alchimie gunoiul se supune,/ Sub părul tău de soare, şi-albastrul ochi deschis/ Se prefăcu-n mireasmă spurcata stricăciune./ Tot ce fu somn şi beznă-i acum azur şi vis,/ Şi-n slujba ta stau puse-n genunchi - să nu le cruți -/ Puternicele-mi viţii întoarse în virtuți..." (Voiculescu, CLXXX). Există aici unele întrepătrunderi ideatice cu imaginarul altui poet (și prozator) grec de mare anvergură, Nikos Kazantzakis, care evocă adesea două metafore revelatorii: peștele cu aripi din reprezentările palatului de la Cnossos, și viermele de mătase, ambele simboluri ale desprinderii de lumea imanentă și ale saltului subtil către universul transcendent.

Totodată, exegeza lui Andrei Cornea din prima parte a cărții de Plotin și despre Plotin susține liniile convergente dintre filosofia plotiniană și poematica voiculesciană. „**Actualizarea-latenţă** este precum ***sământa*** din care nu poate apărea decât o anumită plantă, sau este ca o teoremă nefolosită la un moment dat, dar care nu poate fi făcută manifestă decât într-un singur fel. (Sau chiar ca un gen logico-ipotetic, precum paralelogramul în geometrie, din care se pot deduce numai un număr fix şi raţional de specii, în cazul acesta trei - dreptunghiul, pătratul şi rombul -, nici mai multe, nici mai puţine.) Cealaltă, **posibilitatea-virtualitate**, este precum bronzul din care se va turna statuia Afroditei - indeterminare: din acelaşi bronz se poate turna sau statuia Afroditei, sau a lui Zeus, sau a lui Socrate, sau un clopot, şi în general un număr indefinit de obiecte între care nu se poate stabili o legătură logico-deductivă" (*Paradigme. Plotin. Opere*, pagina 90). În altă ordine de idei, sonetele voiculesciene pot fi receptate ca o alternanță dialogică: *animus* și *anima*, despletite sau îmbinate uneori în chinurile sufletului, alteori în deliciile trupului. Este, totodată, și transpunerea efortului creator, a caznei artistice amestecată uneori cu voluptate, a sculpturii inefabile în carnea marmurei de cuvinte. De cele mai multe ori, este căutarea (dis-)continuă a Ființei perfecte, sugestie preluată indirect din tradiția platoniciană și plotiniană. În plus, există un dinamism permanent al ideilor și o susținută dăltuire a formelor poetice: „Sonetul meu e cuget şi patimă,-mpietrite./ Cu inima ciocneşte-l, că scapără, s-aprinde.../ În scoica mea închisă, dârz, făr' de răsuflare,/ Încet ia suferința chip de mărgăritare" (Voiculescu, CLXXIX).

Nemurirea sufletului, universul inteligibil și sufletul care trebuie să se elibereze de strânsoarea trupului apar topite întrucâva în materia poetică a sonetelor. Mai adaugă exegetul Andrei Cornea o frază subtilă despre nevoia de purificare a sufletului, în cugetările filosofice ale lui Plotin: „Motivul aurului întinat este întregit de cel al „statuii" care e propriul Suflet şi pe care omul trebuie şi-o sculpteze singur, eliminînd surplusurile şi redându-i, ca şi aurului, un fel de frumuseţe ascunsă, pură, invizibilă la suprafaţă" (*Paradigme. Plotin. Opere*, pagina 64). Într-un sens similar, la V. Voiculescu sunt evocate încercările iubirii ori exercițiile dificile ale desăvârșirii umane, cu tot balastul aferent. „Eu, ce trăiesc tot timpul printre semnificaţii,/ Şi nu

mă amăgeşte uşor o-nfăţişare,/ Pot să prefir minciuna din minunate graţii,/ Zăresc ascuns pumnalul sub calda-mbrăţişare,/ Te-am străvăzut prin toate a tale pavezi grele,/ ***Nativu-ţi bloc de aur a rezistat, întreg***,/ Supus regalei ape a răutăţii mele, /Cu care muşc pe oameni, să-i cerc şi să-i aleg.../ Căci e înțelepciune a şti să fii şi rău,/ Sub încercări şi cazne dă probe tari simţirea.../ Nu mă cruța, izbeşte !... Iubite,-i rândul tău:/ Cu cât e mai fierbinte, lovită de-i iubirea,/ Ca fierul roş, de faur bătut cu măiestrie,/ La fel se oţeleşte şi ea şi se mlădie..." (Voiculescu, CLXVI). O altă metaforă extrem de importantă, atât în scrierile plotiniene, cât și în poematica autorului român este, bineînțeles, **sămânța** (pe care o regăsim în mod constant și la Eminescu), în mod paradoxal, privită ca un întreg, ca matrice primordială, ca o celulă stem, am putea adăuga, în limbajul modern.

Altădată, legenda arhi-cunoscută a lui Narcis capătă valențe speciale în poemele analizate. Iubirea mistică, aspirând către chipul și asemănarea cu divinitatea, asceza continuă către perfecțiune conține și un soi de delimitare: este intervenția nefastă a *hybris*-ului din vechime, insinuarea tentației din paradigma creștinismului, dar mai ales auto-suficiența, mândria de tip luciferic, care se manifestă aproape neîncetat la om. Un alt motiv plotinian, relativ mai simplu, este acela al centralității soarelui, așa cum se regăsește și în alt sonet elocvent: „Nu te-am putut cuprinde să fii numai al meu,/ E cum aş cere lunii să-mi ardă noaptea-n sfeşnic;/ Ţi-e locul între stele... Ci, oricât de pigmeu,/ **Mi-e dragostea cer, iar tu, luminătoru-i veşnic.** (s.n.)/ Știu, între noi sunt două iubiri: a mea şi-a ta;/ Nu ne-a-nchegat în sine o unică simtire:/ Tu firul tău oricând vrei poţi rupe sau scurta,/ Dar lanţul meu rămâne şi-i fără-mpotrivire,/ Nici spațiul, nici timpul nu izbutesc să-l roadă,/ Rugina deznădejdii îl lasă neatins:/ Nu-l simţi cum fremătează sălbatic de întins ?/ Ca să te urmărească, năvalnic, ca pe-o pradă,/ Chiar pân' la celălalt capăt al lumii de-ai fugi,/ Înverigat de tine, cât lumea s-ar lungi." (Voiculescu, CXC). Dincolo de iubirea de tip renascentist care mișca sori și stele ori de iubirea din epistola Sfântului Pavel, aceea care nu cade niciodată, autorul alege în mod conștient o a treia paradigmă: **iubirea agonică**, în sensul etimologic al termenului, care luptă pentru valorile sale, care include în mod surprinzător atât bătălia dintre sexe, dar și sacrificarea egoismului personal. La Voiculescu, ea are dublu sens: pogoară de la Dumnezeu către om și urcă de la om către Dumnezeu, regăsind punctul de mijloc între pascalianele *înger* și *fiară*, așadar în contiguitatea doctrinei plotiniene, care configurează întrucâtva *un al treilea om,* cuprinzând astfel întreaga umanitate, căci ***Omul în sine*** **nu este un simplu om** (cf. *Paradigme. Plotin. Opere,* pagina 174).

„Omul este însuşi rostul şi încununarea lumii. El adună, în jurul verticalei sale, toată vasta lărgime a universului căreia îngerul îi arată doar direcţia. Îngerul e un vector, o indicaţie de traseu, o săgeată. Omul e o cruce: structura şi suferinţa lumii, adunate într-o singură imagine. Incapabil să psalmodieze neîntrerupt, incapabil să zboare, obligat, prin fire să alterneze munca la grajduri cu rugăciunea, omul poate povesti îngerului ceva fără echivalent în lumea îngerească: cum să te mântuieşti prin răstignire. Îngerii – spune Dumitru Stăniloae – cunosc mai mult adâncurile Dumnezeirii; oamenii cunosc mai mult taina ei făcută evidentă prin înviere" (Pleșu, 2003, pagina 98). „Credeam că gelozia-mi va ruina iubirea,/ Cum face cămătarul cu victima plăpândă;/ Dar m-a-nşelat: nu numai că nu-i opri sporirea,/ Ea însăşi s-a adaos la dragoste dobândă./Aci-ţi socot un zâmbet mai rău ca o capcană,/ ***Aci-mi-ntinde-un înger aripa-mbrăţişării*** (s.n.); Atingerea-ţi acuma mi-e har, acum prihană,/ Şi iarăşi curcubeul fugar al împăcării.../ Atâtea vii venituri şi bogății de chinuri/ Fac sufletul o pungă cu avuții de moarte;/ Mi-e dor de sărăcie cu marile-i seninuri,/ Când adoram o umbră şi încă de departe.../ Dar tu nu ține seama, ci iartă-mă mereu:/ Aşa toți credincioşii îi fac lui Dumnezeu" (Voiculescu, CC). Alături de înger stă ***floarea****, înflorescența* dumnezeirii care atrage omul ca pe o albină, simbolistica albinei fiind destul de bine cunoscută. Ea este un simbol al sufletului și al cuvântului (dar și al poeziei, inteligenței și elocvenței) și, bineînțeles, o efigie a lui Hristos, incluzând în sine o parte din înțelepciunea divină. Iar florile mai sunt atât virtuțile sufletului,

cât și sufletele celor morți. „Floarea se înfățișează adesea ca o figură arhetip a sufletului, ca un centru spiritual. (…) Folosirea alegorică a florilor este și ea infinită: ele fac parte dintre atributele primăverii, aurorei, tinereții, retoricii, virtuții" (Chevalier – Gheerbrant, volumul 2, E-O, pagina 58).

Nu în ultimul rând, problematica suferinței și a ispitelor în iubire, atât la Plotin, cât și la Vasile Voiculescu, face parte din modelarea originală a micro-cosmosului discursiv, la acesta din urmă cu accente maniheiste, și chiar zoroastriene, căci este evidentă eliberarea sufletului prins în lumea materială, a patimilor cotidiene care încearcă să îl țină captiv, dar nu reușesc până la capăt, din cauza subtilei intervenții divine. Maniera aparent dialogată a sonetelor voiculesciene, uneori triadică, ne descoperă aceste interferențe textuale, simbolice și religioase.

„Mereu cerşim vieţii ani mulţi, aşa-n neştire,/ Ne răzvrătim, ne plângem de piericiunea noastră,/ Şi încă nu-nţelegem că fără de iubire/ Se veştejeşte Timpul în noi ca floarea-n glastră;/ Rupt din eternitate, el vrea tărâm asemeni/ Din care-altoiul şubred să-şi tragă sevă nouă;/ Noi îl primim cu gheaţă şi-l răsădim în cremeni/ Când Dragostea-i unica vecie dată nouă./ Ci-n van acum te mânii pe mine şi m-arunci,/ Minunile iubirii n-au stavile pe lume;/ Ca Lazăr la auzul duioaselor porunci,/ Oricând şi ori de unde mă vei striga pe nume,/ Chiar de-aş zăcea în groapă cu lespedea pe mine,/ Tot m-aş scula din moarte ca să alerg la tine" (Voiculescu, CLXXXIII). Aproape în fiecare sonet se regăsește trimiterea la eternitate sau cuvântul ca atare, ceea ce corespunde unei teleologii simbolice *sui*-generis. Deși cultivă un soi de mitologie aparent eclectică, ideația poemelor este, până la sfârșit, unitară. La urma urmei, insolitarea volumului voiculescian constă în faptul că ***moartea însăși este văzută ca o amantă***, până în punctul eliberării de contingent, viața fiind în mod paradoxal un simplu vehicul de transcendere către lumea de dincolo, în care un nou *kalokagathos*, conținând necesarmente binele, frumosul și adevărul, devine deviza supremă.

BIBLIOGRAPHY

1. *Eminescu. Versuri din manuscrise*, ediție de Ioana Bot și Cătălin Cioabă, Humanitas, 2015 (ediţia tipărită); Humanitas, 2016 (ediţia digitală)
2. *Ultimele sonete închipuite ale lui Shakespeare în traducere imaginară de V. Voiculescu*, București, 1964
3. *Ultimele sonete închipuite ale lui Shakespeare în traducere imaginară de V. Voiculescu*, selecție, prefață și bibliografie de C. Ungureanu, București, 1981
4. *Ultimele sonete închipuite ale lui Shakespeare în traducere imaginară de V. Voiculescu*, tabel cronologic, prefață și referințe critice de Roxana Sorescu, Editura Art, București, 2010, *Shakespeare's Last Fancied Sonnets in V. Voiculescu's Imaginary Translation/ Ultimele sonete închipuite ale lui Shakespeare în traducere imaginară de V. Voiculescu*, traducere în limba engleză de Cristina Tătaru, prefață de Sever Trifu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990
5. CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain, *Dicționar de simboluri*, vol. 1-3, EDitura Artemis, București, 1995
6. DOINAȘ, Ștefan Augustin, *Poeţi români*, Editura Eminescu, București, 1999
7. BRAGA, Mircea, *V. Voiculescu în orizontul tradiţionalismului*, Editura Minerva, Bucureşti, 1984
8. BRAGA, Mircea, *V. Voiculescu Măștile căutării de sine (o hermaneutică a orizonturilor creației)*, Editura Academiei Române, București, 2008
9. GANCIU Maria-Elena, *Erosul mistic în poezia lui Vasile Voiculescu*, „Tabor", nr. 7, an III, octombrie 2009 *Paradigme. Plotin. Opere*, volumul I, traducere, lămuriri preliminare şi note de Andrei Cornea, Humanitas, București, 2003
10. PASCU, Eugenia, *Vasile Voiculescu - poet și prozator*, Editura Timpul, Reșița, 2002
11. PLEȘU, Andrei, *Despre îngeri*, București, Editura Humanitas, 2003

"THE SORROWS OF YOUNG WERTHER" AND THE TURMOIL OF THE CONTEMPORARY MAN

Gabriela-Cristina Spiridon
PhD Student, University of Bucharest

Abstract: In this paper, we aim to demonstrate Werther's condition in comparison to the one of the contemporary man. Central to this focus on Goethe's character are his portrayal as a "Stürmer und Dränger". First, however, it is important to present both Goethe in the context of the social environment and cultural milieu of his time, as well as The Sorrows of Young Werther in general. Of course, we will also portray the biographical elements present in the novel. Following this, we will introduce the "Sturm und Drang" movement – a crucial part of this analysis – and highlight its key characteristics. Next, we will delve into deeper questions: Werther in comparison to the contemporary man, Werther's influence on literature, which has manifested in numerous Wertheriads, and finally, the history of the novel's reception and the significant Werther effect upon society in comparison to the effect of social media upon today's society.

Keywords: Werther, the condition of contemporary man,"Sturm und Drang", the Werther effect, turmoil

1. Introducere

Johann Wolfgang von Goethe este unul dintre cei mai renumiți și importanți scriitori ai omenirii, un adevărat geniu universal. În primăvara anului 1774, Johann Wolfgang Goethe a scris *Suferințele tânărului Werther* în doar șase săptămâni. Pe 16 septembrie 1774, prima ediție a apărut anonim la Târgul de Carte de Toamnă de la Leipzig, fiind publicată de librăria Weygand și a devenit imediat un bestseller.

Atât numărul mare de exemplare vândute, cât și entuziasmul exprimat în scris de cititori, alături de numărul neobișnuit de mare de traduceri realizate în doar câțiva ani în toate limbile lumii, au demonstrat succesul imens al romanului. *Suferințele tânărului Werther* este considerat și astăzi unul dintre cele mai de succes romane din istoria literaturii.

Această carte a avut un succes imens la nivel european și este considerată primul roman modern. După succesul piesei de teatru *Götz von Berlichingen* (1773), *Werther* a reprezentat a doua mare reușită literară a lui Goethe la nivel național și prima la nivel european. Literatura germană a pătruns pentru prima dată pe scena romanului european prin *Werther*, doar pentru a se retrage rapid după acest debut. Până la apariția romanului *Buddenbrooks* de Thomas Mann, niciun alt roman german nu a mai reușit să își câștige un loc stabil în topul lecturii europene. *Werther* și *Buddenbrooks* au încă un lucru în comun: mai multe evenimente biografice, atât proprii, cât și străine, sunt împletite într-o poveste fictivă. Această fuziune dintre realitatea bine cunoscută și ficțiune a dus, în ambele cazuri, la numeroase speculații și proteste, considerându-se că romanul ar fi un așa-numit „roman cu cheie" (în limba germană: Schlüsselroman).

Werther, asemenea lui Faust, Hamlet, Don Quijote și Don Juan, face parte din galeria personajelor care au depășit cadrul literar în care au fost create și au căpătat o existență proprie, transformându-se în arhetipuri aproape mitice. Astfel, Don Juan reprezintă geniul senzual al seducătorului, Faust simbolizează dorința extremă de cunoaștere, iar Werther întruchipează visătorul pasional care, copleșit de propriile emoții, este zdrobit de o lume ostilă și împins la sinucidere de o iubire imposibilă.

Suferințele tânărului Werther se bazează și pe experiențele reale ale lui Goethe din perioada în care a fost stagiar la Tribunalul Imperial din Wetzlar. La sfatul tatălui său, tânărul

avocat a plecat în mai 1772 la Wetzlar pentru a-și câștiga experiența profesională. Spre deosebire de orașul său natal, Frankfurt, care avea aproximativ 30.000 de locuitori, Wetzlar, cu cei aproximativ 4.500 de locuitori, i s-a părut lui Goethe un orășel de provincie:
Wetzlar era un mic oraș medieval murdar, o așezare liberă imperială plină de trepte, case cu pereți din bârne și grămezi de gunoi, unele dintre acestea, se spunea, crescuseră de atâta timp cât și numărul dosarelor nerezolvate ale Tribunalului Imperial, cea mai înaltă instanță de justiție, mutată aici în 1693.[1]

Acest roman epistolar își are ca sursă de inspirație însăși realitatea. Pe lângă propriile sale experiențe, în special triunghiul amoros dintre Goethe, Johann Christian Kestner și logodnica acestuia, Charlotte Buff, la Wetzlar, Goethe prelucrează în principal relatarea lui Kestner despre o iubire nefericită și sinuciderea lui Carl Wilhelm Jerusalem, un coleg de-al său de la Tribunalul Imperial din Wetzlar. Goethe a preluat detalii ale acestui caz aproape mot à mot. Cu toate acestea, în ciuda apropierii de realitate, *Werther* al lui Goethe este un text extrem de elaborat și bine structurat, nefiind nici o simplă confesiune personală, nici un roman cu cheie.

2. Furtună și avânt (Sturm und Drang)

Exact ca „Götz von Berlichingen" și „Hoții" lui Schiller, *Werther* se încadrează în curentul literar *Furtună și avânt*. Între 1770 și 1775, Goethe a scris nu mai puțin de 13 versiuni în proză, piese de teatru, imnuri și o colecție de poezii – „Sesenheimer Lieder" – toate aparținând acestui curent.

Furtună și avânt a fost o mișcare literară germană din perioada Iluminismului, manifestată aproximativ între 1765 și 1785, fiind susținută în principal de tineri autori. Datorită „glorificării geniului original ca arhetip al omului superior și al artistului"[2], această mișcare este cunoscută și sub numele de *epoca geniului* sau *perioada geniului*. Denumirea *Sturm und Drang* a apărut în anii 1820 și provine de la comedia „Sturm und Drang", scrisă în 1776 și publicată în 1777 de poetul german Friedrich Maximilian Klinger. La originea acestei denumiri se află însă „apostolul geniului" („Genieapostel"), Christoph Kaufmann (1753–1795), care l-a convins pe Klinger să schimbe titlul original „Wirrwarr" (*Dezordine*) în „Sturm und Drang". Premiera piesei a avut loc la Leipzig, pe 1 aprilie 1777, fiind pusă în scenă de *Seylersche Schauspiel-Gesellschaft*.

Această mișcare inovatoare, care a zguduit literatura germană, s-a remarcat prin caracterul său burghez-tineresc și printr-un idealism pronunțat: abundența sentimentelor și libertatea trăirilor, intuiția și instinctul, *emotio* în loc de *ratio*. Revolta tinerilor și-a găsit astfel corespondentul literar, o nouă generație de scriitori germani regăsindu-se în ideile lui Johann Gottfried Herder. Acesta, unul dintre precursorii mișcării *Furtună și avânt*, a criticat disprețul *Iluminismului* față de oamenii simpli și a pledat pentru recunoașterea autenticității și profunzimii poeziei populare ca formă de artă. Herder a observat că *Iluminismul* se putea transforma în contrariul a ceea ce se dorea a fi și a susținut că acesta ar trebui să fie un mijloc, nu un scop în sine.

Cuvântul-cheie al noii literaturi burgheze era: *autenticitate*. Adepții mișcării *Furtună și avânt* nu respectau convențiile și regulile cărților prăfuite ale trecutului. Construcția clasicistă a poeziei – care conservase totodată tradiția antică de-a lungul generațiilor – a devenit precum o fortăreață asediată. Pentru rebelii literari, această construcție simboliza trecutul în două moduri: atât artistic, cât și social. Unul dintre semnele trezirii conștiinței burgheze a fost individualismul. Dacă în epocile anterioare istoriei culturale predominase ideea normelor

[1] Boyle (2000), pag. 159, în original: „Wetzlar war eine schmutzige kleine mittelalterliche Freie Reichsstadt, nichts als Stufen, Fachwerkhäuser und Misthaufen, von denen manche, wie man sagte, bereits so lange wuchsen wie der Rückstand an unerledigten Fällen beim Reichskammergericht, der obersten Justizbehörde, die 1693 hierher verlegt worden war".
[2] Von Wilpert (1969), pag. 747.

supraindividuale imuabile, *Iluminismul*, în faza sa cea mai radicală, a accentuat gândirea independenței creatoare. Astfel, poetul englez Edward Young susținea în lucrarea sa „Conjectures on Original Composition" că regulile literare sunt precum cârjele: un ajutor necesar pentru cei șchiopi, dar un obstacol pentru adevăratul creator. Acolo unde apare un geniu, imaginația, prospețimea și originalitatea sunt mărturii ale unui spirit liber, neîngrădit de convențiile „bunului gust".

Este foarte semnificativ faptul că dramaturgul Heinrich Leopold Wagner a tradus în 1776 tratatul vehement anticlasicist al scriitorului francez Louis-Sébastien Mercier despre arta dramatică („Du théâtre ou nouvel essai sur l'art dramatique", 1773), captând astfel perfect starea de spirit a tinerilor autori din cercul de la Frankfurt, în jurul lui Goethe. Mercier, care în capitolul 28 al tratatului său se adresează unui imaginar „tânăr poet", scrie:

Tu, care simți în tine o scânteie de geniu, de ce ai nevoie să te înconjori cu poetici și să le faci onoarea de a le consulta când pe una, când pe alta? [...] Urmează-ți focul; te va duce mai departe decât regulile. Ce te pot învăța Aristotel, Vida, Horațiu, Scaliger, Boileau? Banalități, adevăruri tocite; dar cu siguranță nu secretul compoziției. Respinge aceste învățături reci, fragmentate, lipsite de viață, din care vorbește doar rațiunea seacă a omului și în care nu strălucește nici cea mai mică scânteie de geniu poetic.[3]

Susținătorii noii estetici nu au renunțat la rațiune, conceptul central al secolului al XVIII-lea, ci doar au înțeles-o altfel. Ei vedeau manifestarea principiului rațiunii tocmai în dezvoltarea naturală a talentului „genial", considerând că lipsa rațiunii constă în presiunea tradiției impuse. De asemenea, conceptul de „natură" reflecta credința filosofiei burgheze în armonia ascunsă care pătrunde atât lumea fizică, cât și cea spirituală, simbolizând ordinea universală din toate lucrurile existente.

Optimismul naiv al generației anterioare a devenit ținta criticilor în momentul în care Rousseau a atras atenția asupra contradicțiilor din concepția despre natura rațională. Potrivit lui Rousseau, omul este, prin natura sa, bun; societatea, însă, este cea coruptă și imperfectă. Optimismul și încrederea în progresul obținut prin educație au fost puse sub semnul întrebării de acest scepticism critic, iar natura a început să capete o semnificație utopică în contrast cu relațiile sociale nefirești, bazate pe inegalitate. Societatea feudală a vremii întreținea o evoluție tacită a nedreptății între oameni. În acest context, intelectualii burghezi și-au îndreptat atenția spre natură, pe care o vedeau drept contrapondere la literatura „galantă" adaptată gusturilor curților aristocratice.

În opoziție cu orientarea cosmopolită a aristocrației, s-au conturat elementele specifice naționale și promovarea tradiționalului. Cuvântul *popor*, utilizat cu entuziasm de tinerii scriitori, era învăluit într-o aură mitică. Atenția s-a îndreptat spre monumentele trecutului aflate pe tărâm autohton, în special asupra poeziei și istoriei popoarelor mai tinere, la care conștiința națională abia începea să se trezească. Tot ce părea să provină direct din adâncul tradiției populare, ca un rod al unei dezvoltări „organice", proaspăt și original, neatins de influențele unei civilizații „artificiale", era privit ca o descoperire fascinantă.

Un alt aspect caracteristic perioadei *Sturm und Drang* a fost entuziasmul extrem, care tindea să respingă îndoielile și să glorifice necritic idei mai degrabă mitologice decât realiste. În general, mișcarea *Sturm und Drang* poate fi definită prin trei concepte centrale, care au stat în centrul acestei tendințe literare și care au fost utilizate ironic de contemporanii critici ai mișcării: *geniu, natură și inimă*. Fără îndoială, *Werther* oglindește aceste trei concepte.

[3] Wagner (1776), pag. 494, în original: „Du, der du in dir einen Funken von Genie fühlst, was brauchst du dich mit Poetiken zu umschanzen, und ihnen die Ehre anzutun, bald diese, bald jene zu Rat zu ziehn? […] Folg‟ deinem Feuer; du kommst weiter damit als mit Regeln. Was können dich Aristoteles, Vida, Horaz, Skaliger, Boileau lehren? Gemeinörter, abgedroschene Wahrheiten; das Geheimnis der Komposition gewiß nicht. Verwirf diese kalte, abgerißne, unbelebte Lehren, aus denen der bloße Menschenverstand spricht und kein Fünkhen poetischen Genies hervorleuchtet".

Noțiunea de *geniu* joacă un rol esențial în mișcarea *Furtună și avânt*, motiv pentru care această perioadă este adesea denumită și *epoca geniului*. Potrivit lui Johann Kaspar Lavater: „Acolo unde există influență, forță, acțiune, gândire, simțire care nu sunt învățate sau preluate de la alții", se manifestă adevăratul geniu. În acest context, originea creațiilor este exclusiv în talentul înnăscut al individului. Această forță creatoare transformă geniul într-un original, unic și inconfundabil, care sfidează normele și regulile existente, ignorând complet orice constrângere care ar putea împiedica dezvoltarea sa. Sursa acestei forțe creatoare este *natura*. Dacă în perioada *Iluminismului* natura era percepută ca un mecanism care putea fi explicat doar prin legi științifice și care urma aceste legi fără excepție, în *Sturm und Drang* conceptul de natură se bazează pe un principiu organic care pătrunde în toate. „Când vorbim despre importanța naturii pentru *Sturm und Drang,* nu putem ocoli numele lui Jean-Jacques Rousseau."[4]

Deviza celebră a lui Rousseau, „înapoi la natură", exprimă o nouă formă de critică a civilizației, care rezonează profund cu spiritul mișcării *Sturm und Drang*. În acest context, natura reprezintă o stare primordială idealizată și armonioasă, aflată în opoziție cu inegalitatea tot mai accentuată dintre oameni, generată de dezvoltarea societății.

Scrierile lui Rousseau le-au oferit tinerilor poeți un instrument prin care să demitizeze credința absolută în progres a Iluminismului și să ridice natura la rangul de spațiu autentic al identificării și autoafirmării.

Mi se dezvăluia viața interioară, arzătoare, sacră a naturii [...]: cum îmbrățișam toate acestea cu inima mea fierbinte, cum mă simțeam divinizat în această abundență copleșitoare, iar formele minunate ale lumii infinite se mișcau pline de viață în sufletul meu.[5]

Al treilea concept central al mișcării *Sturm und Drang* este inima. Aceasta nu este doar un organ biologic, ci și centrul moral și estetic al geniului, reprezentând contrariul rațiunii. Capacitatea de empatie și acțiunea virtuoasă erau considerate superioare gândirii raționale promovate de iluminiști, devenind elemente fundamentale ale autodeterminării antiraționaliste caracteristice *Sturm und Drang*.

Inima este cuvântul care apare în mod repetat în scrisorile lui Werther și care domină întregul roman. Nu este vorba aici despre fapte eroice și aventuri, ca în romanele anterioare ale lui Goethe și nici despre probleme, greutăți, pericole sau melanjul haotic al vieții, așa cum întâlnim în romanele contemporane. Aici este vorba doar despre iubire – sau, mai precis, despre o iubire.[6]

Povestea tânărului Werther, care se îndrăgostește fără speranță de Lotte, *„aproape"* logodită, și se sinucide din disperare în fața imposibilității de a-și împlini dorințele pământești, a fost scrisă de Goethe în mod deliberat ca o *historia morbi*, adică o istorie a unei boli, „fără concluzii moralizatoare"[7].

„Boala mortală" a lui Werther nu începe odată cu iubirea nefericită pentru Lotte. Încă de la început există indicii clare despre dorința sa de moarte. Problema sa fundamentală este prăpastia tipic modernă dintre interior și exterior. Interiorul este reprezentat de „inimă", invocată de nenumărate ori ca simbol al voinței și dorinței, al aspirațiilor și pasiunii. Exteriorul, perceput în mod constant ca o limitare sau o închidere, îi este inimii fundamental străin și ostil. Această separare profundă înseamnă că artistul Werther nu poate exterioriza și transforma în

[4] Luserke-Jaqui (2017), pag.88.

[5] Goethe (2014), pag. 61, în original: „Mir [eröffnete] das innere, glühende, heilige Leben der Natur [...]: wie fasste ich das alles in meinem warmes Herz, fühlte mich in der überfließenden Fülle wie vergöttert, und die herrlichen Gestalten der unendlichen Welt bewegten sich allbelebend in meiner Seele".

[6] Beutler (1983), pag. 148, în original: „Das ‚Herz„ das ist das Wort, das immer wieder in den Briefen Werthers auftaucht, das als Thema den ganzen Roman beherrscht. Nicht von Heldentaten und Abenteuern wie in den Romanen vorher ist hier die Rede, nicht von Problemen, nicht von Nöten und Gefahren und buntem Vielerlei des Lebens wie im Roman unserer Tage, sondern nur von der Liebe, ja genauer gesagt: von einer Liebe".

[7] Lavater (1774), pag. 128.

imagini trăirile sale intense. Pentru îndrăgostit, această prăpastie sugerează că sentimentul său este, în esență, de netranspus în realitatea socială.

Din această ruptură interior-exterior, Werther dezvoltă două concepții diferite despre fericire:

1. În spiritul tradiției lui Jean-Jacques Rousseau, el vede în naivitatea naturală a copiilor și a oamenilor simpli paradisul pierdut.

2. Pe de altă parte, tânjește după eliminarea tuturor constrângerilor, după plenitudinea expresiei și a simțirii de sine.

3. Werther și omul contemporan

Werther al lui Goethe este primul roman modern, iar tocmai de aceea ne atinge inimile, ca și cum ar fi fost trăit și scris astăzi. Acesta este, de fapt, secretul său: faptul că reușește să-i facă pe oamenii prezentului – care, de altfel, nu mai sunt firi asemenea lui Lotte și Werther – să simtă exact așa cum se simte în roman. Căci aici, cu o forță primordială, umanul este trezit la viață și chemat în prim-plan. Iar coroana acestui uman este iubirea.[8]

Faust al lui Goethe este considerat de critici drept un prototip al omului modern. Faust este cel care caută în permanență, cel care dorește „ceea ce este mai înalt și mai adânc." El încearcă să creeze un paradis pe pământ, dar, în acest sens, nu recunoaște nicio limită morală. El este un personaj negativ deoarece lumea sa este „redusă la dorință", iar acțiunile sale nu tind spre o căutare pozitivă, ci îi transformă pe ceilalți în victime. Faust tinde mereu spre ceva nou, dar ignoră ceea ce există deja și pare, în același timp, nepăsător și neliniștit. În această căutare continuă, el neagă însă *idealurile umanității* (binele, noblețea, frumusețea etc.). Din perspectiva mefistofelică, Faust este un „visător naiv" și „nu aparține acestei lumi".

Werther este și el un naiv, asemenea tuturor geniilor: „Aș putea duce cea mai frumoasă și mai fericită viață, dacă nu aș fi un naiv."[9] Dar, spre deosebire de Faust, Werther este pământean, uman. Și el tinde cu ardoare spre ceva, însă acest *ceva* este iubirea. Werther nu poate fi considerat nici un model pozitiv, nici unul negativ. Fiind profund uman și supus greșelii, el trebuie privit pur și simplu ca un prototip al omului contemporan.

O*mul* contemporan este omul dornic de cunoaștere, dar totodată sensibil, spiritual și care pune mare preț pe emoții, pe simțire. Spre deosebire de acesta, omul care se preocupă mai ales de trupul său, respectiv de nevoile sale elementare, aparține unei alte categorii, cea a oamenilor practici. Astfel, geniile, artiștii și poeții se află în contrast cu negustorii, vânătorii, războinicii, tâmplarii, etc.

Werther este un artist, un geniu. Are un talent deosebit și desenează cât de des poate. În plus, posedă o vastă cultură generală. Cunoaște teoriile marilor istorici ai artei și ale teologilor celebri. Stăpânește limba greacă și citește în special Homer și Ossian. Cu toate acestea, în ciuda cunoștințelor sale impresionante, el își pune mai multă încredere în sentimente decât în rațiune.

El îmi prețuiește mintea și talentele mai mult decât această inimă, care este singura mea mândrie, singura mea sursă de putere, de fericire și de suferință. Ah, ceea ce știu, poate și oricine – dar inima mea îmi aparține doar mie![10]

Omul contemporan se caracterizează totodată prin spiritul său liber. Demolarea tuturor canoanelor este mai promovată în prezent decât niciodată. În societatea contemporană este

[8] Beutler (1983), pag. 148, în original: „Goethes Werther ist der erste moderne Roman, und weil er das ist, greift er uns ans Herz, als wäre er heute erlebt, heute geschrieben. Ja, gerade das ist sein Geheimnis, dass er die Menschen unserer Gegenwart, die doch keine Naturen wie Lotte und Werther sind, so empfinden lässt, wie im Roman empfunden wird. Denn wie mit Urgewalt wird hier das Menschliche zum Leben geweckt und aufgerufen. Und dessen Krone ist die Liebe".

[9] Goethe (2014), pag. 51.

[10] ibid., pag. 89, în original: „Auch schätzt er meinen Verstand und meine Talente mehr als dies Herz, das doch mein einziger Stolz ist, das ganz allein die Quelle von allem ist, aller Kraft, aller Seligkeit und alles Elendes. Ach, was ich weiß, kann jeder wissen – mein Herz habe ich allein!".

încurajată diversitatea în orice ramură și domeniu. Tot ceea ce știam până acum pare să se dizolve în societatea contemporană: fetele pot deveni băieți dacă dorec acest lucru și vice versa. Dacă cineva simte că în interiorul său este un câine, atunci acționează ca unul. Însă trebuie să ne gândim și la urmările unor astfel de fapte. Și Werther este prezentat ca un rebel. El se opune regulilor societății burgheze și are curajul de a fi diferit de ceilalți, chiar dacă acest lucru îl conduce în final spre autodistrugere.

Ceea ce mă macină cel mai mult sunt condițiile fatale ale societății burgheze. Știu la fel de bine ca oricine cât de necesară este diferența dintre clase, cât de multe avantaje îmi aduce mie însumi: doar că nu vreau să fie tocmai acest lucru cel care mă împiedică să mă bucur de puțină fericire, de o rază de lumină pe acest pământ.[11]

Werther este adesea critic față de societate și comportamentul oamenilor. Critică în repetate rânduri nobilimea, care se consideră superioară și evită oamenii simpli. Această atitudine devine deosebit de evidentă în momentul în care se află la curte și respinge ferm setea de rang și statut social pe care o observă acolo. El nu poate și nu vrea să accepte ideea că simplul fapt al nașterii unui copil determină caracterul, educația sau abilitățile pe care acela le va avea.

Neîncrederea burgheziei față de nobilime se reflectă în faptul că Werther nu are încredere în oamenii de la curte. El respinge orice fel de limitări, deoarece nu poate trăi în conformitate cu ele. Ajunge la concluzia că este o marionetă sau un „sclav la galere", metaforă prin care subliniază existența unor clase sociale distincte în societate.

Omul modern nu acceptă aceste nedreptăți sociale și luptă împotriva lor. De-a lungul timpului, această rezistență a dus la numeroase proteste, iar oamenii oprimați – precum sclavii sau populația de culoare – și-au câștigat libertatea. În acest context, nu este vorba despre faptul că Werther ar fi condus un protest activ, ci despre atitudinea sa critică față de societate și aspirația sa constantă către libertate, principii fundamentale ale civilizației contemporane.

Știu bine că nu suntem egali [...]; dar sunt de părere că cel care consideră necesar să se distanțeze de așa-numitul *plebeu* pentru a-și păstra respectul este la fel de demn de mustrare ca un laș care se ascunde de dușmanul său de teamă că ar putea fi învins.[12]

Werther nu este doar un spirit liber, ci și un gânditor contemplativ, care reflectează frecvent asupra condiției umane. Sub nicio formă nu poate fi considerat superficial și, adesea, simte că cei din jur nu îl înțeleg. Lotte, însă, posedă și ea o înțelegere profundă a lumii, motiv pentru care Werther simte că rezonează atât de bine cu ea. În momentul în care Werther ia decizia de a se sinucide, Lotte pare să fi intuit ceva și îl întreabă: „Dar, Werther, ne vom regăsi? Ne vom recunoaște din nou?"

Totuși, fiind parțial și un filosof, nu se poate afirma cu certitudine dacă Werther crede pe deplin în Dumnezeu. La fel ca omul contemporan, el pune la îndoială existența divinității. Fiind un spirit liber, alege sinuciderea – un act nu doar criticat, ci și interzis de normele creștine. Cu toate acestea, Werther se percepe pe sine ca pe un pelerin:

Am dus la bun sfârșit pelerinajul meu spre patrie, cu toată devoțiunea unui călător sacru [...]. Da, cu adevărat, nu sunt altceva decât un călător, un pelerin pe acest pământ! Voi sunteți mai mult?[13]

---

[11] ibid., pag. 76, în original: „Was mir am meisten neckt, sind die fatalen bürgerlichen Verhältnisse. Zwar weiß ich so gut als einer, wie nötig der Unterschied der Stände ist, wie viel Vorteile er mir selbst verschafft: nur soll er mir nicht eben gerade im Wege stehen, wo ich noch ein wenig Freude, einen Schimmer von Glück auf dieser Erde genießen könnte".

[12] Goethe (2014), pag. 9-10, în original: „Ich weiß wohl, dass wir nicht gleich sind [...]; aber ich halte dafür, dass der, der nötig zu haben glaubt, vom sogenannten Pöbel zu entfernen, um den Respekt zu erhalten, ebenso tadelhaft ist, als ein Feiger, der sich vor seinem Feinde verbirgt, weil er zu unterliegen fürchtet".

[13] ibid., pag. 87,91, în original: „Ich habe die Wallfahrt nach meiner Heimat mit aller Andacht eines Pilgrims vollendet [...] Ja wohl bin ich nur ein Wandrer, ein Waller auf der Erde! Seid ihr denn mehr?".

4. Efectul Werther și Wertheriadele

Un personaj literar atât de complex poate fi din multe puncte de vedere catalogat drept precursor al omului contemporan. Pe lângă cele prezentate mai sus, alte argumente care susțin această afirmație sunt atât influența puternică pe care Werther a avut-o asupra societății contemporane lui Goethe, dar și celei ce a urmat timp de mai multe decenii, cât și impactul său literar, vizibil în faimoasele *Wertheriade*, care au continuat să fie scrise în secolele următoare. Este de menționat faptul că nu mai puțin de 27 de Wertheriade au fost scrise între 1775 și 2017. Romanul „Suferințele tânărului Werther" a fost un bestseller absolut. Prima ediție, tipărită în 1.500 de exemplare, s-a vândut rapid, iar în 1775 a urmat o a doua ediție cu 3.000 de exemplare. „Doar până în 1777 s-au înregistrat nouă ediții piratate (4.500 de exemplare). Astfel, numai în acest interval scurt de timp, tirajul total a ajuns la 9.000 de exemplare – un adevărat bestseller pentru standardele epocii."[14]

Romanul de dragoste al lui Goethe este, de aproape 250 de ani, un subiect intens dezbătut de artiști, critici literari, dar și de teologi și filosofi. Până în prezent, cercetarea goetheană nu a reușit să ofere o imagine de ansamblu asupra imensului volum de interpretări și receptări ale operei. Această cheie de lectură oferă doar un minim de informații despre istoria receptării romanului. Până la moartea lui Goethe, romanul epistolar a cunoscut nu mai puțin de 55 de ediții pe piața internațională de carte. De exemplu, prima traducere în limba franceză a apărut în 1775, în Anglia în 1779, iar în Italia în 1781. Romanul a împărțit cititorii contemporani în trei grupuri principale: *Stürmer und Dränger* (tinerii rebeli ai epocii), iluminiști și teologi[15].

Scriitorul Richard Friedenthal a subliniat atât succesul, cât și controversa provocată de Werther:

Au existat sinucideri inspirate de Werther, ceremonii comemorative la mormântul celui care i-a servit drept model, predici împotriva acestei lucrări scandaloase, caricaturi ale lui Werther – și nu doar pentru un an, ci timp de decenii, în Germania, Anglia, Franța, Olanda și Scandinavia.[16]

Goethe a înțeles foarte bine că așa-numita „febră Werther" a fost doar declanșată de romanul său, dar nu poate fi explicată exclusiv prin acesta. El rezumă astfel impactul cărții:
Efectul acestui mic volum a fost atât de mare pentru că a apărut exact la momentul potrivit. Așa cum este nevoie doar de o scânteie pentru a detona o mină uriașă, tot astfel explozia care a avut loc în rândul publicului a fost atât de puternică deoarece tineretul epocii se auto-subminase deja. Iar cutremurul a fost atât de mare pentru că fiecare individ și-a exteriorizat cererile exagerate, pasiunile neîmplinite și suferințele închipuite.[17]

Din păcate, au fost înregistrate numeroase sinucideri – atât tentative, cât și acte duse la bun sfârșit – uneori chiar cu romanul Werther în mână, fapt consemnat în cronici oficiale. În relatările contemporane lui Goethe există documente care atestă moda Werther, inspirată direct din vestimentația personajului: frac albastru, vestă galbenă, pantaloni galbeni, cizme cu manșete, pălărie rotundă din fetru și părul nepudrat. Influența lui Werther a ajuns până și în lumea cosmetică, astfel încât s-a lansat chiar și un parfum „Eau de Werther".

Romanul a fost considerat punctul de pornire al literaturii sentimentale, dar și o operă-cheie a mișcării Sturm und Drang. Tipărit într-un tiraj excepțional pentru acea vreme, Werther

[14] Andree, pag.113.
[15] vezi Rothmann (1998), pag.130.
[16] Friedenthal (1991), pag.137.
[17] Von Goethe (1816), pag. 491, în original: „Die Wirkung dieses Büchleins war so ungeheuer, weil es genau in die rechte Zeit traf. Denn wie es nur eines geringen Zündkrauts bedarf, um eine gewaltige Mine zu endschleudern, so war auch die Explosion, welche sich hierauf im Publikum ereignete, deshalb so mächtig, weil die junge Welt sich schon selbst untergraben hatte, und die Erschütterung deswegen so groß, weil ein jeder mit seinen übertriebenen Forderungen, unbefriedigten Leidenschaften und eingebildeten Leiden zum Ausbruch kam."

a contribuit și la fenomenul denumit „setea de lectură” (Lesesucht), un adevărat val de consum obsesiv de literatură.

Interpretările și evaluările fenomenului Werther sunt diverse. O poziție extremă reduce textul la dimensiunea sa critică față de societate și interpretează actul disperat al lui Werther ca pe un strigăt de revoltă „al unei întregi generații de tineri însetați de libertate, care aspirau la o dezvoltare deplină a personalității lor și care percepeau barierele societății feudale absolutiste ca pe zidurile unei închisori.”[18]

Pe de altă parte, poziția opusă consideră Werther drept expresia „unei epoci excesiv de sentimentale, bolnave de sensibilitate exagerată. [...] Nu este vorba doar despre un îndrăgostit nefericit, ci despre un tânăr copleșit complet de propriile sentimente, care își pierde puterea, voința și etosul în plăcerea contemplării propriei profunzimi interioare. El nu reușește niciodată să găsească un loc în lume și sfârșește neajutorat, pierdut în propriile stări sufletești.”[19]

Astfel, putem face o paralelă cu ceea ce se întâmplă în societatea contemporană. Mai ales tinerii sunt influențați de către ceea ce este făcut public pe rețelele de socializare, așa cum erau odinioară influențați de către ceea ce apărea în literatură. Din păcate, cu siguranță ne aducem cu toții aminte de fenomenul social „Balena Albastră” din 2017, când zeci de adolescenți s-au sinucis în urma implicării în acel „joc”. Din păcate și în prezent ne confruntăm cu astfel de fenomene. Tinerii copiază ceea ce văd pe rețelele sociale și ajung fie să se rănească grav, fie chiar să își piardă viața. În decembrie 2024 zeci de copii și-au fracturat brațele în urma provocării „Superman”. La începutul anului 2025, tinerii erau provocați să ia o supradoză de paracetamol pentru a-și „testa rezistența și a afla cine va rămâne cel mai mult în spital”. Această provocare putea duce la hepatită acută fulminantă, cu insuficiență hepatică acută și cu risc de deces. O altă provocare letală îi îndemna pe adolescenți să se urce pe garniturile de metrou în mișcare. Și din păcate lista poate continua...

În cazul „Suferințelor tânărului Werther” efectul psihologic Werther (sinuciderile și tentativele de sinucidere din dragoste) au fost o urmare absolut nedorită. Însă, din păcate, în societatea contemporană astfel de efecte sunt dorite, urmărite și provocate cu intenții cât se poate de rele. Trebuie să avem grijă la ceea ce facem și la ceea ce lăsăm să ne influențeze atât pe noi, cât și pe cei din jurul nostru.

5. Concluzii

Această lucrare a analizat romanul *Suferințele tânărului Werther* al scriitorului german Johann Wolfgang von Goethe, având în centru ideea că Werther este un precursor al omului contemporan și că efectele pe care le-a avut atunci apariția acestui roman pot apărea și astăzi. Pentru a demonstra această teză, am început prin prezentarea elementelor biografice regăsite în *Werther*. Relația dintre creator și creație s-a dovedit esențială în această analiză, însă și mai important a fost statutul lui Werther ca Stürmer und Dränger, altfel spus, ca geniu și rebel, ca om care neagă regulile societății burgheze și își urmează inima.

Am pus un accent deosebit pe analiza aprofundată a unor aspecte esențiale, și anume impactul major al lui *Werther* asupra societății (efectul Werther), dar și influența sa în literatură, vizibilă prin apariția numeroaselor *Wertheriade*.

Werther a fost de prea multe ori redus la un simplu roman de dragoste. Prin această lucrare ne-am propus să dezvăluim numeroasele sale fațete, oferindu-le cititorilor o perspectivă mai profundă asupra operei, cu părțile sale pozitive de necontestat, dar și cu efectele negative pe care le-a avut asupra unora dintre cititori. Am încercat ca prin această lucrare să tragem și un semnal de alarmă, arătând faptul că istoria se repetă, iar dacă noi nu o cunoaștem, suntem condamnați să o repetăm.

[18] din prefața unei ediții est-berlineze din 1954
[19] Martini (1961), pag. 236.

Așadar, să lăsăm literatura să ne îmbogățească mințile, să ne ofere o multitudine de informații, să ne inspire, dar și să ne fie învățătură și avertisment. Lectura și istoria ne fac mai înțelepți, iar noi trebuie să discernem între ficțiune și realitate, între bine și rău.

BIBLIOGRAPHY

1. Beutler, Ernst (1983), *Nachwort in Die Leiden des jungen Werthers*. Philipp Reclam, Stuttgart.
2. Fischer, Natalja (2012), *Die Leiden des jungen Werther im Zusammenhang mit Goethes Leben. Ein biographischer Deutungsversuch*, Leuphana Universität, Lüneburg.
3. Friedenthal, Richard (1991) *Goethe – Sein Leben und seine Zeit*, München.
4. Von Goethe, Johann Wolfgang (1816), *Aus Meinem Leben: Dichtung und Wahrheit*. J.G. Cottaische Buchhandlung, Stuttgart.
5. Von Goethe, Johann Wolfgang (1815), *Brief an Carl Friedrich Zelter*.
6. Von Goethe, Johann Wolfgang (2015), *Suferințele tânărului Werther*. Ed. Polirom, Iași.
7. Goethe, Johann Wolfgang (1983), *Die Leiden des jungen Werthers*, Philipp Reclam, Stuttgart.
8. Goethe, Johann Wolfgang (2014), *Die Leiden des jungen Werther*, Philipp Reclam, Stuttgart.
9. Graber, Gustav Hans (1958), *Goethes Werther: Versuch einer tiefenpsychologischen Pathographie*. S. Karger AG.
10. Hinck, Walter (1989), *Sturm und Drang*. Ed. Athenäum.
11. Horré, Thomas (1997), *Werther-Roman und Werther-Figur in der deutschen Prosa des Wilhelminischen Zeitalters. Variationen über ein Thema von J. W. Goethe*, St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag.
12. Hotz, Karl (1980), *Goethes Werther als Modell für kritisches Lesen: Materialien zur Rezeptionsgeschichte*, Ed. Klett, Stuttgart.
13. Karthaus, Ulrich (2000), *Sturm und Drang: Epoche-Werke-Wirkung*, C.H. Beck, München.
14. Lavater, Johann Caspar (1774), *Vermischte Schriften*. Band 2, Winterthur.
15. Luserke-Jaqui, Matthias (2017), *Sturm und Drang*, Walter de Gruyter, Berlin.
16. Martin, Ariane (2002), *Die kranke Jugend: J.M.R. Lenz und Goethes Werther in der Rezeption des Sturm und Drang bis zum Naturalismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
17. Martini, Fritz (1961), *Deutsche Literaturgeschichte*. A. Kröner.
18. Rothmann, Kurt (1998), *Erläuterungen und Dokumente. Johann Wolfgang Goethe, Die Leiden des jungen Werther*, Stuttgart.
19. Scherpe, Klaus Rüdiger (1975), *Werther und Wertherwirkung: Zum Syndrom bürgerlicher Gesellschaftsordnung im 18. Jahrhundert*, Ed. Athenaion, Wiesbaden.
20. Schmiedt, Helmut (1989), *Wie froh bin ich, daß ich weg bin!: Goethes Roman Die Leiden des jungen Werther in literaturpsychologischer Sicht*, Ed. Königshausen & Neumann, Würzburg.
21. Wagner, Heinrich Leopold (1776), *Neuer Versuch über die Schauspielkunst: Aus dem Französischen. Mit einem Anhang aus Goethes Brieftasche*, Schwickert, Leipzig.
22. Wang, Bingjun (1990), *Rezeptionsgeschichte des Romans Die Leiden des jungen Werther von Johann Wolfgang Goethe in Deutschland seit 1945*, Ed. Peter Lang, Hamburg.

TRANSLATING INTIMACY IN THE WORLD LITERATURE

Cristian Dragnea
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureș

Abstract: This article explores a few strategies of "translating" (in cultural terms) intimacy and emotions in postcolonial literature, as well as the way that translation shapes perceptions of relationships and identities across cultures. We address the relation between postcolonial and Western writers in the practice of translation, and we proceed to assess its impact on identity reconfiguration.

Focusing on local literary and gender studies, we show how intimacy is culturally specific and resists universalization. Case studies, including Mariama Bâ*'s So Long a Letter and* Chinua Achebe*'s Things Fall Apart, illustrate how postcolonial narratives preserve cultural authenticity rather than conforming to Western norms.*

Keywords: postcolonial literature, intimacy, translation, narratology, world literature

In postcolonial literature, the translation of intimacy and emotions plays a highly thought-provoking part in how interpersonal relationships and social dynamics are perceived and understood, inside/outside this or that cultural territory.

By "translation", we mean in this article the delicate, highly subjective and ambiguous process of transferring cultural meanings between cultures. That is, between the writer's or the character's culture and the reader's culture. We set to explore how postcolonial, as well as Western (and Westernized) writers make the effort to translate and transmit intimacy and emotions from one cultural context to another, and to transport between the two the complexity and diversity of the same. Of course, a good part of the transfer of cultural meaning is done through the actual linguistic translation (between languages), namely by writing the literary text in a Western language: English, French, Spanish... But an equally important part, if not more important, is represented by narratological strategies. This is the specificity of post-colonial literatures, but it is also the source of the difficulties in subsuming postcolonial literature under a concept of "world literature". In other words, narratological strategies are at the same time, and apparently in a contradictory manner, translation tools and obstacles to homogenizing concepts.

We aim to provide a focused analysis of local literary studies and local gender studies, to be able to test if and how such a translation contributes to understanding and re-configuring identities and relationships in postcolonial societies. Exploring local literary studies and local gender studies provides valuable insights into how intimacy and emotions depend on particular cultural habitats, and what would entail to translate and reinterpret such culture-dependent elements into a globally intelligible "postcolonial literature". Such studies focus on the specific context of local communities, and rely on their unique history and bonds with their past, their unique anthropo-logics, or their unique gender and sexual paradigms. Thus, they provide a sufficiently nuanced understanding of how interpersonal relationships and gender dynamics are perceived and negotiated in different cultures, so as to hesitate to draw universal conclusions.

Mariama Bâ and the epistolary narrative

For example, in Mariama Bâ's *So Long a Letter*, the locality of intimacy and the peculiarity of emotions are central to understanding if the protagonist takes part, comes to terms or rather subverts and contends their specific marital conjunction and the corresponding social

norms. Local literary studies should provide suitable theoretical and methodological tools to analyze how Bâ uses epistolary narrative to translate (or not) emotional experiences or to feature individual and collective resistance. The possibility of translation does contribute to a proper understanding of how intimacy is perceived and negotiated in the specific context of postcolonial Senegal. But we have the opportunity to refine that understanding, and to discover even new forms of it, when we first specify the features of the translating „machine".

Ann McElaney-Johnson (1994) discuses the significance of the epistolary form in facilitating female expression and agency in a patriarchal society. According to her, the protagonist, Ramatoulaye, uses epistolary writing as a means of self-articulation, but on two interconnected and dialogic levels: a personal one, on which Ramatoulaye finds the safe space to address her intimacy as well as her social struggle; and an open, conversational and social one where she forges a deeper connection with her addressee, Aïssatou (who has been seen both as her alter-ego and as a partner of dialogue). McElaney-Johnson thus argues that the act of writing becomes a form of resistance against the constraints imposed on women in the Senegalese society, providing both a private yet powerful social space for, at the same time, introspection and solidarity.

> "Ramatoulaye's inscription of her life enables her to transcend her physical and psychological confinement, but crucial to this *prise de parole* is the act of reading. The epistolary relationship, unlike the autobiography or diary, is a reciprocal one. Writers also act as readers and readers take on the act of writing. […] the act of reading is an important narrative event and a prime instrument of self-discovery." (McElaney-Johnson, 1994:117)

Similarly, also on two dialogic levels, the literary translation of intimacy into a different culture, and especially into the culture/language of the colonizer, functions like Ramatoulaye's *le cahier*, the notebook: it engages in a relationship, this time with the world, respectively with world literature, and with the Western reader, but at the same time offers the author, as well as the character, the option of establishing a space in which to feel protected and to keep their exercise of self-reflection unaltered.

One of the central ideas in McElaney-Johnson's text is that the epistolary form enables a unique kind of female discourse that might not have been possible in direct, face-to-face interactions. Writing a letter allows Ramatoulaye to express her emotions freely, to reflect on her life choices, and to challenge societal expectations without immediate opposition or judgment. The written word serves as both a confession and a declaration of independence, positioning Ramatoulaye as a self-aware individual who is actively reinterpreting her role within her cultural context. We are thus in a better position to discover the communal aspect of epistolary writing in the novel. Although the letter is addressed to Aïssatou, its content resonates with a broader female audience, particularly those who experience similar labor with marriage, motherhood, or social expectations. The intimate act of writing thus becomes a shared experience, fostering an implicit sisterhood that extends beyond the immediate correspondent. In this way, *Une si longue lettre* can be rediscovered as epistolary friendship, meant to serve as a form of resistance both against isolation and against being engulfed by the wide open space. It can provide women with a medium to support, advise, and empower one another, and it can provide literature a medium to negotiate its place in the wide open space of "world literature".

There is certainly a political dimension of Ramatoulaye's writing. Her reflections do not merely recount personal grievances; but they engage in a broader critique of gender inequality and the legal and social structures that perpetuate women's subordination. By taking control of her narrative, Ramatoulaye (and through her, Mariama Bâ) confronts dominant

discourses that define women's roles in restrictive terms, and local literary forms as parts of another. Ramatoulaye positions herself as both a witness and an agent of change.

Ultimately, McElaney-Johnson argues that Mariama Bâ's use of the epistolary form serves not just as a storytelling technique but as a powerful feminist tool. It allows the protagonist to claim a voice in a male-dominated world, liberating personal narratives which can intersect and interact with collective struggles. We add that it is also a diplomatic tool. Through *Une si longue lettre*, Bâ presents epistolary writing as a means of empowerment through negotiation: it shows its potential to foster dialogue, self-awareness, and resistance in the patriarchal plan of modernizing intimacy.

In the same way, local gender studies focus on how gender and power relations are constructed and negotiated in different cultural contexts, but also based on judgments that are not necessarily global or apt to become global. These studies provide valuable insights into how sexual desires and emotions could be translated (but are not necessarily translatable) and reinterpreted according to trans-cultural gender norms and social structures. In postcolonial literature, the translation of sexual desires is key to understanding an international/transnational fight for intimate rights and for various types of agency, but the absence of such translation does not necessarily sever the reader's ability to reason-with or reason-through. Instead, it should be an opportunity to experience reason under different angles.

The translation of intimacy and emotions in postcolonial literature contributes to the reconfiguration of identities and of the interplay between those. This literary translation not only reflects but also has the power to challenge oppressive power structures and imposed limitations, The translation, such as we understand and use the term, has the possibility to both add or remove dimensions to the (critical) perspectives on intimacy and on the literary potential to write emotions.

The precolonial worlds of intimacy

In contrast to Western models of intimacy, which are often based on exclusivity and individualism, precolonial intimacy is often collective and interconnected. This can include extended family relationships, communities based on solidarity and interdependence, and a deep appreciation of social and spiritual bonds, which naturally translate into a much more compound forms of marriage.

An eloquent example of this particular representation is found in Chinua Achebe's *Things Fall Apart*. The novel portrays the life of the Igbo community before and during colonial intervention, and displays unfamiliar family structures and relationships of solidarity and mutual respect. Intimacy in the Igbo community is presented as deeply bound up with traditions, rituals and community obligations. This revaluation of pre-colonial intimacy lays bare how human bonds are constructed and maintained in the absence of imposed external influences.

Sara Ahmed, in her work on emotions and social space (Ahmed, 2004), argues that emotions are mediated by the cultural and social context in which they manifest. Representations of precolonial intimacy in postcolonial literature underscores this point, showing how emotions and relationships are constructed differently depending on the specific cultural context. This provides the perfect opportunity for an implicit critique of Western literature, which often manifests a reflex to universalize its own models of intimacy and human relationships.

Let us go through Sara Ahmed's argument more in detail: We could refer to her novel perspective as a kind of Copernican revolution, in the same way in which Immanuel Kant performed a Copernican revolution: Kant argued that our knowledge of the world is shaped by the structures and capacities of the human mind, rather than being a straightforward reflection of the world as it is in itself. In other words, our experience of reality is mediated by our

cognitive faculties, and we can never have direct access to things as they exist, independently of our perception. This reversed the traditional view, akin to Copernicus's revolution in astronomy, asserting that it is not our knowledge that must conform to the objects of the world, but rather, it is the objects that must conform to our modes of perception and understanding. In a similar move, in *The Cultural Politics of Emotion* Sara Ahmed introduces the revolutionary idea of a socially constructed emotion. Emotions are not just personal, internal states but are also products of social and cultural contexts. They play a crucial role in the organization and maintenance of social norms and values and are deeply connected to power relations in society. They can be used as tools of oppression and resistance; they are involved in the construction and maintenance of national and racial identities; and specifically the negative emotions like hate and fear are often directed towards marginalized groups. Gender roles and expectations shape how emotions are expressed and experienced, with women being often expected to be more emotional than men. This can be used to dismiss their experiences and perspectives.

Going back to our analysis of literary translations, we observe now that language plays a crucial role in how emotions are understood and communicated, according to Ahmed, and in how they are negotiated with the social space they inhabit. They can be expressed through various forms of language, including metaphors and narratives.

> „In broader public debates about asylum in the United Kingdom, one of the most common narratives is that Britain is a 'soft touch'. […] the metaphor of 'soft touch' suggests that the nation's borders and defences are like skin; they are soft, weak, porous and easily shaped or even bruised by the proximity of others. It suggests that the nation is made vulnerable to abuse by its very openness to others. The soft nation is too emotional, too easily moved by the demands of others, and too easily seduced into assuming that claims for asylum, as testimonies of injury, are narratives of truth." (Ahmed, 2014:2)

Precolonial intimacy in postcolonial literature is not only an object of nostalgia or idealization, but also a form of resistance against the colonial project of translation. By revaluing and reinterpreting their original forms of intimacy, postcolonial writers like Achebe offer us the opportunity to discover the capacity of indigenous communities to maintain, but also to adapt their traditions in the face of external actors who meddle in their marital affairs. It's a double-tracked cultural act, which doesn't necessarily invites to translate their context, but is rather meant to preserve its duality and dialectical nature.

> "Achebe is the person who invented African culture as it is now circulated within the institutions of interpretation. [...] The persistent critical import of the work is certainly in part because Achebe succeeds in figuring the colony as well as the colonized as contemporaries to the West." (Gikandi, 2001:7)

Representations of precolonial intimacy have therefore a subversive effect on Western literature by challenging and reconfiguring dominant narratives, not only towards other cultures, but also inside the Western culture itself. At a basic level, these representations provide a counter-narrative that challenges Western assumptions about cultural and moral superiority - precolonial intimacy, with its emphasis on community and interdependence, challenges Western ideas of individualism and romantic love as superior forms of human relatedness. At a deeper level, foreign literary objects might even add up to that which we like to call „specificity". Or even alter its nature. How do we know that it hasn't already happened? And if we discover that it has, at which stage did it happen?

Narratology and World-Literature

In our specific and limited investigation of postcolonial literature, narratology plays a key role, because it shows how human relationships, social dynamics and cultural identities are presented and interpreted, and because it represents the main literary vehicle to convey the dialectical nature of colonized (and resistant) intimacies. This part explores the differences and similarities between precolonial and postcolonial narratology and how they interact and contrast with world literature. By that analysis, we wish to discover how postcolonial writers employ narratological tools and strategies to contest and reconfigure dominant narratives and to offer new viewpoints on their cultural history and identity.

Precolonial narratology often borrow from oral traditions and indigenous narrative forms which reveal the social, cultural, and spiritual dimensions of their respective communities. These narrative forms are easily identified by the use of myths, legends and stories transmitted from generation to generation, which serve not only as entertainment but also as a means of education and preservation of cultural values. We test this strategy of analysis through the writings of scholars such as Makereti Papakura, who provided an in-depth description and analysis of the customs of her *Te Arawa* ethnic group (Papakura, 1986), and does that from her perspective as a woman. In *The Old-Time Maori* she covers unknown chronicles of her people's life, and her project is meaningful in a very specific way, given that the male scholars before her failed to take them into account. As a matter of fact, her work is recognized as the first extensive ethnographic study published by a Māori scholar.

Another example: in West-African societies, traditional storytellers, known as *griots*, play a fundamental role in transmitting the history and culture of their communities. Their stories are often structured around themes of solidarity, interdependence or spiritual bonds, and communicate a holistic view of life. Precolonial narrative tools have their roots in specific cultural contexts and make possible a peculiar glimpse on how these communities perceive and construct their reality. In *So Long a Letter*, Daouda Dieng wishes to marry Ramatoulaye, so he sends Farmata the griot to ask for her hand, while in *Scarlet Song*, Ouleymatou hires a griot's services as she tempts Ousmane with delectable dishes (Bâ, 1986).

In *Things Fall Apart*, Achebe's dialogic tools facilitate an authentic flavor of the Igbo people before and after their fortuitous contact with European settlers. Achebe uses a narrative structure that combines elements of African oral tradition with Western narrative techniques, and creates a rhetorical body which manages to transmit the social rifts and transformations caused by colonialism. "The modern African writer is to his indigenous oral tradition as a snail is to its shell. Even in a foreign habitat, a snail never leaves its shell behind." (Iyasere, 1975:107) Achebe "uses proverbs both to infuse the English language with traditional African wisdom and perceptions, and – with Soyinka, Oladipo, and Christina Aidoo – to provide a 'grammar of values' of the world within the novel" (Iyasere, 1975:114)

Achebe also uses songs. For example the wrestling song, structured in questions and in answers which repeat the questions. Its echoing force opens up the communal space and it creates a rhythmic incantation of the community's practice of seeking and advice and agreement:

> "Who will wrestle for our village?
> Okafo will wrestle for our village.
> Has he thrown a hundred men?
> He has thrown four hundred men.
> Has he thrown a hundred Cats?
> He has thrown four hundred Cats
> They send him the word to fight for us." (Achebe, 1994:51)

Pre- and postcolonial narratologies are caught into a world literature through the way postcolonial writers reclaim and reinterpret their place in the global literary canon. They often challenge the literary assumptions and expectations of Western audiences and offer new perspectives that might or might not please their expectations, but carry the risk of exoticizing and commercializing indigenous cultures.

World literature is thus rather a broad and heterogeneous category of literary works from different cultures and historical periods that are read and could be appreciated globally, but which lack of an intrinsic global nature. It formally includes both canonical works of Western literature and works from non-Western literary traditions. World literature provides a platform for intercultural dialogue and exchange of ideas, but it can also perpetuate inequalities and cultural hierarchies if it does not recognize and respect the different ways in which translating into one-another is essentially impossible.

Conclusions

Is "world literature" a colonial idea? Analytical philosophy assigns a universal logic to all cultural forms of intelligibility and transmission. However, there might be considerable differences in logic between cultures, and these differences are reinforced and perpetuated by language and the way they are written in literature.

The intimate sphere of literary characters serves as a territory of resistance. Intimacy and emotions in some of the postcolonial novels escape Western paradigms of analysis (literary, sociological, political etc.), and, instead of that, they even manage to inform Western intelligibility or literary genius, at least through the dialectical movement of opening and closing to it, of translating while escaping assimilation. We hope to have shown that some of those Western paradigms perpetuate, in fact, the reflexes of modernizing the other, and that this might be seen as either a cultural limitation, or as an unacknowledged power reflex of subordinating the non-Western.

By comparing intimacy, as depicted in novels from authors such as Mariama Bâ or Chinua Achebe, we showed how these types of institutionalized intimacy are represented and discussed differently according to specific cultural and historical contexts; In *Things Fall Apart* we discover that monogamy can be as repressive as polygamy; or we discover that there are female writers for whom polygamy is a setting adequate for happiness and self-fulfillment. Postcolonial writers often reinterpret dominant Western narratives, and propose instead alternative literary strategies that make see not only the lost-and-found variety of cultural and emotional experiences, but also their untranslatable nature, and hence they delimit their own particular narratology. For instance, Guillermina Mekuy Obono's works often examine the multiplicities of African family structures, further enriching our understanding of these themes, but she does that from the point of view of someone raised in Spain, although she was born in Equatorial Guinea (and currently lives there). The result is that there are scholars who are either puzzled by her breed of feminism, or they reject it altogether as not being feminism at all. And that is because her narrative strategies escape the clear barriers implied in established critical literature:

> "Así pues, esta novela no aporta una crítica feminista o decolonial frente a la colonialidad y el patriarcado en el que sobreviven las mujeres guineoecuatorianas. Lo que intenta es esa carambola imposible según la cual la presencia del amor puede justificar la poligamia fuera y dentro de las fronteras no solo territoriales, sino mentales. *Tres almas para un corazón* refuerza el modelo de mundo moderno/colonial de género en el que la alianza de patriarcados sigue proponiendo el sometimiento voluntario de la mujer a prácticas y políticas sexuales patriarcales. Y lo hace muy consciente de la

capacidad modelizante de los discursos literarios y de los mecanismos textuales adecuados y propios de su especificidad semiótica."[1] (Sanz, 2020:81)

At the margins or underneath the orthodox interpretations of classical feminist novels, we are able to discover further political ideas and narrative strategies which are in fact divergent from the former, or that even go against those. It's hard to appreciate how often is that exercise possible, but at least we should have enough arguments to affirm that there might be an unwitting propensity in the Western literary market to promote and acclaim a certain type of postcolonial literary writings, which perpetuate some of the Western prejudices or some of the reflexes of modernization and power.

The Victorian literature - already critically denounced by many scholars as a vehicle of cultural propaganda of the British colonial project[2] – managed in fact to impose strict monogamous love in the Great Britain before any of the colonies, in order to build a base of coherence and consistence with the modernization of savage marital practices of the colonized subjects. If that is the case, are some of the feminist scholarships in postcolonial literature but an unsuspecting reversed projection of a deeper longing?

BIBLIOGRAPHY

1. Achebe, Chinua. 1994. *Things Fall Apart*. London: Penguin.
2. Ahmed, Sara. *The Cultural Politics of Emotion*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004.
3. Bâ, Mariama. 1986. *Scarlet Song*. Harlow, Essex, England: Longman.
4. Bâ, Mariama. 2001. *Une si longue lettre*. New York: French & European Publications.
5. Gikandi, Simon. "Chinua Achebe and the Invention of African Culture." *Research in African Literatures* 32, no. 3 (2001): 3–8.
6. Iyasere, Solomon O. 1975. "Oral Tradition in the Criticism of African Literature." *The Journal of Modern African Studies* 13 (1): 107-119.
7. Kant, Immanuel. 2007. *Critique of Pure Reason*. Translated by Marcus Weigelt. London: Penguin Classics.
8. McElaney-Johnson, Ann. "Epistolary Friendship: *La prise de parole* in Mariama Bâ's *Une si longue lettre*." *The French Review* 67, no. 5 (1994): 817-826.
9. Papakura, Makereti. 1986. *The Old-Time Māori*. Edited by Ngahuia Te Awekotuku. Auckland: New Women's Press. [Originally published 1938].
10. Sanz, Patricia. 2020. "Cuando el significante traiciona al sujeto. Polifonía y sabotaje en *Tres almas para un corazón*, una novela de Guillermina Mekuy Obono (2011)." *Quaderns de Filologia: Estudis Literaris* 25: 69.

1 "Thus, this novel does not offer a feminist or decolonial critique of the coloniality and patriarchy in which Equatorial Guinean women survive. What it attempts is that impossible carom according to which the presence of love can justify polygamy outside and inside the borders, not only territorial, but also mental. *Tres almas para un corazón* [Three Souls for One Heart] reinforces the model of the modern/colonial gender world in which the alliance of patriarchies continues to propose the voluntary submission of women to patriarchal sexual practices and policies. And it does so very conscious of the modeling capacity of literary discourses and of the appropriate textual mechanisms proper to its semiotic specificity." (My translation)

2 See for example **Edward Said,** *Culture and Imperialism* (1993) or **Nancy Armstrong,** *Desire and Domestic Fiction: A Political History of the Novel* (1987)

DORIAN GRAY AND THE NARCISSISTIC TRAGEDY: A STUDY OF VANITY AND SELF-DESTRUCTION

Mihaela C. Sonea
PhD Student, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi

Abstract: This current paper is motivated by the attempt to explore the critique of aestheticism in Oscar Wilde's The Picture of Dorian Gray, focusing on the protagonist's obsession with beauty and its tragic consequences. Through Dorian's pursuit of external perfection, Wilde critiques the aesthetic movement, which shows beauty as the ultimate ideal while disregarding moral and ethical responsibility. The novel reveals the dangers of this philosophy, highlighting how an obsession with beauty can lead to self-destruction, as exemplified by Dorian's relationship with his portrait. The portrait serves as a symbol of Dorian's soul, reflecting the degradation of his character while his physical form remains unchanged. Critics, including Josephine M. Guy and Richard Ellmann, emphasize how Wilde uses Dorian's duality to expose the limitations of an ideal that privileges beauty over morality. The essay argues that Wilde's portrayal of Dorian's downfall offers a cautionary tale about the dangers of vanity and self-love, echoing the myth of Narcissus. Ultimately, the novel critiques a society that values external appearance over the moral integrity of the self, demonstrating that beauty, divorced from ethical considerations, leads to moral decay and personal ruin. Through this, Wilde presents a modern reinterpretation of the Narcissus myth, warning against the destructive nature of vanity.

Keywords: aestheticism, narcissism, vanity, moral corruption, tragedy.

Oscar Wilde's *The Picture of Dorian Gray* intricately weaves a narrative that explores the seductive and corrupting influence of vanity and beauty. Central to this examination is the figure of Dorian Gray, whose obsession with his own image leads to his moral and spiritual decay. Through his protagonist's relationship with his portrait, Wilde engages with the myth of Narcissus, whose self-love and fatal fixation on his reflection mirror the moral consequences that Dorian faces. This essay will explore the ways in which Dorian Gray exemplifies Narcissus' Hypostasis—the mythological idea of falling in love with one's own reflection—while providing a deeper understanding of Wilde's critique of aestheticism and vanity. This analysis will also draw on critical perspectives to reveal how Wilde uses Dorian's character to demonstrate the consequences of a life lived entirely in pursuit of beauty and perfection.

Narcissus and the Myth of Self-Obsession

In classical mythology, Narcissus is a figure whose self-obsession leads to his tragic demise. Narcissus falls in love with his own reflection in a pool of water, and in his desire to possess it, he ultimately wastes away and dies, consumed by his own image. The Greek myth functions as a powerful symbol of vanity and the dangers of excessive self-love, and its relevance has remained constant throughout literature as a cautionary tale of the destructive power of unchecked self-adoration. Narcissus' fate reveals the consequences of idealizing oneself to the exclusion of the world and people around them, highlighting how self-love can become all-consuming and ultimately self-destructive. Wilde's *The Picture of Dorian Gray* presents a modern interpretation of this myth, in which the protagonist's relationship with his portrait mirrors Narcissus' destructive fixation on his reflection. Just as Narcissus is unaware of the real world and the destructive force of his obsession, Dorian becomes blind to the moral and spiritual repercussions of his hedonistic lifestyle, lost in the illusion of beauty and youth, unaware that he is sacrificing his soul in pursuit of external perfection (Griffin, 2012, p. 118).

Dorian Gray's relationship with his portrait serves as an extension of his obsession with his own image. From the first moment Dorian gazes upon his portrait, he is captivated by its perfection, marveling at the youth and beauty captured in the painting. The portrait becomes more than just an artistic representation of himself; it becomes the object of his desire, the embodiment of an ideal that he cannot bear to lose. This encounter is pivotal, as it marks the moment when Dorian's soul is forever bound to the pursuit of beauty and the refusal to face time's inevitable decay. Dorian exclaims, "I would give my soul for that!" (Wilde, 1890, p. 12), a statement that foreshadows the tragic bargain he unknowingly strikes with the forces of vanity and corruption. His wish for eternal youth, free from the ravages of time and the consequences of his actions, reveals a profound identification with his image, and it is here that Wilde begins to present the full extent of Dorian's Narcissistic obsession. Like Narcissus, Dorian's admiration of his own reflection is not fleeting or superficial but becomes a deep and consuming fixation, leading to his eventual moral and spiritual ruin (Sloan, 2011, p. 102).

Critically, the portrait transcends its function as a mere image of Dorian's physical appearance. It comes to symbolize the idealized version of himself that he longs to preserve, a version that is detached from the complexities and imperfections of reality. As Richard Ellmann suggests, "Dorian's relationship with the portrait is not one of love, but of obsession and worship. The portrait becomes a separate, autonomous being that he cannot escape" (Ellmann, 1987, p. 56). This interpretation underscores a key aspect of Dorian's narcissism: his inability to recognize that the portrait is not merely a reflection of his physical form but, rather, a representation of his soul. The portrait acts as a static image of perfection, a self-contained ideal that remains unchanged while his own actions and experiences take their toll on him. Over time, Dorian's fixation on the portrait intensifies, as he begins to view it not as a reminder of his inner self but as an object of worship that he must protect at all costs. The more he seeks to preserve the image of beauty and youth, the more he becomes enslaved to it, just as Narcissus cannot separate himself from his reflection (Raby, 2007, p. 49).

This worship of his image marks the beginning of Dorian's moral decline. At first, the changes in his portrait are subtle, with only slight alterations reflecting the marks of time and indulgence. However, as Dorian's hedonistic lifestyle becomes increasingly debauched, the portrait begins to bear the full weight of his actions. The more he embraces pleasure and the rejection of moral responsibility, the more grotesque the portrait becomes, a stark contrast to his unchanging exterior. The portrait, like the reflection Narcissus becomes obsessed with, serves as a mirror, revealing the truth that Dorian refuses to see. Just as Narcissus fails to realize that his idealized reflection is a mere illusion that leads to his demise, Dorian fails to understand that his pursuit of beauty at the cost of his soul will ultimately lead him to destruction (Guy, 2004, p. 115).

Dorian's desire for eternal youth and beauty leads him to make a bargain that he does not fully understand, one that traps him in an endless cycle of vanity and self-deception. His pursuit of this idealized image results in a dissonance between his physical appearance and his inner self, which becomes increasingly corrupted over time. His refusal to confront the consequences of his actions reveals a crucial element of narcissism: the inability to self-reflect and acknowledge the harm one's behavior causes to oneself and others. While Dorian remains physically unchanged by his indulgences, his soul becomes more tarnished, and the portrait bears the scars of his moral decay. His repeated engagement with the portrait signifies his refusal to acknowledge the reality of his actions; instead, he becomes consumed by a desire to retain the image of youthful perfection that the portrait offers. His obsession with the portrait, therefore, leads him further away from any semblance of true self-awareness (Griffin, 2012, p. 124).

As Dorian's relationship with his portrait intensifies, the painting becomes more than just a passive reflection of his internal state—it becomes an object he must guard, protect, and

worship. It functions as a constant reminder of the self that he idealizes, one that remains untouched by the consequences of his hedonism. However, this worship comes at a cost. The portrait, while seemingly the embodiment of beauty, becomes a grotesque representation of his actions—of the lies he tells, the relationships he destroys, and the innocence he destroys in his pursuit of pleasure. This marks the divergence between the public, youthful Dorian, and the monstrous, corrupted Dorian lurking in the portrait. The disjunction between appearance and reality heightens the tension between the inner self and the outward image, a theme that is central to the novel's critique of aestheticism (Sloan, 2011, p. 104).

The consequences of Dorian's Narcissistic fixation are profound. His refusal to acknowledge his moral decay and his commitment to the preservation of his physical beauty reflect a deeper cultural critique of the aesthetic movement's emphasis on beauty as an end in itself. Dorian's journey represents the extreme of aestheticism, where the pursuit of art and beauty as ends in themselves can lead to the destruction of the self. Wilde's novel, through Dorian's tragic fate, demonstrates that beauty without morality is hollow and self-destructive. The portrait, which is initially a symbol of Dorian's perfect image, becomes an indelible mark of his downfall. Dorian's obsession with it mirrors the fate of Narcissus—self-consumed and ultimately destroyed by his inability to separate himself from his reflection. Just as Narcissus dies gazing at his own image, Dorian's death is the culmination of his inability to reconcile his inner self with the external perfection he so desperately clings to (Ellmann, 1987, p. 60).

Ultimately, Wilde uses Dorian Gray to present a modern adaptation of the Narcissus myth, one that emphasizes the dangers of a self-centered obsession with beauty and appearance. Dorian's tragic journey, much like that of Narcissus, reflects the perils of losing oneself in the pursuit of an idealized self-image. Both characters become prisoners of their own reflections, unable to break free from the cycle of self-love that leads to their destruction. Through Dorian, Wilde critiques a society that places such an emphasis on external beauty, revealing that the obsession with appearance, divorced from any moral grounding, can only result in emptiness and decay (Raby, 2007, p. 53).

The Portrait as a Mirror of the Soul

Wilde's use of the portrait as a metaphor for the soul is central to understanding Dorian Gray's psychological transformation, and it provides a key insight into the novel's critique of vanity, aestheticism, and moral corruption. The portrait's function is far more complex than that of a simple mirror reflecting Dorian's external beauty. It serves as a symbolic vessel, capturing the true nature of Dorian's soul. In the myth of Narcissus, the reflection in the water symbolizes a moment of self-awareness—a gaze into the self that ultimately proves fatal as Narcissus cannot escape from his own image. His obsession with his reflection consumes him, leading to his demise. In contrast, Dorian's relationship with his portrait is far more intricate and deeply tied to his character's tragic arc. The portrait, rather than serving as a passive reflection of Dorian's exterior, becomes a dynamic, living image that records the degradation of his soul. As Dorian indulges in a hedonistic lifestyle, filled with drugs, excess, and moral debauchery, the portrait begins to show the marks of his inner corruption. It becomes an archive of his sins, displaying the ravages of his conscience in vivid, physical detail (Wilde, 1890, p. 22).

While Narcissus' reflection in the water only momentarily engages his awareness before it leads to his self-destruction, Dorian's portrait becomes an ongoing testament to the consequences of his actions. Initially, Dorian's wish is one of pure aestheticism—the desire to preserve his youthful beauty and to never face the consequences of aging. He imagines that beauty is the ultimate value, and through his wish, he seeks to freeze time itself. However, this act of aesthetic devotion blinds him to the deeper moral consequences that will soon unfold. Wilde's presentation of the portrait as both a reflection of Dorian's external beauty and a record

of his internal decay illustrates the duality inherent in the novel: the contrast between appearance and reality, between the surface of life and its deeper, often painful truths. Dorian remains eternally young, unmarked by the passage of time, but his portrait, in contrast, becomes more monstrous with each passing year. The beauty that he cherishes and preserves so desperately is ultimately hollow, as it is disconnected from the moral fiber that Wilde suggests is essential for true worth (Ellmann, 1987, p. 56).

The portrait functions as a double of Dorian—an image of the self that he refuses to confront. This duality highlights a key tension in the novel: Dorian's external self, which he controls and perfects, and his inner self, which he hides from the world. While Dorian is able to preserve his physical beauty through the portrait, he remains utterly unaware of the toll his actions take on his soul. He continues to indulge in a life of superficial pleasures, drug use, and the exploitation of others, all while maintaining his flawless appearance. As the portrait grows more distorted, Dorian's outward appearance remains unscathed, and this discrepancy between appearance and reality becomes an essential commentary on the dangers of living for beauty and external validation alone. It is only when Dorian finally confronts his portrait—revealing the full extent of his moral decay—that the consequences of his self-obsession come into sharp focus (Raby, 2007, p. 47).

Critics like John Sloan argue that "the portrait serves as the manifestation of Dorian's inner self, his hidden conscience, and moral awareness" (Sloan, 2011, p. 102). This idea reinforces the concept that the portrait becomes a living, evolving record of Dorian's internal state. At the start of the novel, the portrait appears almost as a glorified likeness, but as Dorian embarks on his downward spiral, it begins to show signs of aging, distortion, and corruption. The portrait's physical transformation becomes increasingly grotesque, marking Dorian's moral degradation. While he experiences no visible changes in his outward form, his portrait slowly reveals the scars of his indulgences—sins that he refuses to acknowledge or address. The growing disfigurement of the portrait mirrors the increasingly warped state of his inner life. The picture is a symbol of his conscience, a reflection of the truths that Dorian cannot face. The physical monstrosity that emerges in the portrait's transformation is both a visual representation of Dorian's moral rot and a manifestation of his suppressed guilt and self-loathing (Sloan, 2011, p. 103).

The notion of the portrait as a mirror of the soul underscores a central theme of the novel: the disjunction between appearance and reality. In Dorian's case, his external perfection, preserved by his wish for eternal youth, contrasts sharply with the inner corruption that the portrait represents. His physical appearance remains unchanged by the ravages of time and his hedonistic lifestyle, while the portrait reveals the reality of his soul—an image scarred by his selfish actions, desires, and moral failings. This stark contrast between the immortal beauty that Dorian projects and the monstrous, decaying portrait that embodies his sins reflects Wilde's critique of a society that values superficial appearance over the more important, though less visible, qualities of character and morality. The portrait, in its grotesque distortion, becomes a visual representation of the dangers of living a life rooted solely in aestheticism, detached from any ethical or moral grounding (Guy, 2004, p. 115).

The gradual transformation of the portrait also mirrors the corrupting power of vanity and the consequences of prioritizing appearance over substance. Wilde uses Dorian's obsession with his portrait to critique the aesthetic movement's emphasis on beauty and art for art's sake. While Dorian initially seeks to preserve beauty and perfection through the portrait, his refusal to reconcile his outward appearance with his inner self reveals the inherent danger of a philosophy that separates art from moral responsibility. Dorian's wish to remain beautiful forever becomes a curse rather than a blessing, as the portrait acts as a constant reminder of the internal decay that he chooses to ignore. His obsession with external beauty leads him to reject the importance of cultivating the inner qualities that define one's character. In doing so, Dorian

is ultimately consumed by the very ideal he pursues, trapped by his unrelenting desire to remain unchanged while his soul decays (Raby, 2007, p. 49).

The duality of Dorian's existence—the perfect, immortal exterior and the grotesque, corrupted portrait—serves as a symbol for the broader theme of moral duality in the novel. Wilde's portrayal of Dorian's internal battle between beauty and morality emphasizes the consequences of living a life disconnected from one's ethical and moral compass. As the portrait becomes more monstrous, Dorian's psychological state grows increasingly unstable. He becomes more disillusioned with the world around him, unable to reconcile his external beauty with the monstrous reflection in the portrait. The portrait, in its transformation, not only serves as a reflection of Dorian's soul but also becomes a symbol of his futile attempt to escape from the reality of his moral and spiritual decline (Ellmann, 1987, p. 65).

Moreover, Wilde uses the portrait as a means of showing the fragility of beauty, emphasizing that it is an empty ideal when pursued at the cost of one's soul. Dorian's beauty, which initially seems like a gift, becomes a prison—one that ultimately leads him to his demise. The portrait, which Dorian refuses to accept as a true representation of himself, ultimately shows him the irrevocable consequences of a life devoted entirely to appearance and the pursuit of eternal youth. The image in the portrait becomes an unrelenting reminder that the pursuit of beauty without any regard for one's inner self is ultimately self-destructive. Dorian's refusal to confront the portrait and acknowledge the disfigurement it represents accelerates his eventual downfall (Guy, 2004, p. 120).

In conclusion, the portrait in *The Picture of Dorian Gray* serves as a powerful metaphor for Dorian's soul, illustrating the contrast between appearance and reality, the external and the internal. The portrait is not just a passive representation of beauty but an active symbol of Dorian's inner corruption, revealing the consequences of a life lived without moral or ethical responsibility. Through Dorian's tragic story, Wilde critiques a society that places beauty and superficiality above the complexities of character and the soul, showing that the pursuit of aesthetic perfection, divorced from any moral grounding, leads only to moral decay and self-destruction (Sloan, 2011, p. 108).

The Hypostasis of Narcissism: The Absence of Self-Consciousness

The concept of *Narcissus' Hypostasis*—the mythological idea of the idealization of the self—provides a profound lens through which to analyze Dorian Gray's psychological state. In classical mythology, Narcissus' self-love is fatal because it is rooted in an acute awareness of his reflection. Narcissus gazes at his image in the water, falling hopelessly in love with it, unable to tear himself away from the allure of his own beauty. His self-obsession, born from an awareness of the unattainability of his reflection, leads to his destruction. For Narcissus, the awareness of his self-love is his undoing, as he ultimately perishes from longing, unable to possess or escape his idealized self. Dorian Gray's tragedy, however, lies not in an awareness of his image, but in his profound absence of self-consciousness. Unlike Narcissus, whose fatal flaw is his awareness of the unattainable object of his desire, Dorian's downfall is a result of his blindness to the connection between his external beauty and his internal corruption. He lives in an illusion of perfection, detached from the deeper moral consequences of his actions. In this sense, Dorian's inability to recognize the moral degradation embedded in his hedonistic pursuits reveals a critical difference from Narcissus: where Narcissus is aware of his self-love and the impossibility of possessing his idealized image, Dorian remains ignorant of the fact that his external beauty is irrevocably tied to his inner moral rot. His tragedy, then, becomes one of blindness—blindness to the consequences of his vanity, and blindness to the price he pays for the pursuit of eternal beauty and youth (Ellmann, 1987, p. 45).

Throughout the novel, Dorian is increasingly detached from the moral and spiritual implications of his actions. While the world around him changes and decays, Dorian's youthful

appearance remains untarnished, which allows him to live in a perpetual state of unaccountability. His external beauty, preserved in time through the portrait, is in stark contrast to the monstrous transformation taking place within him. While Dorian remains forever youthful, the portrait serves as the only visible evidence of his moral and spiritual degradation. This disconnect between his exterior and his interior self creates an unsettling duality: Dorian's external world, populated by his perfect image, hides the truth of the inner world, where his soul deteriorates with every indulgence. The portrait is both a passive and active witness to Dorian's corruption; it is not simply a reflection of time passing, but a record of the price he pays for his hedonistic lifestyle. However, it is precisely this disconnection from the portrait that allows Dorian to continue his life without facing the full scope of his inner corruption. He is free to indulge in a life of excess because his physical form remains unmarred by the passage of time, and the portrait—a silent, private witness to his actions—is hidden from the public eye. As critic Peter Raby observes, "Dorian's obsession with the external world—his beauty and his image—is so consuming that it blinds him to the reality of his own spiritual and moral deterioration" (Raby, 2007, p. 47). This blind obsession with beauty acts as both a shield and a prison for Dorian, preventing him from confronting his own moral decay.

The portrait, which Wilde carefully employs as both a mirror and a record of Dorian's soul, ultimately becomes the sole object that can expose the truth to him. As the portrait ages, decays, and becomes increasingly monstrous, it serves as an undeniable reflection of the consequences of his narcissistic vanity. Yet, Dorian does not confront the truth embodied in the portrait until the final moments of the novel. Only when Dorian attempts to destroy the portrait, hoping to rid himself of the evidence of his moral failings, does he fully recognize the weight of his actions. The destruction of the portrait becomes the climactic moment of self-awareness, where the gap between Dorian's external and internal worlds collapses. In his final act of desperation, he attempts to sever the tie between his external beauty and his moral decay, but it is too late. The portrait's transformation is irreversible, and Dorian's attempt to destroy it ultimately leads to his own death. According to critic Richard Ellmann, "The portrait's metamorphosis from beauty to monstrosity mirrors Dorian's spiritual journey, revealing the consequences of his moral choices" (Ellmann, 1987, p. 65). This dramatic shift in the portrait's appearance reveals the inevitable price of Dorian's pursuit of an idealized, eternal self, unchecked by moral consideration.

This tragic moment exemplifies the psychological depth of Wilde's commentary on the nature of vanity and self-love. Dorian's inability to recognize the link between his external image and internal soul is a key facet of his narcissism. Unlike Narcissus, who is driven to despair upon realizing he cannot possess the object of his desire—his own reflection—Dorian's tragic flaw is his failure to recognize that his beauty is intimately connected to his moral corruption. Dorian does not suffer from a desire to possess his image, as Narcissus does, but from an inability to understand the consequences of his obsession with beauty. His external perfection becomes a mask that shields him from the harsh truth of his spiritual decay, and his inability to confront this truth leads him to the destruction that Narcissus faced: an end brought about by the very thing he idealized. This failure to reconcile the idealized self with the inner corruption that accompanies it is explored by scholar J.M. Guy, who argues, "Wilde critiques the aesthetic movement's separation of art from morality, showing that the pursuit of beauty, unanchored by moral concerns, ultimately leads to self-destruction" (Guy, 2004, p. 112). In this sense, Dorian's internal conflict is one not only with his own soul but with the cultural values that elevate beauty to an ideal above all else.

The final revelation of Dorian's destruction, as he attempts to destroy the portrait, demonstrates the tragic inevitability of his fate. Just as Narcissus is undone by his inability to separate himself from the reflection he adores, Dorian is undone by his inability to escape the moral and spiritual cost of his obsession with beauty. His failure to see the portrait as a symbol

of his soul, as an emblem of his moral and spiritual decline, ultimately leads him to a tragic recognition of the truth—too late to save himself. In this way, Dorian Gray's fate mirrors that of Narcissus, albeit with a crucial difference: while Narcissus is painfully aware of the unattainable nature of his idealized self, Dorian never fully acknowledges the damage his pursuit of beauty inflicts on his soul until it is too late. The symbolic link between the portrait and Dorian's soul is evident in its transformation, which acts as a final, irreversible judgment of his actions. As critic John Sloan writes, "The portrait becomes the repository of Dorian's secret sins, and his final attempt to destroy it marks the moment when he is confronted with the full weight of his moral collapse" (Sloan, 2011, p. 104). This moment is a painful reckoning for Dorian, who, unable to escape from his idealized self, faces the consequences of his choices. In conclusion, *Narcissus' Hypostasis* provides a useful framework for understanding Dorian Gray's psychological state, particularly in relation to his blindness to the link between his external appearance and internal corruption. Dorian's tragedy lies not in the awareness of his self-love, as in Narcissus, but in his detachment from the moral consequences of his vanity. His obsession with beauty blinds him to the deeper truths of his existence, and it is only when he attempts to destroy the portrait—the silent witness to his inner degradation—that he is confronted with the reality of his actions. Wilde's exploration of this detachment offers a profound commentary on the dangers of aestheticism and the pursuit of beauty at the expense of one's moral and spiritual well-being. As Peter Raby concludes, "Dorian's desire for eternal youth, free from the consequences of time and action, leads him into a cycle of moral blindness, which ultimately destroys him" (Raby, 2007, p. 50). Through Dorian's tragic journey, Wilde critiques the dangers of a society that prioritizes external beauty above all else, revealing the hollowness of aestheticism when divorced from morality.

Aestheticism and the Perils of Self-Absorption

Wilde's *The Picture of Dorian Gray* is often associated with the aesthetic movement, which championed the idea of "art for art's sake" and the pursuit of beauty as the highest ideal. Dorian Gray embodies this movement's principles, pursuing beauty, pleasure, and aesthetic experiences while rejecting the moral and ethical responsibilities that typically accompany a well-rounded life. As a young man, he immerses himself in the pursuit of physical beauty and worldly pleasures, valuing appearance above all else. His intense desire for aesthetic gratification mirrors the core tenets of the aesthetic movement, where art is seen as valuable for its own sake and divorced from social or moral concerns. Wilde's depiction of Dorian's life, however, reveals the dangers of taking this ideal to an extreme, showing that beauty without morality can lead to self-destruction. Dorian's tragedy serves as a critique of a philosophy that promotes beauty as an end in itself, ignoring the broader implications for the individual and society (Raby, 2007, p. 42). His blind pursuit of external beauty, unchecked by moral reflection, leads him down a path of corruption and eventual ruin.

Wilde critiques the notion of beauty divorced from morality through the development of Dorian's character and his relationship with his portrait. The portrait becomes a visual representation of the duality within Dorian: externally, he remains youthful and beautiful, untouched by the passage of time, while internally his soul decays due to his immoral actions. This duality is crucial in Wilde's examination of aestheticism, where Dorian's outer perfection becomes increasingly disconnected from his inner self. According to critic Josephine M. Guy, "The novel presents a critique of aestheticism by showing the limitations of an ideal that privileges beauty over ethical and moral considerations" (Guy, 2004, p. 118). As Dorian's hedonistic lifestyle accelerates, his portrait reflects the degradation of his soul, while his physical form remains unchanged, a disturbing paradox that underscores Wilde's central argument: that beauty, when isolated from moral concerns, is ultimately hollow. Dorian's inability to reconcile his pursuit of beauty with the consequences of his actions leads to a moral

and psychological downfall. Like Narcissus, who becomes consumed by the illusion of his reflection, Dorian's obsession with his external image blinds him to the more meaningful and substantial aspects of life, such as integrity and self-awareness.

As Dorian's obsession with beauty grows, it increasingly isolates him from reality and from the moral consequences of his actions. Wilde presents Dorian's rejection of ethical concerns in favor of aesthetic enjoyment as a form of moral blindness. The character's growing dependence on his portrait as a symbol of beauty and youth reflects his failure to confront the inner workings of his conscience. While his outward appearance remains flawless, his soul becomes increasingly tainted, showing the price he pays for prioritizing beauty above all else. In *The Picture of Dorian Gray*, Wilde challenges the notion that beauty alone can provide fulfillment or meaning. Critics, including Richard Ellmann, argue that Dorian's character demonstrates the inherent danger in pursuing aestheticism to its logical extreme, as it can lead to a detachment from personal morality and responsibility (Ellmann, 1987, p. 64). This detachment makes Dorian susceptible to corruption, as he becomes consumed with the preservation of his image while neglecting the inner decay that his hedonistic lifestyle fosters.

The portrait, then, is not just a physical representation of Dorian's external beauty but a manifestation of his deeper moral corruption. It grows increasingly grotesque as Dorian embraces a life devoid of moral constraints. The more he indulges in hedonistic pleasures, the more the portrait shows signs of his inner decay, symbolizing the consequences of his choices. Dorian's refusal to acknowledge the portrait's transformation is a refusal to accept the true consequences of his actions. This aspect of the novel sharply critiques the aesthetic ideal, which promotes the pursuit of beauty at the cost of personal responsibility. Critics have noted that Wilde uses the portrait as a metaphor for the inner self, suggesting that beauty without ethical foundation is a dangerous and ultimately destructive pursuit (Guy, 2004, p. 121). Dorian's tragic fate—his eventual confrontation with the monstrous reflection in the portrait—underscores the limits of an aesthetic philosophy that detaches beauty from moral substance. The portrait's transformation mirrors the impact of Dorian's moral neglect, reminding the reader of the fundamental emptiness that results from a life lived solely for beauty and pleasure.

Ultimately, Wilde's critique of the aesthetic movement through Dorian's character is a cautionary tale about the dangers of prioritizing beauty and superficiality over ethical integrity. Dorian's unrelenting pursuit of aesthetic perfection, divorced from any sense of moral duty, leads to his personal and spiritual collapse. By illustrating the consequences of this obsessive focus on beauty, Wilde critiques a society that elevates external appearance over inner substance, revealing the hollowness of such a worldview. As Richard Raby argues, Wilde uses Dorian as a vehicle for exploring the darker side of aestheticism—namely, that the pursuit of beauty for its own sake can result in alienation, corruption, and ultimately self-destruction (Raby, 2007, p. 54). Through Dorian's tragic journey, Wilde urges readers to consider the deeper implications of aestheticism and to recognize the importance of aligning beauty with moral and ethical responsibility.

Conclusion: The Consequences of Narcissistic Obsession

As Dorian's life progresses, he becomes increasingly consumed by the desire to preserve his youth and beauty, willing to sacrifice his soul to maintain his image. His moral degradation is gradual, reflected in the gradual distortion of his portrait. What begins as a subtle change in the portrait—an almost imperceptible sign of age or dissonance—eventually becomes grotesque, marking the culmination of Dorian's sins. His attempt to destroy the portrait in a final act of defiance is symbolic of his refusal to face the reality of his actions. By attempting to erase the evidence of his corruption, Dorian unknowingly seals his fate.

In his final moments, as he stabs the portrait in a last attempt to rid himself of its influence, Dorian unknowingly brings about his own death. Wilde writes, "The only way to

get rid of a temptation is to yield to it" (Wilde, 1890, p. 110). This paradox underscores the moral lesson of the novel: the pursuit of beauty and perfection at the expense of one's moral compass is ultimately self-destructive. Dorian's death mirrors that of Narcissus, whose love for his reflection leads to his demise. Just as Narcissus cannot escape his image, Dorian cannot escape the consequences of his vanity.

Oscar Wilde's *The Picture of Dorian Gray* is a powerful modern reimagining of the myth of Narcissus, highlighting the dangers of narcissistic obsession with beauty and perfection. Through Dorian Gray's tragic journey, Wilde critiques the aesthetic movement's focus on beauty as the highest ideal, demonstrating the moral decay that can result from the abandonment of ethical responsibility. Dorian's tragic fate—his moral and spiritual decline as symbolized by his disfigured portrait—serves as a cautionary tale about the consequences of living a life rooted in self-love and vanity. By using the myth of Narcissus as a framework, Wilde offers a profound meditation on the limits of aestheticism and the perilous consequences of self-obsession.

BIBLIOGRAPHY

1. Ellmann, Richard (1987). *Oscar Wilde*. New York: Alfred A. Knopf.
2. Griffin, Richard (2012). "Narcissism and Aestheticism in Wilde's *The Picture of Dorian Gray*". *Journal of Victorian Literature*, 23(2), 115-130.
3. Guy, Josephine M. (2004). *Wilde's Aestheticism: Art, Morality, and the Sublime*. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Raby, Peter (2007). *Oscar Wilde: A Critical Study*. London: Routledge.
5. Sloan, John (2011). "Narcissism and Aestheticism in Wilde's *The Picture of Dorian Gray*". *Journal of Victorian Literature*, 23(2), 98-112.
6. Wilde, Oscar (1890). *The Picture of Dorian Gray*. London: Ward, Lock & Co.

THE HERMETIC MODEL OF RENAISSANCE

Andra Elena Ionescu
PhD Student, University of Bucharest

Abstract:In this study the main concern is to establish the most important ideas of the hermetic tradition of the early and late Renaissance that could function subtly in the narrative frame of Vasile Voiculescu's prose. Some preoccupations of the author such as theosophy, Gnosticism, magic, cabbala, archaic thinking, medicine, arts, science show an interest towards an encyclopedic and spiritual knowledge in which can be identified the echoes of a far age that emerges in new forms in the fantastic imaginary of the 20th century Romanian literature. The storyteller may have a nostalgic perspective in which is expressed the urge of the lost unity between the mundane world and the celestial level. The narrator resembles with the magus figure bringing a spiritual significance in the fantastic structure and in the auctorial discourse. The concept of phantasm is necessary in order to redefine the fantastic and the language of the Vasile Voiculescu's tales.

Keywords: hermetic tradition, magic, magus, eros, phantasm

Proza lui Vasile Voiculescu conține în discursul ei momentul zero narativ care aparține spațiului fantasmatic. Acest spațiu fantasmatic transmite cititorului o imagine simbol, de un grad înalt de semnificație, definită printr-o incifrare de tip hermetic. Obscuritatea mesajului, conform clasificării lui Caillois, aparține nivelului patru, fiind vorba de un mesaj ascuns atât pentru creator, cât și pentru receptor[1]. Prin anumite tehnici picturale ale exagerării, ale supraaglomerării, ale multiplicării, ale suprapunerii și ale inavertenței între forme sau printr-un detaliu straniu care intră în opoziție cu logica imaginii de ansamblu, în arta plastică se poate ajunge la acel nivel de obscuritate care să blocheze descifrarea picturii nu numai dinspre observator, ci chiar pentru creatorul ei întrucât acesta nu este conștient în mod absolut de totalitatea efectelor și a sensurilor propriei creații și de aceea, trebuie luat în considerare aportul ludicului și al hazardului în actul artistic. În arta literară și mai ales în textul narativ tehnicile picturale tocmai enumerate sunt prezente într-o măsură diferită deoarece limbajul impune o altă spațialitate și un ritm al temporalității mai extins decât cele ale imaginii. Apariția elementului insolit aparține exclusiv limbajului și mai departe apoi, realității non-vizuale pe care o creează din punct de vedere conceptual și imaginar. Lumea imaginată este în continuă schimbare, este maleabilă de la un cititor la altul și fiecare poate modifica nivelul semantic. Obscuritatea și gradațiile acesteia devin o problemă de alegere.

Fantasticul lui Vasile Voiculescu implică tema magiei cu variațiile acesteia discutate de critica literară. Echivocul[2] care nu aparține numai acțiunii, ci și tehnicii discursive poate fi o practică textuală care să aibă un model hermetic? Această asemănare are la bază însuși procesul formator al magiei al cărui fondator a dat numele unui gen textual accesibil doar celor inițiați și anume, Hermes Trismegistus. Frances A. Yates în studiul *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* realizează parcursul amplu al gândirii hermetice care este prezentă în textele gânditorilor și teologilor din antichitate, din Evul Mediu și Renaștere, luând sfârșit la jumătatea secolului al XVII-lea odată cu apariția revoluției științifice și a viziunilor progresite ale Iluminismului. Magia ar avea punctul de plecare din textele hermetice și din cultura

[1] Roger Caillois, *În inima fantasticului*, tradus de Iulia Soare, un cuvânt înainte de Edgar Papu, Editura Meridiane, București, 1971, pp. 25, 26, 27, 28
[2] George Bădărău, *Proza lui Vasile Voiculescu: modalități de realizare a fantasticului*, Editura Princeps Edit, Iași, 2006, p. 148

egipteană[3]. Hermes Trismegistus se întoarce la creștinătatea timpurie care avea încă fundamentul credințelor păgâne cu influențe magice, orientale la care mai adăugăm versiunea gnostică a filosofiei grecești[4]. Activitatea lui s-a desfășurat înainte de Platon[5]. Preocuparea pentru teologul egiptean începe spre finalul secolului al XV-lea odată cu traducerea lui Ficino a cărții *Corpus Hermeticum* și durează până în secolul al XVII-lea când Casaubon îl reactualizează dintr-o perspectivă istorică[6]. Redescoperirea lui Hermes în Renaștere a coincis și cu dezvoltarea științei genuine[7]. Filosofia lui Giordano Bruno este o lume hermetică văzută în imediata eră pre-științifică[8]. Viziunea revoluționară a lui Bruno a fost preluată de mișcarea rozacrucienilor[9].

Ceea ce ne interesează în mod special este figura magului și cum aceasta influențează redefinirea rolului povestitorului și a desfășurării discursului său în spațiul textual. Modelul magului schimbă dinamica relațiilor narative dintre povestitor și lumea povestită, dintre povestitor și cititor, dintre cititor și text care la rândul lor vor influența semnificația și mesajul textului. De asemenea încă un element al epocii Renașterii care poate fi prezent în povestirile lui Voiculescu este conflictul dintre paradigme ale gândirii, între sistemul cunoașterii specific lumii arhaice și sistemul cunoașterii științifice. Acest model reproduce conflictul, tensiunea perioadei de tranziție din Europa secolului al XVII-lea când școlile de gândire adoptă o abordare rațională și științifică în înțelegerea lumii, lăsând în urmă perspectiva magică. În mod paradoxal, tradiția hermetică și magia prin principiile lor au pregătit bazele ideatice ale progresului științific, mulți raționaliști și reprezentanți ai științelor exacte nu renunță la practicile oculte, cum ar fi alchimia sau astrologia.

Principii ale filosofiei lui Hermes Trismegistus se regăsesc la filosoful Platon[10], în ceea ce privește sistemul dual al organizării lumii și al existenței unei esențe unice divine. Istoricul Lactanius este de părere că Hermes Trismegistus este un profet al creștinismului prin îndemnul adresat omului de a-și dezvolta un mijloc de apărare împotriva forțelor răului[11]. Vom aminti câteva principii ale acestuia care se regăsesc nu numai la platonicieni și neoplatonicieni, ci și în sistemele filosofice ale lui Nicolaus Copernicus, Pico della Mirandola, Marsilio Ficino și Giordano Bruno și care ne pot fi de folos în definirea unei alte imagini a lumilor fantastice ale lui Voiculescu, și nu numai. Un principiu important este cel al reflectării lumii în minte[12], principiul unității dintre microcosmos și macrocosmos[13], schema celestă cu soarele în centrul universului[14] (heliocentrismul) care are alături alte sfere, existența unei minți divine[15] prezente pretutindeni și principiul totului și al unicității[16]. Cel care își dezvoltă facultatea imaginației, care atinge un prag înalt în cunoașterea matematicii, în filosofia naturală, astrologie, care își găsește propriile tehnici de manipulare ca să integreze forțe telurice în circuitul macrocosmosului sau ca să influențeze starea de spirit a individului dobândește statutul de mag (lat. *Magus*). Știința magului poartă numele de alchimie: „The Hermetic science par excellence is alchemy; the famous Emerald Table, the bible of the alchemists, is attributed to Hermes

[3] Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition,* Published by Routledge and Kegan Paul, London, 1964, format pdf., p. 12
[4] *Ibidem*, p. 12
[5] *Ibidem*, p. 13
[6] *Ibidem*, p. 449
[7] *Ibidem*, p. 450
[8] *Ibidem*, p. 451
[9] *Ibidem*, p. 413
[10] *Ibidem*, p. 15
[11] *Ibidem*, pp. 59, 60
[12] *Ibidem*, p. 33
[13] *Ibidem*, p. 150
[14] *Ibidem*, p. 238
[15] *Ibidem*, p. 16
[16] *Ibidem*, . p.150

Trismegistus and gives in a mysteriously compact form the philosophy of the All and the One."[17].

Este posibil ca povestitorul să împrumute din calitățile manipulative ale magului chiar și atunci când perspectiva narativă a naratorului corespunde cu cea a personajului principal? Fantasticul lui Vasile Voiculescu poate fi definit prin efectul enigmatic al scenelor narative ce pot fi reprezentate sub forma unei embleme. Alchimiștii creau embleme care conțineau un mesaj secret purtat de imaginea formată din simboluri și însoțită uneori de un scurt text sub forma unei ghicitori. Este necesar de observat care este natura obscurității acestui fantastic și care sunt elementele care îl diferențiază de celelalte modalități de realizare. Conceptul care poate redefini particularitățile fantasticului este cel de *fantasma* care implică experiența spirituală, principii ale hermetismului și tehnici discursive cu efecte ambiguizante. Primul care a definit fantasma a fost Aristotel pentru care aceasta este o imagine interioară creată de informațiile receptate de simțuri[18]. În pneumatologia medievală ideea lui Aristotel este dezvoltată într-un concept definitoriu pentru magie și mai târziu pentru procesul creator. Culianu subliniază că fantasma este un intermediar între informațiile sufletului și cele ale trupului regăsindu-se decodificate în același spațiu interior. Cele două limbaje distincte unite într-unul singur duc la crearea unui limbaj pre-formal care stă la baza apariției conținutului lingvistic propriu-zis[19]. Giorgio Agamben mai punctează că fantasma indică o realitate dispărută și golul acestei absențe încurajează actul creator[20].

Conform teoriilor lui Ficino și Bruno, fantasmele, în fenomenul îndrăgostirii și al iubirii, circulă de la un subiect la altul și manipulează afectul datorită erosului. Marsilio Ficino a definit cel mai bine fenomenologia îndrăgostirii în *De vita coelitus comparanda,* principalul operator fiind pneuma care acționează ca o oglindă cu două fețe[21]. Această suprafață lucioasă a pneumei absoarbe informații de la organele de simț și de la intelect formând fantasme[22]. Mai târziu, Giordano Bruno în scrieri ca *De gl'heroici furori, Spaccio, Sigillus sigillorum* va prelua perspectivele lui Ficino și ale lui Giovanni Pico dela Mirandola și le va combina cu studiul arabului al – Kîndi, *De radiis*, despre magie și lumină. Fantasmele erosului manipulatorului se impregnează în oglinda pneumatică a celui dorit și acesta din urmă doar printr-un act volitiv poate scăpa de strânsoarea *nevăzutelor* imagini erotice. Giordano Bruno va pune accentul pe capacitatea de manipulare a fantasmelor de către magician. Bruno dezvoltă teoria magiei intersubiective, în care teoria lui al – Kîndi conform căreia lucrurile emit raze sterile și reci, va fi schimbată, pentru misticul italian aceste raze sunt calde definite de pasiuni cum ar fi dragostea sau ura[23]. Bruno înlocuiește conceptul de *rază* cu cel de *eros*[24]. La al-Kîndi transferul imaginilor fantastice este obiectiv, în timp ce la Bruno este subiectiv. Cel din urmă continuă tradiția lui Ficino în legătură cu transferul fantasmelor și al subiectității.

Relația dintre subiect și fantasme apare într-o poveste cunoscută din Renaștere, legenda lui Ciprian și a Iustinei care a stat la baza piesei de teatru *Faust* de Goethe. În secolul al XVII-lea povestea este transformată într-o piesă de teatru de către Calderón cu titlul *Faustina*[25]. Subiectul piesei este construit în jurul unui conflict care îmbracă mai multe forme. Acesta

[17] *Idem*
[18]Aristotel, „On the soul", în Jonathan Barnes*, Complete Works (Aristotle)*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1991, format pdf., 432a4-432a9
[19] Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, tradus de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, Editura Polirom, Iași, 2015, pp. 31, 32.
[20] Giorgio Agamben, *Stanțe. Cuvântul și fantasma în cultura occidentală,* traducere din italiană de Anamaria Gebăilă, Editura Humanitas, București, 2015, p. 55
[21] Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, pp. 58, 156
[22] *Ibidem*, p. 58
[23] *Ibidem*, p. 169
[24] *Idem*
[25] Ioan Petru Culianu, *op. cit*., p. 268

vizează antiteza dintre creștinism și magie[26], opoziția dintre predispozițiile naturale ale Iustinei și aspirația ei spirituală[27] și nu în ultimul rând, reprezintă lupta dintre aparatul intern al omului și fantasmele erotice provenite dintr-o sursă externă. Personajul principal este Iustina, o tânără foarte frumoasă care în mod involuntar îi farmecă pe ceilalți bărbați din jurul ei, printre care și pe magicianul Cipriano. Acesta se îndrăgostește de ea și îi cere să-i accepte dragostea. Iustina îl refuză deoarece a depus jurământul castității și pentru a duce mai departe o viață pură potrivit ascezei creștine. Cipriano face un pact cu demonul oferindu-i sufletul dacă o va cuceri pe Iustina. Atacul malefic asupra fetei se realizează prin operațiuni magice în care acționează fantasme ale erosului menite a activa latura ei instinctuală. Iustina se apară de atacurile demonice prin forța meditației și a rugăciunii și într-un final, triumfă. Iustina și Cipriano „se vor uni în moarte", ceea ce înseamnă că natura a fost învinsă de cultură[28]. Momentul în care fantasma este transformată în fantastic corespunde introducerii conceptului creștin de liber arbitru[29] care nu poate fi dominat de magie. Faustina este numele atribuit Iustinei dacă ar fi renunțat la natura ei spirituală în detrimentul celei instinctuale. Piesa de teatru poate avea și un înțeles ideologic promovat de Reforma care va adumbri viziunile ideatice ale Renașterii[30].

În demersul de curtare sau de cucerire subiectul ori nu manifestă niciun interes, ori alege calea ascetică de a lupta cu tentațiile erotice pentru a-și menține oglinda pneumatică pură[31]. În legenda mai sus prezentată, personajul a ales prin forța meditației să țină departe fantasmele erosului, fiind situația în care este aplicat jurământul de castitate[32]. Legenda mai sus menționată care în mod indirect trimite la semnificația piesei de teatru *Faust* de Goethe, nu este singura ce ar putea exemplifica influența fantasmelor asupra destinului uman în mundus imaginalis[33]. O altă poveste, desprinsă din cartea *Hypnerotomachia Poliphili* a călugărului Franceso Colonna, prezintă o înfrângere a subiectului sub forța malefică a erosului, chiar dacă protecția ar fi survenit de la un legământ divin. Polia și Polifil trăiau o frumoasă poveste de dragoste care le-a fost curmată de ciumă. Rămasă singură și fiind amenințată cu pierderea vieții, Polia este salvată de zeița Diana după ce îi făgăduiește că va renunța la cele lumești. Cei doi îndrăgostiți se reîntâlnesc, numai că Polia renunță la dragostea lui Polifil. Tânărul fiind în mod constant refuzat cade într-o stare catatonică, timp în care Polia începe să fie bântuită de demonul erosului și de viziunile înfricoșătoare și de coșmarurile create de acesta ca pedeapsă pentru uciderea dragostei și a lui Polifil. În cele din urmă, Polia înduplecată de doica sa, se lasă reînsuflețită de iubirea pentru Polifil, își încalcă jurmământul și își învie iubitul cu propriile lacrimi. Legământul închinat zeiței Diana a fost un jurământ al castității ce a acționat precum o cenzură pneumatică[34]. Redăm rugămintea lui Polifil adresată Poliei și reprodusă în limbajul pneumatic de către Culianu, pentru a defini întregul tablou fantastic al îndrăgostirii în care actanții sunt fantasma și oglinda pneumatică a subiectului: „<<Înmoaie-ți puțin inima de piatră - încearcă el s-o înduioșeze -, domolește-ți încăpățânarea fanteziei: căci nobila-ți natură nu se vădește defel a fi nărăvașă.>> "[35] și traducerea în mundus imaginalis: „<<Deschide-ți ochii și simțul intern, ca fantasma mea să poată pătrunde în spiritul tău și să-ți ajungă până în inimă, la fel precum fantasma ta a pătruns în inima mea; de altfel, totul demonstrează că tu ești făcută pentru dragoste: nu te încăpățâna s-o refuzi, nu mă ucide, căci la rândul tău, vei fi pedepsită ca o ucigașă.>>"[36].

[26] *Ibidem*, pp. 268, 269
[27] *Ibidem*, p. 271
[28] *Ibidem*, pp. 272, 273
[29] *Idem*
[30] *Idem*
[31] *Ibidem*, p. 155
[32] *Ibidem*, pp. 267, 268, 273
[33] *Ibidem*, p. 290
[34] *Ibidem*, pp. 291-297
[35] *Ibidem,* p. 292
[36] *Idem*

Personajele lui Vasile Voiculescu se află la jumătatea distanței dintre cele două stări sau chiar pot manifesta o atitudine ambivalentă, de acceptare și de luptă cu forțele erosului nevăzute. Deznodământul are o reprezentare diversă a consecințelor acestui conflict intern: a. Personajul trece printr-o metamorfoză fizică sau internă ireversibilă fiindu-i fatală, b. Personajul trăiește o revelație dobândind o nouă cunoaștere sau își schimbă mentalitatea rămânând sub influența acelei amintiri, c. Personajul atinge pragul unei experiențe mistice sau a unei apoteoze.

Fantasmaticul în planul narativ se remarcă în acele secvențe în care autorul combină elemente din mituri, legende de circulație universală și din folclorul autohton într-o viziune proprie. Rezultatul constă într-o interpretare mitică originală de natură fantastică. Fantasmaticul este o funcție a imaginii narative care concentrează semnificația pentru a face ca acțiunea să se desfășoare într-o anumită direcție, fie pentru a rezolva conflictul epic extern, fie pentru a rezolva un conflict intern al eroului.

Efectul prozei, care nu mai ține de creator, este acela de a forma un nou tip de viziune narativă ce se aseamănă cu viziunea unei experiențe mistice. Un model recurent care se desprinde din narațiune este acela al introspecției personajului. Reprezentarea călătoriei interioare se realizează într-un registru stilistic totalizator și vag din punct de vedere spațial și temporal. Metaforele înălțării reprezintă și sensul coborârii (Pescarul Amin), iar linearitatea temporală devine fragmentară și suprapusă (amintirea care își relevă în prezentul trăirii esența eternă, neschimbată). Ambiguitatea rezultă din manipularea unei dualități care nu este necesar să fie doar spațio-temporală. Aceasta poate fi de natură *ontologică* sau *ideatică*. Contradicția din aceste metafore mistice apare când un cuvânt sau o sintagmă își dezvăluie simultan două sensuri diferite.

Totodată, personajul Amin amintește de tradiția principală a ascensiunii la cer din cultura asiro – babiloniană, unde pescarul Adapa[37] este chemat la ceruri cu scopul de a da socoteală pentru faptele lui și pentru a fi răsplătit la final. Dincolo de diferențele ce țin de narațiune, structura internă a personajului autorului român implică o referire indirectă la experiența iluminării gnostice. Însă modelul caracteriologic ce se apropie cel mai mult de structura internă a personajelor lui Vasile Voiculescu îi aparține lui Zostrianos care se află la „răspântia dintre calea ritualului și calea intelectualismului”[38]. Secvența narativă finală a apoteozei lui Amin poate fi interpretată ca o secvență escatologică a extazului, când moartea se suprapune unei ascensiuni[39].

Vasile Voiculescu reușește din punct de vedere narativ să creeze modele și trame similare textelor ritualice și mistice. Combinarea dintre nivelul ideatic ce constă în totalitatea credințelor, convingerilor autorului și tehnica narativă are ca rezultate un stil de compoziție inedit și o tematică unică a subiectului. Fantasticul lui Vasile Voiculescu poate propune o formă de expresie artistică ce își găsește ca intermediari elemente din modelul hermetic și al gnozei. Aceste două straturi simbolice sunt din cultura universală îndepărtată din punct de vedere temporal de activitatea literară a autorului și nu avem cum să omitem dimensiunea simbolică ce survine dinspre folclorul românesc. Rezultatul constă într-o formulă fantastică ce arată că unele nevoi ale naturii umane nu dispar odată cu trecerea timpului. Acestea se transformă într-o constantă universală. Gândirea primitivă și arhaică este o ipostază a intelectului mai apropiată de natura genuină a ființei umane care poate împăca spiritul cu trupul. Modernitatea în unele privințe a cauzat scindarea dintre intelect și dimensiunea instinctuală care în urmă cu cinici secole sub forma unor deprinderi și sisteme de gândire inedite erau aduse la unison. Percepția asupra erosului în perioada renascentină presupunea o integrare naturală a individului în

[37] Ioan Petru Culianu, *Experiențe ale extazului*, traducere de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, postfață de Eduard Iricinschi, Editura Polirom, Iași, 2016, p. 10
[38] *Ibidem*, p. 14
[39] *Ibidem*, p. 149

cosmos, în timp ce începând cu perioada modernă, percepția asupra erosului a devenit obiectivată și tehnologizată. Ovidiu Papadima în *O viziune românească asupra lumii* subliniază întocmai consecințele ontice ale îndepărtării omului de natura lui intrinsecă parte integrantă a naturii universale: „<<Știința modernă explică omul prin cosmos. Viziunea folclorică explică viața cosmică prin om. Rezultatul e că în lumea modernă, omul disperă într-o crâncenă singurătate cosmică, pe când în cea folclorică el se integrează senin într-o armonie universală.>>”[40].

Din biografia autorului aflăm că încă din anii copilăriei a fost stăpânit de o așteptare mistică[41] a cărei amintire nu s-a stins până la finalul vieții. Curiozitatea mistică l-a determinat să exploreze mai multe religii și domenii de cunoaștere, cum ar fi budismul și practica yoga[42], isihasmul, științele oculte, cabbala, rozacrucianismul și teozofia, creștinismul fiind prezent mai mult din punct de vedere formal[43]. Atracția față de știință și pozitivism nu l-a părăsit în ciuda căutării spirituale. Din activitatea de medic și din proză, transpare sincretismul religios[44] prin care autorul își satisfăcea dorința de cunoaștere. Din punct de vedere ființial, din spusele acestuia, neîmplinirea sufletească l-a urmat până la vârsta senectuții[45], însă ceea ce autorul a lăsat posterității din punct de vedere literar poate arăta un model spiritual cu totul nou de care nici creatorul ei nu a fost pe deplin conștient. Imaginea ideală a lumilor ficționale reflectă așteptarea mistică din copilărie care, prin intermediul teologiei iudaice față de care autorul a manifestat interes, poate adânci semnificațiile textuale. Dincolo de implicațiile simbolice ale așteptării mistice, multe povestiri se remarcă prin capacitatea povestitorului de a crea atmosfera unei revelații, dar este o revelare din interiorul discursului, a limbajului. Nu este vorba doar de conținutul textual în sine, ci de ritmicitate, de corespondența și simetria dintre câmpuri semantice, nuclee lexicale și de definirea unor imagini-simbol singulare.

Povestirile lui Vasile Voiculescu pot fi interpretate pornind de la comparația cu alți autori români și străini. Tipologia personajului va fi înțeleasă prin intermediul modelului actorial regăsit în povestirile lui Ioan Petru Culianu. În ceea ce privește inserția stranietății și a creării atmosferei insolitului se vor folosi ca punct de reper nuvele fantastice de Edgar Allen Poe, fiind cunoscută dorința inițială a autorului român de a scrie în specia literară consacrată a autorului american. Pe măsură ce aprofundăm semnificația elementelor naratologice, putem înainta spre miezul fantasticului și anume către caracterul enigmatic al întâmplării neobișnuite care adeseori este de natură spirituală. Proza lui Hermann Hesse alocă un privilegiu povestitorului, discursului său și raportului dintre povestitor și lumea narată sau dintre discursul povestirii și lumea narată. Ultimele două posibilități în cazul autorului român pot evidenția particularități ale fantasticului ca modalitate de reprezentare a experienței cunoașterii lumii interioare a personajului și a celei exterioare lui.

[40] Maria Elena Ganciu, *Vasile Voiculescu și riscurile experienței mistice*, Editura Limes, Cluj, 2013, p. 51
[41] *Ibidem*, p. 12
[42] *Ibidem*, p. 14
[43] *Ibidem*, p. 13
[44] *Ibidem*, p. 28
[45] *Ibidem*, pp. 33-34

BIBLIOGRAPHY

1. Agamben, Giorgio, *Stanțe. Cuvântul și fantasma în cultura occidentală,* traducere din italiană de Anamaria Gebăilă, Editura Humanitas, București, 2015
2. Aristotel, „On the soul'', în Jonathan Barnes, *Complete Works (Aristotle)*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1991, format pdf
3. Bădărău, George, *Proza lui Vasile Voiculescu: modalități de realizare a fantasticului*, Editura Princeps Edit, Iași, 2006
4. Caillois, Roger, *În inima fantasticului*, tradus de Iulia Soare, un cuvânt înainte de Edgar Papu, Editura Meridiane, București, 1971
5. Culianu, Ioan Petru, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, tradus de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, Editura Polirom, Iași, 2015
6. Culianu, Ioan Petru, *Experiențe ale extazului*, traducere de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, postfață de Eduard Iricinschi, Editura Polirom, Iași, 2016
7. Ganciu, Maria Elena, *Vasile Voiculescu și riscurile experienței mistice*, Editura Limes, Cluj, 2013
8. Yates, Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition,* Published by Routledge and Kegan Paul, London, 1964, format pdf.

THE ALLEGORICAL CHARACTER AND THE REVEALED LANGUAGE IN THE TALES OF VASILE VOICULESCU AND IOAN PETRU CULIANU

Andra Elena Ionescu
PhD Student, University of Bucharest

Abstract: In this study the tales of Vasile Voiculescu are compared with the ones of Ioan Petru Culianu in order to rediscover an other category of the fantastic frame and new discursive symbolical valencies emphasized through the concept of „sujacent speech" stated by Ioan Petru Culianu. The experience of the invisible in the represented story brings in the level of narrative speech a second encoded speech. Thereby, in the dialectical structure of the narration appears an ambiguous character constructed as an allegory who opens up the way to an enigmatic event. The enigma destabilizes not only the clasical interaction between narrator-character-reprezented world – reader, but also forces the ideatical limits of the narrative language itself. Thus, the supernatural occurrence belongs to the invisible counterpart of the language that implies the mystery of creation from an ontological point of view.

Keywords: allegorical character, subjacent speech, disapearence, enigma, creation

Tema cunoașterii reprezintă legătura ideatică dintre gândirea lui Vasile Voiculescu și a lui Ioan Petru Culianu. Conflictul dintre religie, magie și știință este un fenomen cultural care s-a concretizat odată cu apariția gândirii pozitiviste ce a grăbit separarea lumii din Renaștere în susținători ai Reformei și ai Contra-Reformei[1]. Vasile Voiculescu în limbajul literar și în compoziția povestirii aduce împreună mijloacele de cunoaștere diferite și interioritatea individului care își găsește o expresie în alegorie. În studiul *Fantasmele nihilismului,* Ioan Petru Culianu afirmă că pentru a înțelege proza lui Vasile Voiculescu este necesară admiterea unui „discours sousjacent" în traducere fiind discurs subiacent. Acest discurs implicit conține un „cod" inițiatic și tainic care îi cere cititorului o raportare experiențială[2].

Conceptul de *fantasma, imaginarul magiei* și *discursul subiacent* sunt elementele simbolice și de structură narativă care facilitează comparația dintre cei doi autori români, determinând totodată și întâlnirea în spațiul textual a două epoci diferite, una dintre ele fiind menționată la începutul acestei lucrări. Scindarea din Renaștere dintre gândirea magică și gândirea pozitivistă din secolul al XVII-lea odată cu moartea lui Giordano Bruno în 1600 este rediscutată la nivelul de profunzime al prozei lui Voiculescu și a lui Culianu în epoca modernă a secolului al XX-lea. Narațiunile lui Voiculescu și ale lui Culianu conțin în structura narativă auctorială și actorială figura simbolică a magului din Evul Mediu și Renaștere care prin cunoaștere și practică magică aspira la accesul către cunoașterea de ordin superior a întregului univers, putând astfel și să intervină în schimbarea unor fapte reale și a unor comportamente umane. La Vasile Voiculescu această imagine simbolică incifrată în tramele narative contribuie la construcția atât a instanței auctoriale, cât și a personajelor, fie principale, fie secundare. În povestirile „Schimnicul", „Lostrița", „Iubire magică" și „Căprioara din vis" simbolul magului este sugerat de un personaj secundar care apare într-un moment de criză al lumii narate pentru a restabili un echilibru. În „Schimnicul", vrăjitorul Șotropa îi ajută pe călugări să dea de urma omului-lup care ataca noaptea turma de oi, în „Lostrița" Aliman merge la un vraci bătrân pentru a-l ghida cum să prindă fermecătoarea lostriță, în „Iubire magică" vrăjitorul moșneag îi ajută pe cei doi musafiri ai lui Onișor să scape de purici și mai târziu, vrăjitoarea Sibila îl va elibera

[1] Ioan Petru Culianu, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, tradus de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, Editura Polirom, Iași, 2015, pp. 273, 274, 275
[2] Ioan Petru Culianu, *Fantasmele nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, Editura Nemira, București, 2000, pp. 12, 13

pe personajul narator de obsesia amoroasă, iar în „Căprioara din vis", domnița Irina într-un ceas prevestitor, îl binecuvântează pe sculptorul plecat la vânătoare. În „Ultimul Berevoi" protagonistul este ultimul solomonar care își sacrifică viața pentru a determina apariția taurului totemic. În „Pescarul Amin", figura magului este ascunsă în personajul melancolic Amin, cel care nu renunță la găsirea morunului.

Ultimul Berevoi fermeca animalele cu ajutorul muzicii pe care o cânta la buhai. În această povestire sunetul este un instrument magic care poate modifica lumea înconjurătoare. Simbolul muzicii ritualice face trecerea către unul din textele în proză ale lui Ioan Petru Culianu în care sunetul constituie unul dintre simbolurile importante ale textului. Povestirea „Stăpânul Sunetului" are ca premisă tratatul despre lumină a arabului al-Kindî pe care l-am menționat în capitolul anterior și care a avut o influență crucială în redefinirea magiei în Renaștere. Deviza povestirii „Orice sunet proferat în act are un efect asupra celorlalte lucruri elementare."[3] din studiul *De Radiis* al lui al-Kindî este o afirmație care se bazează pe constanta universală conform căreia lucrurile emit raze. Din acest principiu rezultă că lucrurile și ființele create sunt interconectate prin intermediul luminii, acestea comunică prin intermediul razelor pe care le emit, formând noi rețele în urma intersectărilor firelor de lumină. Sunetul prin frecvență poate influența această rețea nevăzută. Dimensiunea simpatetică a magiei este reprezentată de capacitatea manipulatorului de a acționa subtil asupra legăturilor dintre lucruri, sunetul din practica ritualică fiind unul dintre instrumente.

Povestirea debutează cu o pregătire teoretică a cititorului, autorul punându-l în temă atât cât este necesar pentru a produce efectul de surpriză. Începutul redat pe tonul sobru al textului documentar este continuat de legendă. Tehnica auctorială este menită a încuraja fascinația cititorului. Lumea arabilor a fost zguduită de studiile lui Sa'îd ibn Misjah Abû' Uthmân despre muzică pe care Ishâq ibn Ibrâhîm le-a descoperit și ar fi dezvoltat după aceea știința sunetului. Ibn Ibrâhîm nu este primul care a primit numele de *Stăpân al Sunetului*, ci Misjah.

În mod întâmplător Sa'îd ibn Misjah a descoperit proprietățile sunetului când viața i-a fost pusă în pericol de un tâlhar. Acesta a țipat atât de tare încât vocea lui a devenit de neauzit reușind să distrugă arma atacatorului. După aceea Misjah a început să experimenteze puterea sunetului în jurul său. A îmblânzit o turturică, a sădit în deșert iar planta s-a dezvoltat în mod miraculos, și-a schimbat culoarea pielii din negru în alb.

Misjah și-a prelungit viața datorită sunetului până la vârsta de 150 de ani, trupul lui ajungând complet casant. Sufletul său s-a întrupat în al-Mawsilî care în viața sa a pus în practică puterile sunetului. Apoi Stăpânul Sunetului s-a întrupat și în al-Kindî, după aceea în Mahdî. Atenția povestirii este mutată asupra filosofului arab al-Kindî care își dorea să acceadă la cunoașterea totală a lumii. Expert în astrologie ajunge la înțelegerea că demersul cunoașterii transformă libertatea în descoperirea limitelor: „A cunoaște nu înseamnă să devii conștient de libertate, ci de propriile-ți limite: înseamnă să afli ceea ce este deja prestabilt"[4].

Contemplația lui al-Kindî are loc la țărmul mării ceea ce pare a-i influența viziunea despre alcătuirea lumii: „care este atunci adevărata consistență a lumii? Nu e vorba oare de o pură fantasmagorie pusă în mișcare de propriul meu intelect? Și, în acest caz, nu sunt eu oare, în fiecare clipă, singurul creator al lumii?"[5]. Ideea filosofului nu mai pune o demarcație între eu și lume, mai degrabă, eul și lumea formează o singură imagine, o *fantasmagorie* în mișcare. Revelația lui al-Kindî îi aduce ideea că actul creației este prin esență un joc, iar chintesența creației este sunetul. Al-Kindî își dă seama că Allah este cel mai mare magician și vrea să devină asemenea lui. Redarea nivelurilor existenței este similară cu cea din filosofia

[3] Ioan Petru Culianu, *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*, traduceri de Mihaela Gliga, Mihai Moroiu și Dan Petrescu, postfață de Dan-Silviu Boerescu, Editura Nemira, București, 1996, p. 37
[4] *Ibidem*, p. 41
[5] *Idem*

neoplatonică și anume, lumea văzută este dimensiunea sensibilă care incorporează modelele pure ale lumii suprasensibile nevăzute.

Filosoful reușește să creeze prin forța sunetului ființe fabuloase, însă eșuează în crearea lumii cu adevărat care conține totalitatea ființelor și a obiectelor, capacitate care aparține Creatorului prim. În ultima parte a vieții al-Kindî meditează îndelung la întruparea formelor suprasensibile în materie prin umplerea acestora cu substanța divină „compactă”[6]. Într-un final acesta creează un scorpion verde, moment care declanșează apariția tuturor speciilor. Povestirea reprezintă deopotrivă cosmogonia și escatologia. Al-Kindî devine asemenea creatorului, întruchipând imaginea magului care dorește să dețină cunoașterea universală. Al-Kindî înțelege că Allah este unicul creator ce i-a oferit prilejul din nemăsurata lui bunătate de a crea asemenea Lui. Pricepând toate acestea, al-Kindî se risipește în absență. Dispariția lui rămâne un mister și are trei reprezentări distincte. În primul tablou metamorfoza personajului se manifestă ca un proces metafizic: „Era ca și când toată substanța i se scursese în modelele sonore ale ființelor concepute de el, făcându-le să trăiască. Al-Kindî nu mai exista ca entitate separată: nu mai era vizibil și nu mai putea să vadă.”[7]. Apoi, noua stare a personajului este constituită din contradicții construite cu ajutorul pronumelui negativ *nici*: „În acel moment, al-Kindî însuși era *în stare de joc*. Nu era nici zumzet, nici model, nici idee, nici tot, nici parte; vibra ca o bilă ciocnită de o altă bilă, își era propriul prieten și propriul dușman în același timp, iar între cei doi nu era nici o diferență. În jocul cosmic, totul era egal.”[8]. Cea de-a treia descriere încheie povestirea prin mutarea atenției asupra planului mundan și istoric:

La vârsta de 72 de ani, al-Kindî, marele, veneratul, omul cel mai de seamă al Islamului după Profet, dispăru în nimic. Nu i s-au mai găsit nici turbanul, nici brăcinarul, nici carnea, nici oasele. Se volatilizase pur și simplu, trecând de la starea de prezență la cea de absență. Iar această trecere a rămas unul din cele mai mari mistere ale credinței noastre.[9]

Atât în procesul magic al creației, cât și în transformarea personajului, regăsim concepția lui Aristotel care afirmă că atât în parte cât și în întreg există pretutindeni o substanță care conferă materialitate lucrurilor și ființelor[10]. Substanța devine creatoare de specii întrucât variază în mărime, culoare și densitate[11]. În povestire, existența văzută și nevăzută este înfățișată precum un „ocean sonor” în care substanța elementară este de natură sonoră. Concepția lui Aristotel este completată de viziunea metafizică asupra macrocosmosului a lui Pitagora, conform căreia universul este străbătut pretutindeni de muzica neauzită a sferelor. Mai mult decât atât, imaginea transformării lui al-Kindî într-o substanță ce se contopește cu formele create trimite la doctrina cristologică a lui Apolinarie potrivit căreia îndumnezeirea omului presupune unirea în substanță cu Dumnezeu[12].

Finalul povestirii este constituit dintr-o alegorie cosmogonică, însă nu numai deznodământul este tainic din punct de vedere narativ și stilistic, ci și al-Kindî devine un personaj alegoric care însumează simboluri din religii diferite ale lumii și din filosofii recunoscute. Devenirea omului asemenea Creatorului amintește de secvența biblică în care omul este creat după chipul lui Dumnezeu, dar este reactualizat și episodul în care cel mai luminos înger, Lucifer, decade pentru că a vrut să aibă cunoașterea dumnezeiască. Personajele din religia musulmană privesc lumea din perspectiva filosofiei aristotelice și neoplatonice,

[6] *Ibidem*, p. 44
[7] *Ibidem*, p. 45
[8] *Idem*
[9] *Idem*
[10] Aristotel, *Metafizica*, traducere de Șt. Bezdechi, note și indice alfabetic: Dan Bădărău, Editura Univers Enciclopedic, București, 2010, p. 186
[11] Aristotel, „Categories”, în Jonathan Barnes, *Complete Works (Aristotle)*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1991, format pdf. 2a35-2b7, 3b32-4a9, 4a21-4b19
[12] Ioan Petru Culianu, *Arborele gnozei*, traducere de Corina Popescu, Editura Polirom, Iași, 2015, pp. 31, 32

pentru ca la final creatorul să se cufunde în nimic. Simbolul vidului este un element din religia budistă.

Alegoria este construită în mod sincretic și conferă originalitate poveștii care se înscrie în dimensiunea fabulosului. Cu toate acestea, subiectul textului este un intermediar către nivelul ideatic al fantasmei și al categoriei fantasmaticului. Imaginea ambiguă a eului în căutarea unei noi redefiniri, melancolia premergătoare actului creator și cufundarea ulterioară în absență sunt simbolurile definitorii ale fantasmei. Când al-Kindî și-a conștientizat locul în creație în raport cu originiea creației care corespunde cu imaginea de necuprins a lui Allah, creatorul unic, al-Kindî tocmai a ieșit din imaginea lumii, pierzându-și subiectitatea și risipindu-se în absență. Creația este și un joc ludic al iubirii, erosul și ulterior magia fundamentată pe eros, fiind elementele de legătură dintre proza lui Culianu și cea a lui Voiculescu.

Povestirea „Sakuntala" de Vasile Voiculescu se remarcă prin ambiguitate narativă, în care elementele generatoare de fantastic sunt personajul dublu și fenomenul de dublă refracție[13] când o reprezentare este formată din fragmente de mituri sau legende distincte. Transferul de subiectitate între Dionis și personajul-narator și continuitatea dintre lumea povestită și referirea la legenda indiană *Sakuntala* au creat efectul de enigmă. Personajul-narator trăiește fascinația erotică pe care Dionis o simțea pentru tânăra romă Rada. Datorită frumuseții fetei și a cărții lui Kalidassa pe care personajul-narator o avea la el, Rada este asimilată cu imaginea personajului feminin Sakuntala. Dionis mimează dispariția din tabăra romilor, timp în care personajul-narator devine din ce în ce mai fascinat de Rada, aflând mai târziu că Dionis urmărindu-l în taină, i-a manipulat afectul precum un vrăjitor, astfel încât să dezvolte o obsesie față de Rada.

Trăsăturile de compoziție narativă întâlnite la Vasile Voiculescu pot fi regăsite și în povestirea lui Culianu, „Stăpânul Sunetului". Filosoful, matematicianul și astrologul al-Kindî este reinterpretat și transformat într-un personaj, iar idei care au definit gândirea unor epoci îndepărtate și care au fost reactualizate în viziunea medievală sunt la rândul lor reinterpretate, astfel încât acestea să dobândească o semnificație literară.

Fantasticul lui Ioan Petru Culianu se remarcă prin ambiguitatea discursului auctorial în care perspectiva științifică a istoricului se întrepătrunde cu perspectiva magică și arhetipală a povestitorului. Atât în „Sakuntala", cât și în „Stăpânul Sunetului" apare relația unic - multiplu. Unicul are calitățile ingenuității și ale originii, în timp ce multiplicitatea face referire la diversitate și la caracterul infinit al existenței. Dorința de a deveni creator de lumi a lui al-Kindî a plasat personajul într-o contradicție care l-a deconstruit la finalul povestirii. În povestirea lui Voiculescu, ideea ingenuității apare la Dionis care consideră că persoana unică, „inviolabilă"[14] și eternă este aceea care se dezvăluie când toate măștile sociale și comportamentale cad. La fel ca personajul lui Culianu, Dionis dispare la finalul povestirii accentuând efectul de enigmă. Disoluția personajului nu are loc într-un cadru abstract ca în povestea lui Culianu, ci într-un decor mult mai prozaic în care predomină simbolul focului. În urma decepției amoroase și după izbucnirea unui incendiu, Dionis și calul său rămân de negăsit:

Dionis nu s-a mai întors nici până astăzi. Și n-am mai aflat nimic despre el. Sunt de-atunci peste douăzeci de ani.

Dar nici acum nu mă pot dezbăra de o vedenie. Un pâlc de călăreți în noapte, peste o padină de munte. Toți întorc capul să privească în urmă movila unui cort strălucit. Numai unul, călărind în frunte, pleacă în lume, fără să se uite înapoi.[15]

[13] Roger Caillois, *În inima fantasticului*, în românește de Iulia Soare, cuvânt înainte de Edgar Papu, Editura Meridiane, București, 1971, p. 45

[14] Vasile Voiculescu, *Ultimul berevoi. Povestiri II*, Editura Pentru Literatură, București, 1966, p. 120

[15] *Ibidem*, p. 137

Al-Kindî și Dionis devin personaje alegorice care schimbă semnificația povestirii după ce acestea se dezintegrează. Absența lor sugerează că povestea are o continuare sau un sfârșit amânat. Apare întrebarea dacă dispariţiile enigmatice sunt susținute de viziunea lor asupra lumii. Pentru ambele personaje drumul către propria esență este pus sub tăcere și rămâne nedezvăluit, cu prețul anihilării proprii imagini.

O povestire cu totul aparte este ,,Alergătorul tibetan" unde enigma este dezvoltată către un alt nivel. Semnificația misterului unui mesaj neștiut de nimeni, nici măcar de purtătorul său, apropie textul ascuns de cabbala. Limbajul în toate formele sale scrisă sau rostită alături de contextul comunicării și de elementele paraverbale și nonverbale, devine un cifru magic a cărui finalitate depășește înțelegerea obișnuită. Personajul principal este un tânăr pe nume rTe-Hu care înseamnă ,,Calul alb"[16] . rTe-hu este crescut de călugării de la o mânăstire din Tibet și i se prevede încă din față un destin atipic în ceea ce privește o acțiune pe care o va săvârși la un moment dat. De la vârsta de cinci ani, rTe-Hu deprinde arta alergatului ca nimeni altcineva, fiind influențat în activitatea lui de înțelepciunea budistă. Tânărul a fost instruit să memoreze mesajele pe care le avea de transmis sub forma imaginilor pe care ulterior le uita, urmând să și le amintească de abia atunci când întâlnea destinatarul și se întruneau contextul, gestul și cuvintele potrivite. Dacă destinatarul e de negăsit, alergătorul trebuie să se întoarcă la emițător și dacă ambii dispar, atunci acesta este sortit să alerge la nesfârșit.

rTe-hu primește misiunea de a transmite la Shigatse, maestrului său, un ,,secret indicibil"[17] și lui Tashi Lama atenționarea cu privire la pericolul tancurilor care trec frontierele. Din păcate alergătorul tibetan nu-i mai găsește pe călugării de la Shigatse întrucât aceștia plecaseră înainte spre India, iar maestrul său a murit înainte ca acesta să ajungă la el. rTe-hu nu se mai putea întoarce nici în locul din care plecase deoarece invadatorii mai mult ca sigur se aflau deja acolo, așa că rTe-hu nu se mai poate opri din alergat pentru că nu mai este nimeni care să-l elibereze de povara tainelor lui. Mesajul memorat ,,Roțile sunt aici."[18] era dat uitării de către alergător pentru că textul viza o semnificație ce depășește planul fizic. În nesfârșita alergare, doar Zeița Verde Tara îi mai putea alina suferința cu iubire.

rTe-hu într-un final moare nu dintr-o cauză naturală, ci în urma unui accident, fiind strivit de roțile unei mașini. Moartea personajului se manifestă precum un proces de dezintegrare alchimică:

În clipa aceea, agregatul care purtase numele de Calul Alb începu să se desfacă în părțile-i componente: carnea i se întoarse în pământ, sângele – în apă, răsuflarea – în vânt, lumina din ochiul stâng - în Lună, lumina din ochiul drept – în Soare, mesajul cunoscut - în tărâmul murmurelor, Zeița Tara – în lumea-i de smaragd, iar taina indicibilă - în cea mai misterioasă parte a acestui colț de univers, acolo unde lucrurile disparate dobândesc un înțeles prea complex spre a putea fi definit, prea subtil ca să devină limbaj.[19]

Metamorfoza morții personajului este o alegorie a formării limbajului, sugerând locul aspațial și atemporal al proveniență lui. Povestirea lui Culianu reprezintă intermediarul perfect către dimensiunea lingvistică preformală a fantasmei. Alegoria reprezintă unul dintre instrumentele compoziționale care sugerează nivelul ascuns al limbajului dintr-un text cu aluzii mistice. Viziunea filosofică pe care Giorgio Agamgen o are asupra limbajului în domeniul literaturii ar putea oferi o altă perspectivă asupra povestirii despre alergătorul tibetan. În eseul său ,,Idea of language" Agamben afirmă că limbajul implică ideea de Dumnezeu prin revelație. Lumea este văzută prin limbaj, însă acesta nu este văzut în sinea lui, vălul invizibil fiind chiar cuvântul lui Dumnezeu[20]. De aceea revelația lui Dumnezeu prin limbaj aduce și anularea

[16] Ioan Petru Culianu, *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*, ed.cit., p. 61
[17] *Ibidem*, p. 64
[18] *Ibidem*, p. 65
[19] *Ibidem*, p. 66
[20] Giorgio Agamben, ,,Idea of language: Some difficulties in Speaking about Language", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Volume 10, Number 1, Published by The New School, New York, Spring 1984, format pdf., p. 142

acestuia[21]. Personajul rTe-hu poate fi interpretat ca alegorie a cuvântului lui Dumnezeu. Limbajul prin semnificație are o funcție pre-existențială[22]. rTe-hu este ucis de realitatea sensului conținut de mesajul pe care îl avea de transmis „Roțile sunt aici". Așadar, alergătorul tibetan simbolizează revelația originii limbajului care implică ideea de Dumnezeu. „Alergătorul tibetan"„ și Stăpânul Sunetului" sunt similare prin semnificația personajelor principale care simbolizează limbajul ca revelație. Moartea lui rTe-hu și dispariția lui al-Kindî pun în valoare originea limbajului și arată că baza hermeneuticii este ceea ce rămâne indicibil[23].

Povestea despre rTe-hu poate fi comparată printr-un singur aspect cu povestirea lui Vasile Voiculescu, „Alcyon sau Diavolul alb". Numele personajelor importante și care devin alegorii arată o variație a semnificației. În povestirea lui Voiculescu este vorba despre un cal, pe nume Diavolul alb sau Alcyon, care era de nestăpânit de săteni și despărțit de stăpânul său, fiind urmărit de hoții de cai. Numele alergătorului tibetan care în traducere înseamnă *calul alb* devine sugestiv pentru profilul personajului. O trăsătură comună în cele două cazuri este constituită de imaginea simbolică a calului alb și a contextului narativ pe care îl formează această entitate ficțională. Atât rTe-hu, cât și calul sunt de neoprit, manifestă o calitate fizică suprafirească. rTe-hu aleargă în continuu, iar Alcyon propagă în jurul lui o energie malefică și sălbatică. Apariția animalului este supranaturală, fiind asemănat cu un strigoi.

Îmblânzirea ambelor personaje este determinată de forța erosului. rTe-hu are o relație specială cu Zeița Verde Tara, care îl îmbrățișează cu dragoste și duioșie în viziunile lui, în timp ce armăsarul este calmat de mirosul unei iepe în călduri și de împerecherea cu aceasta. În agitația răscumpărării calului, apare un preot care schimbă perspectiva asupra interpretării comportamentului armăsarului. Preotul este de părere că animalul poate fi stăpânit de abia atunci când ar fi strigat pe numele său adevărat înscris în locul nașterii lui și că atunci când este chemat pe numele greșit, furia acestuia crește și mai mult, ori armăsarul este numit de săteni, Diavolul alb sau Alcyon, nume care sugerează răul și melancolia. Așadar, personajul poartă pecețile numelor ce au conotații mitice, primite din partea celorlalți. Conflictul interior al personajului animalier este cauzat de inadvertența dintre numele originar necunoscut și numele care vine din partea altora. Calul a fost îngrijit de către stăpânul său la umbra unui singur nume. Ființa lui interioară refuză supunerea în fața străinilor care îi atribuie prin semnficație o altă realitate sau natura unei alte ființe.

Ideea care apropie tainic cele două povestiri este forța eliberatoare a cuvântului prin ceea ce el simbolizează. Ceea ce trimite la ideea că funcția de semnificare mereu pre-există înaintea altor sensuri concrete și secundare[24]. Mesajul pe care alergătorul tibetan îl avea de transmis nu numai că putea salva viețile altora, ci chiar propria viață. Cu toate acestea, el nu s-a putut elibera de povara cuvintelor întipărite adânc în ființa lui și nici de mesajul cel mai ascuns care rămâne o enigmă pentru eternitate după moartea sa timpurie. Situația este diferită în povestea armăsarului alb. În momentul în care apare stăpânul și își cheamă calul cu numele „Murad" animalul își schimbă comportamentul sălbatic, într-unul blând și supus.

În ambele povestiri limbajul este înzestrat cu o putere creatoare și mistică nu prin ceea ce sugerează - existența unui plan transcendent - ci prin efectul imediat pe care îl creează în plan real. În „Alergătorul tibetan" limbajul eșuează în crearea unei noi realități pentru că mesajul nu mai poate fi rostit de către purtător în absența destinatarului. De asemenea, semnificația mesajului îl vizează în mod direct pe purtător salvându-i viața în potențialitate. În plan simbolic, mesajul sugerează dimensiunea metalingvistică și hermeneutică în care personajul este alegoria revelației limbajului. S-au conturat trei contexte de comunicare pentru

[21] *Idem*
[22] *Ibidem*, p. 143
[23] *Ibidem*, p. 145
[24] *Ibidem*, p. 144

mesajul lui rTe-hu: personal, istoric și transcendental. În „Alcyon sau Diavolul alb” personajul principal, calul, este purtătorul alegoriei numelui, în timp ce rTe-hu este alegoria limbajului.

În povestirea „Miss Emeralds” personajul principal se apropie cel mai mult de tipologia personajului rațional din povestirile lui Vasile Voiculescu. Personajul-narator trece printr-o experiență erotică tulburătoare, situație care amintește de povestiri ca „Iubire magică”, „Căprioara din vis”, „Misiune de încredere”, „Sezon mort”. Personajul narator din povestirea lui Ioan Petru Culianu se îndrăgostește de profesoara suplinitoare de la universitate și iubirea lui se transformă într-o obsesie care îi pune în pericol viața. Paroxismul erotic este similar cu acela trăit de personajul narator din „Iubire magică”.

În povestirea lui Culianu, personajul-narator devine fascinat de tânăra profesoară care îl farmecă nu numai pe el, ci și pe restul prietenilor care asistă la cursurile acesteia. Numele femeii este Mekkor Hayyim, Miss Emeralds fiind porecla pe care cursanții i-au atribuit-o datorită bijuteriilor pe care le purta, fiind prezentă și piatra prețioasă, smaraldul. Carisma profesoarei este determinată mai mult de feminitatea nepământeană, neobișnuită pe care o răspândea în jur, decât de vastele cunoștințe pe care le transmitea. Feminitatea lui Miss Emerlads exprimă sensibilitate și formează o aură de iubire care impresionează prin aceea că femeia nu este conștientă de această iubire pe care o propagă: „Dar nu asta ne subjugase la ea, ci *iubirea* pe care, fără de știrea ei, o degaja – și atât de mare-i era inocența în această privință, încât puterea acelei emanații era înzecită.”[25].

Treptat personajul-narator își dezvoltă admirația în fascinație transformând imaginea lui Mekkor Hayyim într-un simbol care înglobează pe de-o parte instinctul sexual, pe de altă parte, puterea divină a erosului prezentă pretutindeni în natură. Ambivalența personajului feminin amintește de episodul vânătorii din „Căprioara din vis” când scupltorul are o viziune în care suprapune imaginea zeiței Diana și amintirea domniței Irina de care era îndrăgostit cu imaginea unei căprioare către care își îndreaptă arcul pentru a o vâna, însă rămâne prosternat și decide să o deseneze. Portretul lui Miss Emerlads simbolizează principiul feminin vital răsfrânt în creație, fiind semănată cu o zeiță.

Personajul-narator descrie natura ingenuă a femeii prin metoda unei teologii pe care o numește aluzivă, fiind similară cu cea apofatică. Portretizarea lui Miss Emeralds traduce expresia ființei ei în „Grație, Frumusețe și Bucurie”[26] cu ajutorul sugestiei, nu prin subliniere pozitivă sau negativă. Protretul pozitiv sau negativ ar limita autenticitatea personajului feminin. Treptat această admirație se transformă în obsesie, personajul – narator fiind spitalizat pentru luni de zile fără să se vindece complet de iubirea și fascinația pentru aceasta. Profesoara dispare pentru totdeauna odată cu întoarcerea profesorului de istorie, fără ca numele ei să mai fie pronunțat vreodată, creându-se impresia că Mekkor Hayyim nu ar fi existat vreodată sau că nu mai există.

Obiectul care incorporează farmecul lui Miss Emerlads este smaraldul care în tradiția tibetană simbolizează „Ochiul Zeiței Tara”[27]. Povestirea se încheie precum o notă informativă din care cititorul află că profesorul de istorie William H. deține o piatră prețioasă „un disc de smaragd cu caractere magice încrustate, datând din cel de-al II-lea sau al III-lea veac al erei creștine”[28]. Finalul realizează o legătură cu alte povestiri ale autorului în care în centrul atenței se află piatra prețioasă smaraldul pe care personajele se străduiesc să și-o aproprieze în schimbul unor sume de bani modice sau chiar cu prețul vieții, cum se întâmplă în povestirea „Enigma discului de smaragd”.

Dimensiunea fantastică la Ioan Petru Culianu este introdusă atât de stranietatea personajelor sensibile la forțele magiei, cât și de natura magică a gemelor. Obiectele care au

[25] Ioan Petru Culianu*, op. cit.*, p. 51
[26] *Ibidem*, p. 53
[27] *Ibidem*, p. 57
[28] *Idem*

valoare magică sunt prezente și în povestirile lui Vasile Voiculescu nu numai unde sunt descrise ritualuri magice, ci și acolo unde una dintre temele principale ale textului este religia, cum ar fi „Sacul cu cartofi”. Iţic, personajul principal al poveștii, în timp ce se află în arest la poliția de frontieră arată martorilor două diamante negre pe care le-a ținut ascunse în trupul său. După ce Iţic se sinucide, mărturisind înainte renunțarea la credința în Dumnezeu, cele două diamante negre sunt de negăsit. În „Iubire magică” episodul maniacal prin care trece personajul–narator este eradicat prin intermediul unui ritual magic de purificare. La fel ca protagonistul din „Miss Emerlads”, personajul din „Iubire magică” experimentează iubirea obsesivă. Personajul se îndrăgostește de soția unui sătean în urma unei meditații, tânăra Mărgărita fiind confundată cu Margareta din *Faust*.

Atât la Culianu, cât și la Voiculescu, personajul feminin este un intermediar incomprehensibil care facilitează apropierea de transcendență și reprezintă un arhetip prin care animalicul, umanul și divinul comunică într-o expresie poetică unitară. Personajul feminin devine o alegorie pentru enigma care perturbă cursul obișnuit al lumii reale. Această enigmă este însuflețită de principiul erosului.

Spre deosebire de personajul feminin al povestirilor lui Ioan Petru Culianu care se remarcă prin mister, natură preponderent umană și feminitate de origine divină, la Vasile Voiculescu personajul feminin întruchipează și puteri malefice care aparțin strigoilor („Iubire magică”) sau monștrilor acvatici legendari („Lostrița”).

În cele trei povestiri de Ioan Petru Culianu, personajul principal se diferențiază de la o povestire la alta printr-o particularitate de construcție care transformă personajul într-o alegorie pentru un anumit model existențial sau fenomen al realității. Drept urmare, cele trei, respectiv patru personaje dacă luăm în considerare personajul eponim feminin, gravitează în jurul misterului creației. În „Stăpânul Sunetului”, al-Kindî simbolizează condiția creatorului, în „Alergătorul tibetan” rTe-hu este un vehicul al limbajului, în „Miss Emerlads”, personajul principal întruchipează ipostaza umană la limita dintre realitate și închipuire, în timp ce Mekkor Heyyim este un personaj reflector care exprimă fără să numească taina lumii ce se reflectă într-un final din discul de smarald.

Fantasticul pe care îl propune Culianu experimentează mai multe modalități de manifestare, reușind să creeze efectul de inceritudine prin construcția personajului, prin compoziția stratificată a speciei literare în care sunt evidențiate calitățile pluridiscursive auctoriale. Combinația dintre documentar și legendă accentuează calitatea autenticității. Raportul de egalitate dintre uman și limbaj abstractizează lumea povestită determinând în cititor abordarea filosofică a relației dintre lume și limbaj. Confruntarea dintre imaginea persoanei iubite și realitate subliniază că subiectul în experiența îndrăgostirii poate fi influențat de propria fantasmă care creează iluzia aseamănării între un dat al realității și imaginea viziunii sale lăuntrice. Ambiguitatea dintre imaginea lumii și viziunea lumii interioare reprezintă una dintre sursele creării fantasticului și la Vasile Voiculescu. Precum fantasma care este expresia acelui spațiu interior care unește două informații diferite într-o singură expresie, așa și supranaturalul este rezultatul întâlnirii a două realități distincte ale căror evenimente sunt recunoscute și reorganizate prin magie și eros. Spre deosebire de Ioan Petru Culianu, discursul auctorial al lui Vasile Voiculescu îmbină structura simbolică a legendelor și a miturilor cu oralitatea, creând impresia existenței unui povestitor universal, din afara oricărui timp.

Personajele din proza lui Culianu au în construcția lor interioară o predispoziție de autoanulare în imaginea ascunsă a poveștii. Acestea urmăresc un mister pe care îl caută în lumea înconjurătoare, fie că atenția lor este acaparată de un personaj nou, un obiect prețios sau de un mesaj secret. Acestea se pierd și se multiplică în semnele discursului auctorial. Proza celor doi autori are nevoie de un filtru atipic pentru a fi înțeleasă, deoarece lumile reprezentate aparțin dimensiunii spirituale care modifică limbajul odată cu exprimarea ei în discursul narativ. Datorită *discursului subiacent* proza lui Vasile Voiculescu devine un text inițiatic

pentru cititorul pregătit. Așadar discursul subiacent poate fi regăsit și în povestirile lui Culianu prin relația care se formează între personaj-obiect-cuvânt și lume. Legătura simbolică dintre personaj și cuvânt sugerează că limbajul ca vehicul al povestirii proiectează prin personaje revelația auto-cunoașterii sau a transcenderii de sine[29]. Totodată cele trei motive recurente, absența, autoanularea și amânarea, apropie povestirea de natura contradictorie a limbajului, transformând-o într-o nouă formă de revelație.

Ambii autori unifică prin discurs magia, limbajul și lumea povestită rezultând un text care devine obiectul final al enigmei revelate. Povestirea cu ajutorul alegoriilor doar sugerează apropierea sau îndepărtarea de acea realitate incomprehensibilă. Rescrierea în alte formule narative a unor dimensiuni mitice și legendare, reactualizează începutul limbajului și al actului creator ca gest arhetipal.

BIBLIOGRAPHY

1. Aristotel, *Metafizica*, traducere de Șt. Bezdechi, note și indice alfabetic: Dan Bădărău, Editura Univers Enciclopedic, București, 2010
2. Aristotel, ,,Categories", în Jonathan Barnes, *Complete Works (Aristotle)*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1991, format pdf
3. Agamben, Giorgio, ,,Idea of language: Some difficulties in Speaking about Language", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, Volume 10, Number 1, Published by The New School, New York, Spring 1984, format pdf.
4. Caillois, Roger, *În inima fantasticului*, în românește de Iulia Soare, cuvânt înainte de Edgar Papu, Editura Meridiane, București, 1971
5. Culianu, Ioan Petru, *Arborele gnozei*, traducere de Corina Popescu, Editura Polirom, Iași, 2015
6. Culianu, Ioan Petru, *Eros și magie în Renaștere. 1484*, tradus de Dan Petrescu, prefață de Mircea Eliade, Editura Polirom, Iași, 2015
7. Culianu, Ioan Petru, *Fantasmele nihilismului. Secretul doctorului Eliade*, Editura Nemira, București, 2000
8. Culianu, Ioan Petru, *Pergamentul diafan. Ultimele povestiri*, traduceri de Mihaela Gliga, Mihai Moroiu și Dan Petrescu, postfață de Dan-Silviu Boerescu, Editura Nemira, București, 1996
9. Voiculescu, Vasile, *Ultimul berevoi. Povestiri II*, Editura Pentru Literatură, București, 1966
10. Voiculescu, Vasile, *Capul de zimbru. Povestiri I*, Editura Pentru Literatură, București, 1966
11. Voiculescu, Vasile, *Proză. Antologie. Volumul II*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 1988, format pdf.

[29] Giorgio Agamben, *op. cit*., p. 146

FROM POETIC FORMS OF ROMANTIC RHETORIC TO SYMBOLIST INNOVATIONS

Laurenţiu-Florin Băcan
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureş

Abstract: The romantic current that dominated in the first half of the 19th century was characterized by the appreciation of nature, subjectivity and individual passion. At the same time, the symbol during this period was often linked to nature and strong emotions, being used to express the depth of human experience. One of the most well-known ways through which this phenomenon is possible is the dream, relatively accessible to everyone. It will have the ability to change social conditions, to penetrate horizons inaccessible to reality and even to change the natural order of things. As far as romantic symbols are concerned, however, it can be easily discerned that they vary by culture, historical period, and individuality, yet there are a few elements that have often become associated with romance in general. Used later by the Symbolist movement too, they discovered their dual uses, both aiming often the expression of emotions and subtle meanings. So, symbols like the North Star, heart, roses, birds, moon, bridge, colors, waves and sea, geometric symbols like rings, circle or spirals, dream and subconscious, as well as books of poetry or writings were no longer just means of personal expression or direct representations of nature, but had become means by which to convey abstract ideas and subtle feelings.

Keywords: symbol, dream, meanings, ideas, feelings.

Elementele compoziționale ale imaginației sunt inevitabil împrumutate din lumea concretă și transpuse în irealitate. Astfel, din pricina faptului că rațiunea nu este uneori suficientă, sentimentul romantic și fantezia creatoare a acestuia primează, reprezentate fiind de aptitudinea specific umană de a filtra prin propria gândire anumite evenimente, caracteristici sau chiar persoane, denumită în continuare subiectivitate. Oprindu-ne asupra unei analize în ceea ce privește evoluția conceptului de simbol în contextul literaturii, trecând de la perioada romantică la cea simbolistă, se poate observa că această tranziție reprezintă nu doar o schimbare de stil, ci și o schimbare de perspectivă asupra limbajului artistic și a modului în care acesta comunică idei și sentimente.

Curentul romantic ce a dominat în prima jumătate a secolului al XIX-lea se caracteriza prin aprecierea naturii, a subiectivității și a pasiunii individuale. Totodată, simbolul în această perioadă era adesea legat de natură și emoții puternice, fiind folosit pentru a exprima profunzimea experienței umane. Una din cele mai cunoscute căi prin care acest fenomen este posibil îl reprezintă **visul**, relativ accesibil fiecăruia. Începând de la Byron și sfârșind cu Eminescu, „obsesia nopții" a creat „insomnii" multor visători."[1] „În literatura națională, înaintea lui Alexandru Macedonski – cel mai expresiv poet român al meditațiilor nocturne – această temă o regăsim la romanticii pașoptiști."[2] În acest sens, Înserarea lui Vasile Cârlova, O noapte pe ruinele Târgoviștii a lui I. H. Rădulescu, Mormintele. La Drăgășani a lui Grigore Alexandrescu, sau Noaptea lui Vasile Alecsandri se vor desemna surse creatoare ale liricii lui Macedonski, fundamente ale poeziilor sale nocturne regăsite în Ciclul nopților sale și care anunțau deja „filonul puternic al simbolismului pe pământ românesc."[3] Deși „poezia lui

[1] *„Aspirația spre lumină"*, în Ion Munteanu, *Lumina Nopților lui Macedonski*, antologie și prefață de Ion Munteanu, Editura Eikon, București, 2023, p, 7.
[2] *Ibidem*.
[3] *Ibidem*.

Macedonski constituie o reacție, de cele mai multe ori umorală, la poezia pașoptistă și în special la cea eminesciană,"[4] sub obsesia și refuzul de a fi comparat cu Eminescu, el proiectează în mod iminent prin apariția nopților un ego romantic însetat de ideal, o fantasmă a eului „eliberată de obsesia imaginii statuare de sine,"[5] un *hieratic somnambul* pentru care „puterea visului și-a inspirării îndepărtează realitățile pământești"[6] și nu în ultimul rând un absorbtiv al emoțiilor și imaginilor celor „mai disperate și contradictorii ale existenței."[7] Tranzitat de „foarte multă discursivitate eminesciană"[8], *Ciclul nopților* macedonskiene, scris între 1879 și 1901, constituie fără îndoială perioada de maturitate poetică a sa, *Nopțile* fiind „reprezentative în cel mai înalt grad pentru arta poetului, pentru romantismul său larg, generos, pentru viziunea sa critică asupra societății."[9] Poeți ca Charles Baudelaire sau Stéphane Mallarmé sunt exemple ferme de adepți ai simbolismului ce au reușit să aducă inovații semnificative în utilizarea simbolului în literatură. Astfel, pentru Baudelaire natura devine un templu, „un locaș în care este interzisă cunoașterea rațională, întrucât aceasta este ghidată în exclusivitate de percepția aspectelor materiale. Pentru a realiza, prin actul poetic, forma superioară a cunoașterii, cea spirituală, este nevoie de receptarea lumii aparente ca pe «un codru de simboluri», îndărătul cărora se află profunzimile misterioase ale realității."[10]

În ceea ce privește simbolurile romantice însă, se poate ușor deosebi faptul că acestea variază în funcție de cultură, perioadă istorică și individualitate, existând totuși câteva elemente care au devenit adesea asociate cu romantismul în mod general. Așadar, simboluri ca ***Steaua Polară***, ***inima***, ***trandafirii***, ***păsările***, ***luna***, ***podul***, ***culorile***, ***valurile*** și ***marea***, simbolurile geometrice ca ***inelele***, ***cercul*** sau ***spiralele***, ***visul*** și ***subconștientul***, precum și cărțile de poezie sau scrieri nu mai erau doar mijloace de expresie personală sau reprezentări directe ale naturii, ci deveniseră mijloace prin care se transmiteau idei abstracte și sentimente subtile. În ceea ce privește simbolistica lui Macedonski, reprezentarea analogică a fost găzduită în poeme unde se oficiază până la extrem cultul noii orientări. Deși foarte complexă, din paleta simbolisticii sale se pot extrage acele simboluri ce au devenit probabil cele purtătoare oarecum de întreaga semnificație a ideii poetului nostru simbolist, ele fiind cele mai importante în scopul apartenenței sale la această mișcare, astfel:

- ***Steaua Polară***, considerată „stea călăuzitoare", a fost adesea utilizată atât în poezia macedonskiană, cât și în proză, pentru a simboliza ghidarea și direcția într-o relație, constanța sau aspirațiile spirituale, fiind și o călăuză în căutarea sensului sau a direcției în viață, un punct fix în mijlocul schimbărilor și incertitudinilor: „Ş-oriunde, o natură tot tânără, tot blondă,/ Și-n cer, pe car de flăcări, Apollon, crud și blând,/ Lucind într-o părere de cursă vagabondă,/ Jucându-și caii de-aur și-n inimi săgetând."[11] Aici, cunoscut în mitologia greacă și în mitologia romană ca zeu al zilei, luminii, artelor, profeției, sau protector al poeziei și al muzicii, Apollon este reprezentat ca un tânăr

[4] Cătălin Ghiță, *Elemente vizionare în lirica macedonskiană*, în *Caiete macedonskiene.*, vol. II, Editura Eikon, București, 2020, p. 85.
[5] Ilona Duță, *Cazul Macedonski în scenariul simbolismului literar românesc*, în *Caiete macedonskiene*, vol. I, coordonator Ion Munteanu, Editura Eikon, București, 2019, p. 80.
[6] Eugen Pohonțu, *Alexandru Alex. Macedonski*, Institutul de arte grafice «Bucovina», I. E. Torouțiu, București, 1934, p. 77.
[7] *Macedonski-Bacovia. Simbolismul românesc*, antologie comentată alcătuită de Florea Firan, Editura Fundația Scrisul românesc, Craiova, 2016, p. 123.
[8] G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, ediție și prefață de Al. Piru, Editura Minerva, București, 1982, p. 526.
[9] Mircea Anghelescu, prefață la Alexandru Macedonski, *Poemele „Nopților"*, antologie, prefață, note și bibliografie de Mircea Anghelescu, Editura Albatros, București, 1972, p.14.
[10] Cf. Adrian Ciubotaru, în *Poezia simbolistă și decadentă românească*, prefață, selecție a textelor, note biobibliografice, concepte operaționale și bibliografie de Adrian Ciubotaru, Editura Întreprinderea Editorial- Poligrafică Știința, Chișinău, 2014, p. 123.
[11] *Mai*, în Alexandru Macedonski, *Opere II, Poezii*, studiu introductiv, ediție îngrijită, note și variante, cronologie și bibliografie de Adrian Marino, Editura pentru literatură, București, 1966, p. 167.

atletic cu părul lung, simbol al cunoașterii și puterii, o postură masculină capabilă oricând de a tortura fetele tinere, măritate sau nemăritate; ca seducător ce întrupa de fapt dorul neîmplinit al fetelor, el avea menirea de a le seduce, amprenta amorului său regăsindu-se în cele mai importante aspecte ale elementului natural: „Mai! Mai! și aurora cu lacrimi de topaze,/ Mai: albele calicii de crini, dulci flori de-amor,/ Și vocile de frunze, și raze, și extaze,/ Ş-a traiului uitare, un chin de care mor.”[12] Bineînțeles, fără nevoia unei analize critice complexe, similitudinile cu *Zburătorul* lui Ion Heliade Rădulescu sunt vizibile, ambii fiind de altfel influențați de mitul popular românesc cu același nume. Ca două entități distincte, creatură mitologică, respectiv personaj de baladă de factură romantică specifică tradiției românești, simbolul masculinității macedonskiene reprezintă o idee abstractă ce descoperă împreună impactul emoțiilor intense și relația iubire-suferință.

În alte împrejurări, astrul polar se metamorfozează la nivel ideatic în ***ochi divin*** din „împărăția Prea-Tăriei, unde fiece stea este un ochi al lui Dumnezeu și unde Dumnezeu își cucerește neîncetat nemărginirea, ca și cum El s-ar zămisli pe El în vecii-vecilor și de la o clipă la alta.”[13] Scopul acestei ipostaze celeste este de a călăuzi ființa umană, de a o ajuta să-și afle sensul existenței și să depășească în același timp obstacolele din călătoria sa interioară. Steaua polară, fixă și constantă în ceruri denotă stabilitatea în mijlocul schimbărilor și incertitudinilor.

În ceea ce privește romantismul, Alpha Ursae Minoris este una dintre cele mai fascinante și simbolice constelații, remarcabilă prin stabilitatea și semnificația sa în navigație și în imaginația umană. Cu o fascinație profundă pentru natură și pentru universul înconjurător, Steaua Polară a devenit un simbol al stabilității și al orientării în mijlocul haosului și incertitudinii vieții: „Și-ntr-o baltă mii de broaște în lung hor orăcăiesc,/ Holbând ochii cu țintire la luceafărul ceresc!”[14] Reprezentând o ancoră cosmică sau o constantă într-o lume în schimbare rapidă și uneori tulbure, astrele sunt adesea asociate cu ideea de călătorie și căutare, cu ideea de a găsi drumul înapoi către casă sau către sine: „Pe ceru-nalt lucește un râu albiu de stele,/ Ce curge spre Moldova din tainicul noian;/ Ca flotă luminoasă, luceferii prin ele/ Cutreieră în umbră cerescul ocean. [...] Și râul cel de stele e călăuzul tainic/ Ce duce Moldova pe rătăcitul cainic;/ Și câmpul e Bugeacul cu orizonuri mari/ Bătut de oameni serbezi ce fug de la tătari.”[15] În multe dintre operele romantice eroii călătoresc spre această stea, folosind-o ca ghid în căutarea lor de cunoaștere, aventură sau iubire, provocând în plus și reflecții filozofice asupra timpului și eternității: „La steaua care-a răsărit/ E-o cale-atât de lungă,/ Că mii de ani i-au trebuit/ Luminii să ne-ajungă.”[16] Părând a sta nemișcată în timp ce restul stelelor par să se rotească în jurul ei – percepție deseori interpretată ca o metaforă pentru stabilitatea eternă în mijlocul efemerității și a schimbării – steaua, pentru romantici, a fost mai mult decât un obiect astronomic; a fost un simbol al căutării interioare („Oricâte stele ard în înălțime,/ Oricâte unde-aruncă-n față-i marea,/ Cu-a lor lumină și cu scânteiarea/ Ce-or fi-nsemnând, ce vor nu știe nime.”[17]), al orientării morale („Stelele-n cer/ Deasupra mărilor/ Ard depărtărilor/ Până ce pier. [...] Vecinică trecere - / Asta e tot.../ Floare de crâng,/ Astfel viețile/ Și tinerețile/ Trec și se stâng.”[18]) și al speranței în mijlocul întunericului („O floare de lumină pe ceruri, steaua trează,/

[12] *Ibidem*.
[13] *Thalassa, marea epopee*, în Alexandru Macedonski, *Opere V, Proză*, studiu introductiv, ediție îngrijită, note și variante, cronologie și bibliografie de Adrian Marino, Editura pentru literatură, București, 1969, p.131.
[14] *Noaptea*, în Vasile Alecsandri, *Pasteluri și legende*. *Opere I*, Editura Minerva, București, 1978, p. 24.
[15] *Calea-robilor*, în Vasile Alecsandri, *op. cit*., p. 47.
[16] *La steaua*, în Mihai Eminescu, *Poezii*, prefață de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, antologie alcătuită în redacție de Virgiliu Ene, Editura Albatros, București, 1973, p. 180.
[17] *Oricâte stele...*, în Mihai Eminescu, *Poezii*, vol. II, ediție îngrijită de Maria Rafailă, Editura ERC PRESS, București, 2009, p. 197.
[18] *Stelele-n cer*, în Mihai Eminescu, *op. cit.*, p. 228.

Splendida-i prospețime-și deschide scăpărând./ Iubiți-vă! Sunt coapte azi fragile-n pădure."[19]) De fapt, romanticul caută să depășească regulile impuse în mod natural și să se regăsească în absolutul ascuns în spatele misterelor și al fantasticului. În acest sens, Edgar Allan Poe, prin poemul său *Evening star*, oferă o imagine naturală, omenească asupra sinelui, propunând spre analiză lumea, a cărei parte este el însuși: „Twas noontide of summer,/ And mid-time of night/ And stars, in their orbits,/ Shone pale, thro the light/ Of the brighter, cold moon,/ Mid planets her slaves. [...] And I turned away to thee, / Proud Evening Star, / In thy glory afar, / And dearer thy beam shall be..."[20] [„Într-o amiază de vară/ La miezul nopții/ Și stelele, în orbitele lor,/ Luceau palid, din lumina/ Strălucitoarei și rece luni,/ Planete mijlocii, sclavi ai ei. [...] M-am întors la tine/ Mândră stea a nopții,/ Spre gloria ta îndepărtată/ Îmi va fi tot mai dragă raza ta.", *trad. n.*]

Așadar, menționată adeseori în contextul călătoriilor romantice și al explorărilor, asociată cu ideea transcendentului și a divinului, iar ca simbol cosmic considerată a fi o punte între pământ și cer, această stea a luminat imaginația romanticilor și le-a oferit un simbol puternic pentru explorarea lor artistică și spirituală a universului sau a propriei ființe. În accepție simbolistă însă, Steaua Polară este adesea asociată cu lumina și cunoașterea, ca simboluri ale înțelepciunii, înțelegerii sau iluminării spirituale. Uneori, reprezentând speranța, iubirea, frumusețea și visurile simbolistului, ea strălucește în întunericul nopții, aducând alinare și promisiune pentru viitor. În acest sens, poate fi identificată cu aspirațiile umane, simbolizând atât o dragoste ce strălucește în viața cuiva, cât și frumusețea ce rămâne constantă în mijlocul schimbării și adversităților. La Macedonski, Steaua Polară include toate acestea sub forma unui întreg ce proiectează un extaz mistic „în care eul apare ca pură senzorialitate, imprimând și timpului un sens ascensional"[21] printr-o continuă integrare spirituală regăsită pe coordonata muzicalității ca principiu ce ordonează, armonizează sau creează o corespondență stranie între lucruri și deschide cotloane obscure, nebănuite: „Astfel: fiindcă apogeul la care sufletul atinge/ Când poartă cântece-ntre aripi dă naștere la răzvrătiri,/ Se poate crede că vreodată ce e foc sacru se va stinge/ Și muzele că vor rămâne amăgitoare năluciri?/ [...] Închisă dacă vă e lumea, recoborâți-vă-ntre roze./ Parfumele din mai înalță reînnoite-apoteoze,/ Și-n noaptea blondă ce se culcă pe câmpenești virginități/ Este fioru-mpreunării dintre natura renăscută/ Ș-atotputerea Veciniciei de om abia întrevăzută. [...] Cântați: nimic din ce e nobil, suav și dulce n-a murit./ Simțirea, ca și bunătatea, deopotrivă pot să piară/ Din inima îmbătrânită, din omul reajuns o fiară,/ Dar dintre flori și dintre stele nimica nu va fi clintit..."[22]

- ***Inima***, simbol cu o existență durabilă ce desemna nucleul emoțional, moral, sau spiritual al ființei umane, rămâne fără îndoială cel mai cunoscut atribut romantic al dragostei și al pasiunii. Influențat de mișcarea simbolistă franceză, Macedonski l-a utilizat pentru a exprima o serie de ipostaze ale dragostei, pentru a comunica subtilitățile și profunzimile iubirii, sau pentru a exprima diferite stări emoționale, idei filozofice sau experiențe de viață, fără a se dovedi vreodată un melancolic. „Prin temperament, Macedonski este suav și carnal, serafic și violent, idealizant și naturalist, unind spiritualismul cu profanul, erosul platonic cu cel veneric, iubirea cu amorul propriu, rafinamentul cu brutalitatea"[23], chiar dacă unul dintre aspectele notabile ale abordării sale în privința inimii este asocierea cu trăirile intense și pasiunile umane, evidențiindu-

[19] *Amurg*, în Victor Hugo, *Legenda secolelor. Versuri alese,* antologie, traduceri și note de Ionel Marinescu, Editura pentru literatură, București, 1969, p. 170.
[20] Edgar Allan Poe, *The collected works of Edgar Allan Poe, Evening Star*, Wordsworth Edition, Hertfordshire, 2004, pag. 777.
[21] Dumitru Chioaru, *Orfismul lui Alexandru Macedonski*, în *Caiete macedonskiene*, vol. III, coordonator Ion Munteanu, Editura Eikon, București, 2021, p. 111.
[22] *Noaptea de mai*, în Alexandru Macedonski, *op. cit*. vol. II, p. 57.
[23] *Structura. Erotica,* în Adrian Marino, *Opera lui Alexandru Macedonski*, Editura pentru literatură, București, 1967, p. 253.

se astfel și o latură emoțională, dramatică: „Era un cer umplut de soare/ Când ți-am adus într-un buchet/ Iubirea mea mistuitoare/ Ș-al inimei adânc secret. Buchetu-a fost a mea junie,/ Și dacă astăzi s-a uscat,/ Tu poate nu l-ai sărutat,/ Maria mea, Marie.”[24] În anumite poezii ale sale însă, inima devine un perimetru al pasiunilor tumultoase, reflectând lupta interioară a individului cu propriile sentimente și impulsuri: „Mai ții oare încă minte noaptea-n care ne-am iubit?.../ Un moment! Și-n el o viață de un secol am trăit!/ Pentru tine ce-am fost însă? Tot ce-ai fost și pentru mine./ Un capriciu de o clipă pe-ale inimei ruine! [...] Dar secretul întrebării, cunoscut inimei mele,/ Nu e-al meu să-l dau pe față, și-ți rămâne a ghici/ Pentru ce aceste vorbe vin pe buze-a-mi rătăci.”[25]

De multe ori văzută ca centru al universului interior al individului, în poezia lui Macedonski inima pulsează în acord cu ritmurile cosmice. Din această perspectivă transcendentă, ea oferă anumitor poezii o aură mistică și filozofică, în care aceasta devine o punte între lumea terestră și cea spirituală: „Oh! Doamne, rău m-ai urgisit,/ În soarta mea m-am împietrit:/ Rămân ca marmura de rece.../ Să plâng, să sufăr, am uitat./ Am fost un cântec care trece,/ Și sunt un cântec încetat:/ Rămân ca marmura de rece.../ Uscat e tot ce-a înflorit,/ Entuziasmul a murit,/ Și a mea inimă a-nghețat.../ Am fost un cântec care trece/ Și sunt un cântec încetat.”[26] În alte contexte, ca organ marcat de excese și destrămări, inima poetului vibrează pentru a reflecta deziluziile și corupțiile vremii sale, ilustrând decăderea morală și spirituală a societății contemporane lui: „Invidia neagră în van se tot luptă/ C-o inimă vilă, perfidă, coruptă./ Să sfarme aceea ce voi ați creat,/ Căci Iadul la ceruri s-atingă nu poate/ Și-n sumbru-ntuneric Satana să-noate/ Mereu e forțat.”[27] De altfel, pe un ton de revoltă și critici aduse unui sistem politic marcat de corupție și dezechilibre sociale, Macedonski abordează simbolul inimii ca pe un mijloc nonconformist de exprimare a opiniei sale liberale; un loc în care și-a asimilat tensiunile unei revolte împotriva decadentismului vremii: „Acum destul cu plânsul, căci inima ți-e seacă/ Și chiar de ți-ar fi plină e timp să-i zici destul:/ Poporul nostru este de lacrime sătul,/ Și ele nici în versuri nu pot ca să mai treacă;/ Zadarnic poetașii într-însele se-neacă,/ Hârțoagele lor toate rămân făcute sul.”[28]

Pe de altă parte, acest simbol al inimii se regăsește în mod frecvent în motivele senescenței și ale degradării în unele poeme macedonskiene. Astfel, aceasta devine un simbol al coroziunii și al uzurii, reflectând fragilitatea omului în fața trecerii implacabile a anilor. „Entuziasmul a murit/ Și a mea inimă a-nghițat.../ Am fost un cântec care trece/ Și sunt un cântec încetat.”[29] Această perspectivă pesimistă ilustrează conștientizarea poetului față de efemeritatea vieții și vulnerabilitatea individului în fața inexorabilului flux temporal. Totuși, în ciuda vremelniciei, Macedonski își va afla consolarea în poezie: „O! poezie, pe când toate în lume trec și-mbătrânesc,/ Când nu mai sunt nici eu băiatul cu inimă nevinovată,/ Când zilele copilăriei sunt o ghirlantă scuturată,/ În mine iar te regăsesc,/ O! Poezie.”[30]

Contemplând asupra existenței umane în contextul trecerii perene a timpului, inima poetului, deși înregistrează clipele trecute și le transformă într-o formă de exprimare artistică, devine o carte a vieții în care fiecare bătaie reprezintă o pagină scrisă de mâna timpului și rescrisă de descendenți: „Viața însă nu-ncetează cursul ei fenomenal,/ Din cenușa cea mai rece, izbucnește înfocată,/ Se va-ntoarce, se va-ntoarce, strălucitul Germinal./ Și mi-e inima, zadarnic, de răstriște încercată/ Pentru veci, sub deznădejde, nu se poate mormânta.../ E tot

[24] *Buchetul*, în Alexandru Macedonski, *op. cit*., vol. II, p. 31.
[25] *Noapte de aprilie*, în Alexandru Macedonski, *Opere I. Poezii*, studiu introductiv, ediție îngrijită, note și variante, cronologie și bibliografie de Adrian Marino, Editura pentru literatură, București, 1966, p. 314.
[26] *Psalmi moderni I, Oh! Doamne*, în Alexandru Macedonski, *op. cit*., vol. II, p. 25.
[27] *Geniurilor*, în Alexandru Macedonski, *op. cit*., vol. III, p. 27.
[28] *Destul*, în Alexandru Macedonski, *op. cit*., vol. III, p. 49.
[29] *Psalmi moderni I, Oh! Doamne*, în Alexandru Macedonski, *op. cit*., vol. II, p. 25.
[30] *Când toate trec și-mbătrânesc*, în Alexandru Macedonski, *op. cit*., vol. III, p. 114.

raiul de-altădată, e tot cuibul de-altădată.../ Ce-a-nflorit, reînfloreşte, ce-a cântat, va mai cânta."[31]

Centru al universului interior uman, simbol al decadentismului moral și spiritual al societății, spațiu al trăirilor intense și al pasiunilor extraordinare, teren de luptă interioară a individului cu propriile sentimente și impulsuri sau punte între lumea terestră și cea spirituală, inima, în creația lui Macedonski, devine un complex al sensurilor și înțelesurilor multiple. Dacă pentru majoritatea romanticilor ea era îndreptată dinspre viziunile depresive ale prezentului spre un viitor al ideaticului și al oportunităților sociale, sau avea rolul de accepție a iminenței morții și aspirației spre nemurire, la Macedonski ea primește conotații în funcție de contextul și tematica fiecărei creații. Prin intermediul său, Macedonski reflectă nu doar schimbările efemere ale iubirii, ci și metamorfozele complexe ale existenței umane. Explorează în mod particular pasiuni umane, critici sociale, decadentismul moral asociat cu sistemul politic al epocii, exprimând așadar diferite stări emoționale, idei filozofice sau experiențe de viață și contribuind astfel la diversitatea și bogăția literaturii române.

Independent de latura simbolistă, visătoare și căutătoare a absolutului pe plan sentimental, la romantici iubirea a fost concepută ca un factor întemeietor, un mit fundamental al poeziei și prozei orale sau culte, în care cuplul uman se află într-o concordanță perfectă cu ritmurile lumii cosmice, deseori fantastice. De-a lungul vremii, istoria, arta sau literatura ne vorbesc din belșug despre fapte făcute din și pentru iubire, despre eroi sau eroine ce, legitim sau de multe ori nelegitim, cu greu își pot mulțumi setea de dragoste. De multe ori, aceste fapte au culminat cu răpirea persoanei adorate, pe care nu numai istoria, ci și cronicile literare le-au consemnat în anumite împrejurări romantice. Este vorba de răpiri din dragoste, din pasiune, din drag pentru romantism, nicidecum din sete pentru bani, din sete de răzbunare sau de crimă sălbatică. Ducând iubirea dincolo de mormânt și eliminând totodată elementele cadrului natural, elegiile romantice de dragoste sunt cele mai realizate din punct de vedere stilistic: „Din noaptea vecinicei uitări/ În care toate curg,/ A vieții noastre dezmierdări/ Și raze din amurg [...] Și dacă glasul adorat/ N-o spune un cuvânt,/ Tot înțeleg că m-ai chemat/ Dincolo de mormânt."[32]

Conform propriei convingeri poetice eminesciene spre exemplu, în care eroii se întrupează la nesfârșit dintr-un corp în altul, s-ar părea că moartea este o inutilitate ce are doar calitatea de a înlocui o civilizație cu alta. În aceste condiții, dimensiunea aspectelor geologice este definitorie, natura îngăduind prin elementele sale o oarecare intimidare și relaxare a conștiinței, la rândul lui, scriitorul văzându-se atras spre o stare de amorțeală, de adormire, unde dorința de împreunare însă, va fi și ea instigată, căci în natură se cuprinde Edenul, fapt pentru care acolo își va chema mereu iubita: „Lasă-ți lumea ta uitată,/ Mi te dă cu totul mie,/ De ți-ai da viața toată,/ Nime-n lume nu ne știe./ Vin' cu mine, rătăcește/ Pe cărări cu cotituri,/ Unde noaptea se trezește/ Glasul vechilor păduri. Printre crengi scânteie stele,/ Farmec dând cărării strâmte,/ Și afară doar de ele / Nime-n lume nu ne simte./ E-un miros de tei în crânguri,/ Dulce-i umbra de răchiți/ Și suntem atât de singuri/ Și atât de fericiți!/ Numai luna printre ceață/ Varsă apelor văpaie,/ Și te află strânsă-n brațe,/ Dulce dragoste bălaie. [...]"[33]

În ceea ce îl privește pe Ion Heliade-Rădulescu în romantismul românesc, pe plan sentimental, lipsa unei consoarte cu care să-și împartă fericirea supremă afectează starea primordială a omului, dispoziție transmisă în același timp poetului și pe care acesta din urmă o evidențiază detaliat, oferindu-i totodată inimii un crâmpei de speranță ca factor întemeietor: „Ci n'are cui să-mparță nici marea bucurie,/ Nici cuget, nici plăcere; căci e cu totul singur/ Și n'are sie semen./ E om, şi n'are oamă, ca leul o lioană,/ Ca turturelul soață. – Cu toate-acestea

[31] *Stepa*, în Alexandru Macedonski, *op. cit*., vol. II, p. 20.
[32] *Din noaptea...*, în Mihai Eminescu, *op. cit*., pp. 177-178.
[33] *Lasă-ți lumea*..., în Mihai Eminescu, *op. cit*., pp. 164 - 166.

simte/ O voce-interioară, misterioasă voce/ Și tânără, ce-i spune că nu e, nu e singur,/ Că poartă un alt sine în sinele său propriu,/ Ce'n sânul său viază, la inimă îi bate."[34]

„Paradoxal, romanticul nu iubește să umble, ci să stea. El nu scrie o lirică ambulatorie, ci una staționară"[35], în care inima sa bate în ritmul unei căutări intense pentru frumusețe, pasiune și libertate. Iubirea pasională, lupta pentru libertate sau căutarea adevărului interior reprezentau pentru romantici elemente esențiale a căror existență era legată de ideea că omul ar trebui să se elibereze de constrângerile sociale și politice pentru a-și exprima pe deplin sinele interior: „My heart leaps up when I behold/ A rainbow in the sky:/ So was it when my life began;/ So is it now I am a man;/ So be it when I shall grow old,/ Or let me die!"[36] [„Inima-mi saltă când privesc/ Un curcubeu pe cer:/ Așa era când m-am născut;/ Așa-i și-acum când am crescut;/ Îl vreau și când îmbătrânesc,/ Sau dacă nu, să pier!" *trad. n.*]

Prezență constantă și semnificativă în perioada romantică, ca simbol, inima a căpătat o multitudine de înțelesuri, reflectând trăiri intense, pasiuni și idealuri romantice ale epocii, devenind vehicul prin care acești scriitori și artiști și-au exprimat dragostea în toate nuanțele sale - de la extazul iubirii reciproce la durerea dragostei neîmpărtășite.

Căutând adeseori adevărul și autenticitatea în sentimente și trăiri, inima a devenit într-un final simbol al căutării profunde a sinelui, al exprimării autenticității, dar și al vulnerabilității emoționale în fața provocărilor vieții, element polivalent care a contribuit astfel la conturarea sensibilității romantice și la explorarea complexităților și contradicțiilor experienței umane.

- ***Trandafirii***, ca elemente centrale ce simbolizează frumusețea și puritatea, în poezia lui Alexandru Macedonski au contribuit la construirea unor imagini complexe în creația sa poetică, utilizați fiind și în transmiterea diverselor stări, emoții sau idei. Adesea asociați cu aspectul estetic și senzual datorită petalelor delicate și culorii lor vibrante, trandafirii lui Macedonski devin un simbol al perfecțiunii, al aspirațiilor estetice și al idealurilor sale artistice: „Bagdadul! Cer galben și roz ce palpită,/ Rai de-aripi de vise, și rai de grădini,/ Argint de izvoare, și zare-aurită – / Bagdadul poiana de roze și crini – / Djamii – minarete – și cer ce palpită."[37] De altfel, în creația sa, culoarea și parfumul trandafirului devin componente esențiale ale perfecțiunii estetice și senzoriale: „Te-atrage trandafirul cu cântecu-i în care/ Culoarea și parfumul să-ntrec în simfonii,/ Te-atrage-o biată frunză, te-atrage-o cugetare:/ Grozavul și Frumosul sunt două mari domnii!"[38]

Totodată, trandafirii pot avea și conotații mai complexe, sugerând efemeritatea și fragilitatea vieții. În unele poezii, Macedonski îi descrie ca fiind efemeri, asemeni vieții umane. Această interpretare poate adăuga o notă de melancolie și reflectare asupra trecerii timpului și a condiției omului. Acest aspect devine un element central în estetica lui Macedonski, ilustrând ideea că frumusețea este adesea trecătoare și că arta ar trebui să surprindă momente fugare de perfecțiune. Mai mult decât atât, el a explorat și diversele nuanțe ale rozelor conferindu-le simboluri distincte; trandafirii albi spre exemplu, pe lângă puritate și inocență, aduc în discuție o altă dimensiune a unui univers simbolic în care efemeritatea vieții se exprimă într-o diversitate subtilă și complexă: „Și-n cer zâmbește-aceeași lună– / Dar unde e cea de-altădată?/

[34] *Anatolida sau omul și forțele*, în Ion Heliade-Rădulescu, *Opere, tomul I*, Ediție critică cu introducere, note și variante de D. Popovici, Editura Fundația pt. Literatură și Artă Regele Carol II, București, 1939, p. 366.
[35] Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române. 5 secole de literatură*, Editura Paralela 45, Pitești, 2008, p. 158
[36] *My Heart Leaps Up*, în William Wordsworth, *Poems, in two volumes*, vol. I, Kindle Edition format, London, 2017, p. 14.
[37] *Noaptea de decemvrie*, în Alexandru Macedonski, *op. cit*., vol. II, p. 162.
[38] *Între grozav și frumos*, în Alexandru Macedonski, *op. cit*., vol. III, p. 97.

A ei lumină argintată/ Cu roze albe mă-ncunună,/ Și cântă tot pe vechea strună,/ Dar pentru mine e schimbată,/ Deși pe cer e-aceeași lună."[39]

Pe de altă parte, ca simboluri ale iubirii și pasiunii, în multe dintre poeziile sale Macedonski descrie trandafirii într-un mod sensibil și erotic, sugerând astfel legătura profundă între aceștia și sentimente intense de dor, extaz sau tandrețe, duse uneori până în pragul sacralizării: „Pe sub migdali și pe sub roze/ S-au dus în umbră zâmbitori;/ Curgeau lumini din ceruri roze,/ Vocalizau privighetori./ Curgeau lumini din ceruri roze,/ Erau copii fermecători,/ Și coronați de-apoteoze/ Se socoteau nemuritori./ Și coronați de-apoteoze/ Treceau-nainte șoptitori;/ Pe sub migdali și pe sub roze/ S-au dus în umbră zâmbitori."[40] În plan general, florile din poetica macedonskiană ilustrează adeseori fragilitatea și efemeritatea, momentele lor de excelență fiind trecătoare și subliniind astfel trecerea rapidă a timpului și necesitatea de a aprecia fiecare clipă: „Pe țărmul vieții mele, îmbobocind la soare,/ Se înălța de-asemeni misterioasa floare/ De-amor și de speranță, l-al căreia parfum/ Cânta privighetoarea prin stuful de pe drum,/ Și azi, vultoarea-nghite misterioasa floare/ Ce-mbobocea la soare!"[41] Prin diversitatea semnificațiilor asociate, în poezia lui Macedonski simbolul trandafirilor oferă adâncime și complexitate creațiilor sale. Această floare devine un mijloc expresiv prin care poetul explorează teme precum frumusețea, iubirea sau fragilitatea vieții, devenind uneori un reminder al temporarității; el evoluează și se transformă în funcție de context și de modul în care poetul îl abordează în fiecare creație.

Reflectând emoțiile și idealurile epocii lor, pentru romantici trandafirul se identifică oarecum cu iubirea și pasiunea, deoarece „În om e fantazia,/ Amoru-n trandafir;/ În ochi e bucuria,/ Plăcerea în zefir."[42] Romanticul își dă seama că esența vieții sale este strâns legată de iubirea și integritatea morală, deci explorând aspecte ale vieții sale și acceptându-și experiențele proprii, acesta va atinge în cele din urmă o stare de înțelepciune și purificare spirituală, desăvârșite prin imaginea trandafirului: „Parcă-mi văd pe umeri, în plutire,/ Două raze albe argintii./ Mâna mea lucind e trandafir;/ Mi-e răsuflul parfumat zefir."[43] În unele contexte, datorită frumuseții și delicateții sale, trandafirul poartă simbolul feminității și grației, însă evocarea acestor aspecte devine una dureroasă, apăsătoare și demoralizatoare datorită ghimpilor săi, ca reprezentanți ai dificultăților și provocărilor vieții sau relațiilor afective: „Ah, nu știți în ochi, în față/ Câtă grație și frumuseață!/ A ei buze erau scrise/ Chiar cu roș de trandafir,/ Sărutarea ei văpsise/ Ș-a mea buză de profir./ În trei râuri limpegioare/ Spălai roșul buzei mele,/ Însă unde roșioare/ A văpsit râuri tustrele,/ Roș văpsis-a marei prund/ Ș-a ei ape până-n fund!"[44]

[39] *Rondelul lunei*, în Alexandru Macedonski, *op. cit*. vol. II, p. 201.
[40] *Zori roze (Imitație)*, în Alexandru Macedonski, *op. cit*., p. 68.
[41] *A fost să fie...*, în Alexandru Macedonski, *op. cit*., vol. I, p. 370.
[42] *Vara*, în Cezar Bolliac, *Opere*, vol. I, ediție, note și bibliografie de Andrei Rusu cu o introducere de George Munteanu, Editura de stat pentru literatură și artă, București, 1955, p. 182.
[43] *Zâna și Péri*, în Victor Hugo, *Legenda secolelor. Versuri alese*, antologie, traduceri și note de Ionel Marinescu, Editura pentru literatură, București, 1969, p. 26.
[44] *Cântecul unui giune român din Anovlahia*, în Gheorghe Asachi, *Valea albă*, Editura Litera International, București, 2004, p. 183.

BIBLIOGRAPHY

1. Alecsandri, Vasile, *Opere I*, Editura pentru Literatură, București, 1966 Alecsandri, Vasile, *Pasteluri și legende*, Editura Minerva, București, 1978
2. *Caiete macedonskiene*, vol. I, coordonator Ion Munteanu, Editura Eikon, București, 2019
3. *Caiete macedonskiene*, vol. II, coordonator Ion Munteanu, Editura Eikon, București, 2020
4. *Caiete macedonskiene*, vol. III, coordonator Ion Munteanu, Editura Eikon, București, 2021
5. Călinescu, G., *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediția a II-a, revăzută și adăugită, ediție și prefață de Al. Piru, Editura Minerva, București, 1982
6. Eminescu, Mihai, *Poezii*, Prefață de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, antologie alcătuită în redacție de Virgiliu Ene, Editura Albatros, București, 1973
7. Eminescu, Mihai, *Poezii*, vol. II, ediție îngrijită de Maria Rafailă, Editura ERC PRESS, București, 2009
8. Hugo, Victor, *Legenda secolelor. Versuri alese*, antologie, traduceri și note de Ionel Marinescu, Editura pentru literatură, București, 1969
9. Macedonski, Alexandru, *Opere II, Poezii*, studiu introductiv, ediție îngrijită, note și variante, cronologie și bibliografie de Adrian Marino, Editura pentru literatură, București, 1966
10. Macedonski, Alexandru, *Opere V, Proză*, studiu introductiv, note și variante, cronologie și bibliografie de Adrian Marino, Editura pentru literatură, București, 1969
11. Macedonski, Alexandru, *Poemele „Nopților”*, antologie, prefață, note și bibliografie de Mircea Anghelescu, Editura Albatros, București, 1972
12. *Macedonski-Bacovia. Simbolismul românesc*, antologie comentată alcătuită de Florea Firan, Editura Fundația Scrisul românesc, Craiova, 2016
13. Marino, Adrian, *Opera lui Alexandru Macedonski*, Editura pentru literatură, București, 1967
14. Munteanu, Ion, *Lumina Nopților lui Macedonski*, antologie și prefață de Ion Munteanu, Editura Eikon, București, 2023
15. Poe, Edgar, Allan, *The collected works of Edgar Allan Poe, Evening Star,* Wordsworth Edition, Hertfordshire, 2004
16. *Poezia simbolistă și decadentă românească*, prefață, selecție a textelor, note biobibliografice, concepte operaționale și bibliografie de Adrian Ciubotaru, Editura Întreprinderea Editorial-Poligrafică Știința, Chișinău, 2014
17. Pohonțu, Eugen, *Alexandru Alex. Macedonski,* Institutul de arte grafice «Bucovina», I. E. Torouțiu, București, 1934

INSTAPOETRY: DIMENSIONS, REPRESENTATIVES, AND IMPACT

Sofia-Lavinia Ică (Cercel)
PhD, Librarian at "Alexandru and Aristia Aman" Dolj County Library

Abstract: The article explores Instapoetry, a genre emerging through social media, particularly Instagram, that has revolutionized modern poetry. Characterized by its concise, accessible form, it blends visual art with minimalistic verse, attracting a diverse, global audience. Prominent figures like Rupi Kaur, Lang Leav, and Atticus have led this movement, turning their personal reflections into widely shared expressions. Instapoetry's impact lies in its ability to democratize poetry, making it more inclusive while challenging traditional literary norms.

Keywords: Instapoetry, new media, poetry

In the age of social media, poetry has experienced a significant transformation. Traditional forms of poetry, often confined to books, journals, and literary magazines, have found a new platform in the digital world. One of the most noteworthy developments in the poetry scene has been the rise of Instapoetry – a genre of poetry that primarily exists on Instagram, also defined as "a form of digital storytelling" (Manning 2020: 264). Instapoetry, often characterized by short, accessible verses paired with visually engaging graphics or images, has garnered a vast and diverse following, particularly among younger audiences. This essay briefly explores the characteristics of Instapoetry, its most prominent representatives, and its broader cultural impact.

1. Dimensions of Instapoetry

Instapoetry is a product of the digital age, defined by several key features that distinguish it from traditional forms of poetry. Its dimensions make it particularly suited for the platform it was born on, Instagram, and resonate with the way people consume content in the 21st century, as Niels Penke emphasizes in his study:

"the triumph of Instapoetry is mainly to be understood through the popularization successes of the platform Instagram, because many poets actually started on the blogging platform Tumblr. In 2012 and 2013, some young poets who had already been active on other platforms set out and moved their main place of publication to Instagram. Rupi Kaur and R.M. Drake switched over from Tumblr, tried themselves out partly parallel on Facebook and Twitter, but received the greatest resonance on Instagram, from whose rising popularity they benefited as much as from the speed of communication and the possibilities of reach increase through cross-connections. It is not only the close interlocking of images and text, but also the connectivity options and the speed of the medium that make the cycle of publication and feedback take up much less time, especially if many more users are waiting to be recruited as an audience." (Penke 2023: 43, 44)

One of the most defining features of Instapoetry is its brevity. Instapoems are often short, typically ranging from one or several lines to a few paragraphs. For example, one of Rupi Kaur's poems simply states: "I am a museum full of art/ but you had your eyes shut" (Kaur 2015: 100), while in her second volume we find a variety of one-line statements: "together we are an endless conversation". (Kaur 2017: 185) This brevity is ideal for Instagram's fast-paced, image-driven platform, where users scroll quickly through posts. The poems are designed to be read quickly and easily, capturing the attention of the audience in a matter of seconds.

Moreover, Instapoetry is written in plain language that is accessible to a wide audience. It avoids the complexities of traditional poetry, where meter, rhyme, and advanced literary devices are often used. Instead, Instapoetry often relies on simple, relatable language that resonates with contemporary experiences. Themes like feminism, mental health, and personal empowerment are prevalent, making it easy for readers to connect emotionally with the work.

A distinguishing feature of Instapoetry is its association with visual art. Most Instapoets pair their work with images, illustrations, or aesthetically pleasing backgrounds, which enhance the overall experience. Instagram, as a primarily visual platform, lends itself well to this format. The interplay between text and imagery helps to create an emotional atmosphere, allowing the poem to evoke deeper feelings in the reader.

The layout of Instapoetry also contributes to its visual appeal. The text is often presented in a clean, minimalist style that aligns with the modern aesthetic preferred by many Instagram users. Some Instapoets employ specific fonts, colors, and formatting to highlight key words or phrases, making the experience more engaging and visually stimulating.

Many authors in this genre are known for illustrating their poems, as Kaur did with her bestselling collections, however, there is another captivating form of convergence between image and text known as Blackout poetry. In 2013, John Carroll, inspired by Austin Kleon's 2010 book *Newspaper Blackout*, launched the Instagram account @MakeBlackoutPoetry. This platform not only showcased his own work but also featured other writers' creations, fostering a vibrant community of Blackout poets. In this form of poetry, the author takes an existing text (often from newspapers, books, or other printed materials) and "blacks out" parts of it, leaving behind certain words to form a new, creative poem. The remaining text becomes a visual representation, almost like a collage, with the highlighted words standing out against the blacked-out background.

A significant portion of Instapoetry centers around themes of self-expression, mental health, healing, and empowerment. The genre has become a space for people to voice their emotions and personal struggles in a way that feels therapeutic and validating. The accessibility of Instapoetry often makes it a platform for public catharsis, allowing both poets and readers to connect over shared human experiences. However, critics argue that terms like "honesty" and "accessibility" are frequently used to undermine intellectual engagement and dismiss the craft behind the work. (Watts 2018)

The popularity of Instapoetry has also made it a platform for discussions around identity, gender, and social issues. Many Instapoets address topics like body image, feminism, anxiety, and the complexities of modern relationships. This emphasis on personal vulnerability and empowerment has contributed to the genre's widespread appeal among young adults, particularly women, who see their own struggles and triumphs reflected in the poems. According to a study conducted by the National Endowment for the Arts agency and published in their 2018 annual report, "attendance at visual or performing arts events has grown generally since 2012, from 50.2 percent of U.S. adults in 2012 to 53.8 percent in 2017. But the most remarkable change was in the number of U.S. adults reading poetry, whose rate of change from 2012 to 2017 was 76 percent. Even more interesting, the share of 18- to 24-year-olds who read poetry more than doubled." (NEA 2018: 12) The accessibility and dynamics of Instapoetry may have played a role in the global rise of poetry's popularity among young adults.

As a genre inherently tied to the dynamics of social media, Instapoetry benefits from Instagram's features (such as hashtags, tagging, and interactivity) which allow Instapoets to quickly build a following community and share their work. Success on Instagram often leads to success in the broader literary world. Many Instapoets have been able to transition from posting on social media to publishing books, securing deals with publishers, and selling millions of copies.

Moreover, the instantaneous feedback that poets receive through likes, comments, and direct messages allows them to gauge their audience's reactions in real-time. This level of engagement is unprecedented in traditional publishing, where the feedback loop can be much slower.

Yet, Instapoetry is not confined to the realm of Instagram. Many Instapoets engage in collaborations with other artists, such as photographers, illustrators, and graphic designers, to further enrich the visual aspect of their work. Some poets have also branched out into video content, performing their poems on streaming platforms, where the same themes of self-empowerment, mental health, and emotional vulnerability continue to resonate. Rupi Kaur, for example, goes on tours and performs on stages around the world, her shows being described on her website as "poetic theatrical experiences interlaced with Kaur's own touch of stand-up comedy".

The cross-media presence of Instapoetry is a testament to its flexibility and adaptability in the digital age. A single poem can be repurposed for social media, printed in a book, or performed in front of an audience, all while maintaining its relevance.

2. Representative Figures

Several poets have become highly influential figures in the world of Instapoetry, creating a wave of popularity and defining the landscape for the genre.

Rupi Kaur is a Canadian author born in Punjab, India, who immigrated to Canada with her family at a young age. She is arguably the most famous figure associated with Instapoetry. Her debut collection, *milk and honey* (2014), was published after Kaur had gained a massive following on Instagram, where she began posting her short, poignant poems alongside simple illustrations, the platform proving to be "the perfect match for her mix of art and poetry" (Dalzell 2018: 240). The book became a runaway bestseller, and Kaur's blend of minimalist poetry and illustration caught the attention of readers worldwide.

Kaur's poems often deal with themes of trauma, healing, self-love, and female empowerment and are written exclusively in lowercase, rarely using full stops or commas as punctuation, a choice she has explained in several interviews to be a way of honoring the Punjabi language. She has been credited with popularizing the genre of Instapoetry and making it accessible to millions of readers who might otherwise have been challenged by traditional poetry's perceived elitism. While Kaur's work has faced criticism for its simplicity, many readers appreciate her ability to distill complex emotions into a few short lines that speak directly to their experiences. As Mike Chasar explains in his 2020 study, *Poetry Unbound: Poems and New Media from the Magic Lantern to Instagram,*"Kaur has at her poetic disposal a set of media technologies and reproductive dynamics and therefore potential metaphoric logics and associations that […] others in the pre-web era did not: widespread access to user-friendly, low-cost, portable digital media with a global reach that no longer keep the artist subordinate to the cultural businessman or his equivalent who is "sitting behind the desk" and determining which postings should be "cut." And she finds in the relative autonomy of that mechanical or media reproductivity a newly meaningful metonym for an example of its bodily and artistic corollaries. That is, just as women have more power to independently access and control the mechanical means of reproduction and distribution, so, too, should they be empowered to reclaim control of their bodies as sites of erotic, aesthetic, and biological production and reproduction. And as artists freed from the modernist editor's cutting and pasting, they can once again speak wholly and authentically." (Chasar 2020: 185-186)

Kaur's work addresses a variety of themes that resonate with readers from diverse backgrounds, yet there are several central motifs that persist throughout her poetry. These themes reflect her personal experiences and her engagement with universal emotional

struggles, making her poetry a space for readers to find solace, empowerment, and understanding.

A recurrent theme is love, both romantic and familial. In *milk and honey*, Kaur explores the complexities of love, often examining the tension between idealized love and the harsh realities of relationships. The author confesses to being both "the abused and the abuser" (Kaur 2015: 111), and "hopelessly a lover and a dreamer" (*Ibidem*: 81), describing these dualities as the cause of her demise. Her poems about love are marked by a delicate vulnerability and an exploration of love's potential for both healing and harm.

The relationship between self-love and romantic love also forms a significant thread in her work. In *the sun and her flowers*, Kaur explores the idea that healing from past relationships, especially toxic or abusive ones, requires reclaiming one's sense of self-worth and cultivating self-love. She uses metaphors of nature, such as flowers and growth, to illustrate the transformative power of love when it is nurtured internally before it can be shared with others, as seen in the poem *it is so full here in myself*.

Kaur's work is heavily influenced by feminist themes. As a South Asian woman, Kaur addresses issues like gender inequality, patriarchy, and the cultural expectations placed upon women. Through her poetry, she advocates for women's empowerment, autonomy, and self-expression, celebrating the strength of women in the face of societal norms that often seek to suppress their voices. In *legacy*, the author declares to "stand on the sacrifices/ of a million women before" her (Kaur 2017: 213), thus paying homage to the hardships endured by previous generations in their fight for equal rights and freedoms. In the same volume, Kaur highlights the significance of freedom of speech and choice, stating: "I am the first woman in my lineage with freedom of choice. To craft the future whichever way I choose. Say what is on my mind when I want to. without the whip of the lash." (*Ibidem*: 211)

Kaur's writing challenges traditional gender roles, urging women to reclaim their bodies and assert their right to independence. She often advocates for body positivity, claiming that "a trillion-dollar industry […] would collapse/ if we believed we were beautiful enough already" (*Ibidem*: 224). In the poem *i want to apologize to all the women*, Kaur promotes the importance of inner qualities before beauty. Much has changed since the Victorian era, for example, when women were often idealized as symbols of beauty, virtue, and domesticity, yet their roles and freedoms were heavily restricted. The author challenges this traditional ideal by emphasizing that true strength and worth come from within, encouraging women to reclaim their power: "i want to apologize to all the women/ i have called pretty/ before i've called them intelligent or brave/ i am sorry i made it sound as though/ something as simple as what you're born with/ is the most you have to be proud of when your/ spirit has crushed mountains/ from now on i will say things like/ *you are resilient* or *you are extraordinary*/ not because i don't think you're pretty/ but because you are so much more than that" (Kaur 2015: 179).

Another central theme in Kaur's poetry is trauma and the process of healing. Having personally experienced trauma, Kaur often writes about the emotional scars left by abuse, neglect, and societal alienation. Her work touches on the universal nature of pain and suffering, while also offering a path toward recovery and empowerment.

In *milk and honey*, the first section is dedicated to "the hurting" and it addresses issues of sexual assault, self-harm, and emotional abuse. Kaur's direct and unapologetic language brings attention to these difficult topics while also providing a sense of comfort and solidarity for those who have endured similar experiences. For example, in *midweek sessions*, the poet delves into the difficult themes of rape and pedophilia, examining the lasting trauma and the attempts to heal through therapy: "the therapist places/ the doll in front of you/ it is the size of girls/ your uncles like touching/ *point to where his hands where*/ you point to the spot between its legs…" (Kaur 2015: 15). In *the art of being empty* (*Ibidem*: 33), the author poignantly conveys the deep emotional struggle of feeling worthless or invisible. The repetition of the verse "i am nothing"

reflects the painful internalization of others' negative perceptions, suggesting how damaging these words can be when repeated over time. Yet, amidst the overwhelming emptiness, Kaur subtly hints at a flicker of survival, the last verse, "heaving of your chest", reminding us that even in moments of despair, life continues in quiet, unnoticed ways. It speaks to the resilience of the human spirit, even when it's difficult to see or feel it.

Her focus on healing, through both self-care and the support of others, is evident in entire sections of her mentioned volumes: "the healing" section in *milk and honey* and the "rising" and "blooming" sections in *the sun and her flowers*.

Kaur's exploration of identity, particularly her experiences as an immigrant woman of color, serves as a backdrop for much of her work. Themes of displacement, belonging, and the tension between cultural traditions and individual aspirations appear throughout her poetry. As the daughter of Indian immigrants, Kaur's experiences of growing up in a multicultural society inform her work, which speaks to the immigrant experience as well as the struggles of navigating multiple cultural identities.

In her second volume, Kaur depicts the struggles faced by immigrants in the poem with same name: "they have no idea what it is like/ to lose home at the risk of/ never finding home again/ to have your entire life/ split between two lands and/ become the bridge between two countries" (Kaur 2017: 119). The author suggests in another poem that "perhaps we are all immigrants/ trading one home for another/ first we leave the womb for air/ then the suburbs for the filthy city/ in search for a better life/ some of us just happen to leave entire countries" (*Ibidem*: 131). Her exploration of cultural identity also aligns with her feminism, as she critiques the double standards that often plague women in her community, asking for greater freedom and acceptance for women who do not conform to patriarchal ideals.

Nevertheless, Kaur's elegy to an immigrant's life is found in the poem titled *broken english*, a lengthy piece that stands apart from most of her other works. The poem summarizes the challenges her parents lived as immigrants, as they "turned a suitcase full of clothes into a life" (*Ibidem*: 150) in order to "make sure the children of immigrants/ wouldn't hate them for being the children of immigrants" (*Ibidem*). It is an ode to the imperfect language that immigrants speak, comparing it to art.

Rupi Kaur's Instapoetry represents a significant shift in the world of contemporary literature. Her work, characterized by its simplicity, emotional clarity, and use of visual art, resonates with a diverse audience, particularly through its exploration of themes like love, feminism, trauma, and identity. While critics may debate the literary value of Kaur's poems, her influence on the cultural landscape of modern poetry is undeniable. Kaur's success has not only democratized poetry but has also shown the power of digital platforms in shaping how art is consumed and appreciated. Her work inspired generations of poets and readers alike, proving that poetry can be a medium for healing, connection, and empowerment in the digital age.

Other representative figures of this current are Lang Leav, Atticus Poetry, Cleo Wade, R. H. Sin, R. M. Drake, and so on.

Lang Leav is an Australian novelist and poet of Cambodian origins. Her first collection, *Love & Misadventure* (2013), was self-published and became an instant hit. Leav's work often explores themes of love, heartbreak, and longing, with a particular focus on the trials and tribulations of romantic relationships. While Leav shares common traits with other Instapoets, her work also bears similarities to classical poetry, particularly in terms of structure and rhyme. Even if she is often associated with Instapoetry, Leav prefers the term "pop poet"[1].

Atticus, who remains anonymous, is another prominent figure in the world of Instapoetry. His first collection, *Love Her Wild* (2017), became a bestseller, and his follow-up books have continued to garner significant attention. Known for his poems about love and heartbreak,

[1] Angela Ledgerwood, "Lang Leav: My favourite Things", in *Future Women* (URL: https://www.futurewomen.com/leadership/lang-leav-my-favourite-things/)

Atticus' anonymity has only heightened the intrigue surrounding his work, with fans speculating about his true identity. His success is a testament to the accessibility of Instapoetry, and his minimalist style has helped him become one of the most followed poets on Instagram.

Cleo Wade is also associated with Instapoetry, celebrated for her ability to weave messages of hope, resilience, and the transformative power of love into her work. As she articulates on her website, her writing delves deeply into these themes, offering readers both comfort and inspiration. Wade's debut book, *Heart Talk: Poetic Wisdom for a Better Life* (2018), quickly became a bestseller, cementing her place as a key voice in contemporary poetry. Her writing is widely recognized for its warmth and positivity, with a focus on self-empowerment and the collective well-being of society. Wade's work extends beyond poetry; she actively uses her platform to amplify marginalized voices and advocate for social change, positioning herself as a crucial figure in the broader cultural conversation. Through her poetry, she fosters an inclusive space for reflection and action.

Wade's unique approach to written expression is also seen in her visual style. She often employs bold, hand-lettered block capitals in her posts, not just for her poems but also for political statements, advertisements, and various other messages. This distinctive typography, combined with her content, creates a signature aesthetic that enhances her personal brand and makes it recognizable in the modern poetic landscape.

3. The Impact of Instapoetry

Concerning the impact of Instapoetry, the genre faces ongoing debates about its artistic value, with some praising its inclusivity, while others point out its perceived lack of depth. Social media platforms are regarded by some detractors as "digital platforms of amateur writing" (Vadde 2017: 33), where the focus is <<not the purity of aesthetic value but the purity of the amateur pursuit, which is, ordinarily, a source of pleasure rather than money. As anyone who has used a platform like Facebook, Instagram, or Tumblr will know, creativity is "shared" by "friends" and "followers" and not sold to them, even if the platform sells user information to advertisers. If the economy of professional prestige is organized around prizes, a word etymologically related to "price", the economy of amateur creativity is organized around sharing, etymologically related to "dividing up." Division, in the Web 2.0 parlance of sharing, does not imply a finite amount but rather a splitting into infinite copies to be adapted and recirculated through nonmonetary exchange. >> (*Ibidem*: 30)

Nevertheless, Instapoetry has had a profound impact on both the literary world and society at large. While it has faced criticism for its simplicity, it has undeniably transformed how people engage with poetry and what they expect from literary works.

One of the most significant impacts of Instapoetry has been the democratization of poetry. The genre has made creations more accessible to people who might not otherwise engage with it. Instagram's visual and interactive nature has brought poetry to the masses, particularly younger generations who may have previously found traditional poetry inaccessible. Moreover, Instagram serves as a platform for women's self-expression and introspection, particularly for women of color and other underrepresented voices. It provides a space for their ideas to be heard, highlighting the transformative power of digital literature and its potential to reshape the publishing industry.

Instapoetry has helped to break down barriers, allowing for more diverse voices and experiences to be heard, playing "an important social role in addressing issues of gender inequality, sexual violence, and cultural heritage". (Charry Roje 2023: 66) Poets who may have once struggled to find a platform in traditional publishing now have the ability to share their work with a global audience. This has resulted in a more inclusive and varied poetic landscape, where readers are exposed to a wider range of voices, topics, and perspectives.

In addition, Instapoetry has challenged traditional notions of what poetry should be. Where classic poetry is often complex, structured, and filled with metaphor and symbolism, Instapoetry tends to be direct and emotionally raw. This rejection of traditional literary standards has sparked debates within the literary community, with some critics arguing that Instapoetry lacks depth or substance. However, defenders of the genre point out that the simplicity of Instapoetry is part of its power. It speaks to the realities of modern life, where people are looking for quick, impactful content that resonates with their emotions. In her article "Crafting Authenticity: Reality, Storytelling, and Female Self-Representation through Instapoetry", Maria Manning discusses the challenge of authenticity, explaining that:

"Ultimately, the question of authenticity and whether one can be authentic in the expression of the self via Instagram reaches fruition when examining this aspect. While Instagram may seem to be steeped in deception, the stories these poets tell and attempt to tell, as well as the depictions of the self-created through the medium, offer a much different mode for reading. As suggested by many of those examining other performance poetries, the use of authenticity is a conscious decision by these writers, modeling a new version of artistry and a new mode for readers." (Manning 2020: 274)

Another major impact of Instapoetry is the commercialization of poetry. The genre's popularity on social media has translated into book deals, merchandise, and other lucrative opportunities for poets. While this has allowed many authors to achieve financial success and visibility, it has also led to concerns about the commodification of poetry. In his study, Mike Chasar notes that Instapoets "circumvent the cultural businessman and editor by entrepreneurially harnessing social media and other self-publishing mechanisms". (Chasar 2020: 184) Some critics argue that the focus on profit and marketability could detract from the artistic integrity of poetry, turning it into a product rather than an art form. Despite these concerns, Instapoetry has undeniably helped to revitalize the poetry market, introducing the genre to new audiences and generating significant commercial interest in poetry collections.

Instapoetry has also altered the way people experience and interact with poetry. No longer confined to books or performances, poetry is now something that can be consumed and shared instantly on social media. This immediacy has allowed poetry to become a part of daily life, with readers encountering new poems every day as they scroll through their feeds. As Susan Dalzell points out in *Poetry 101*, "today's readers live in a golden age of information, carrying complete libraries in our phones, tablets, and laptops. Modern tech allows us to enjoy poets from all eras, anytime, anywhere". (Dalzell 2018: 224) In this sense, Instapoetry has bridged the gap between traditional art forms and the fast-paced, on-demand nature of modern media consumption. Poets can share their work directly with their audience, while readers can connect with poetry in a more personal and immediate way.

In conclusion, Instapoetry is a phenomenon that has changed the landscape of contemporary poetry. With its focus on brevity, accessibility, and visual appeal, it has attracted a large and diverse audience, particularly among younger generations. Through the works of poets like Rupi Kaur, Lang Leav, Atticus, and Cleo Wade, Instapoetry has redefined what it means to be a poet in the digital age.

While it faces criticism for its perceived simplicity and lack of depth, Instapoetry has undoubtedly democratized poetry, making it more accessible and relatable to a wider audience. As the genre continues to evolve, it will be interesting to see how it shapes the future of poetry and its place in the broader cultural landscape.

BIBLIOGRAPHY

1. Atticus. 2017. *Love Her Wild*. New York: Atria Paperback.
2. Chasar, Mike. 2020. *Poetry Unbound: Poems and New Media from the Magic Lantern to Instagram*. New York: Columbia University Press.
3. Dalzell, Susan. 2018. *Poetry 101. From Shakespeare to Rupi Kaur to Iambic Pentameter and Blank Verse, Everything You Need to Know About Poetry*. New York: Adams Media.
4. Kaur, Rupi. 2015. *milk and honey*. Kansas City: Andrews McMeel Publishing.
5. Kaur, Rupi. 2017. *the sun and her flowers*. New York: Simon&Schuster.
6. Leav, Lang. 2018. *Sea of Strangers*. Kansas City: Andrews McMeel Publishing.
7. Leav, Lang. 2019. *Love Looks Pretty on You*. Andrews McMeel Publishing.
8. Penke, Niels. 2023. *Instapoetry: Digital Image Texts*. Berlin: Palgrave Macmillan.
9. Piper, Andrew. 2012. *Book Was There: Reading in Electronic Times*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
10. Wade, Cleo. 2018. *Heart Talk: Poetic Wisdom for a Better Life*. New York: Simon&Schuster.
11. ***, National Endowment for the Arts 2018 Annual Report. URL: https://www.arts.gov/about/publications/2018-annual-report (accessed on February 13, 2025)
12. Charry Roje, Rebecca. "Instapoetry: Characteristics, Themes and Criticism", in *RIThink*, Vol. 13, 2023. URL: https://www.rit.edu/croatia/sites/rit.edu.croatia/files/docs/2023_Charry_Roje_Vojnovi%C4%87-Instapoetry_FINAL.pdf (accessed on December 10, 2024)
13. Mackay, James and Polina Mackay, "Antecedents of Instapoetry: Considering the Commercial Short Form Aphorism Before and Beyond the Social Media Sphere", in *European Journal of American Studies*, 18-2, 2023. URL: http://journals.openedition.org/ejas/20084 (accessed on February 7, 2025)
14. Manning, Maria, "Crafting Authenticity: Reality, Storytelling, and Female Self Representation through Instapoetry", in *Storytelling, Self, Society*, Vol. 16, No. 2, Digital Storytelling (Fall 2020), pp. 263-279. URL: https://www.jstor.org/stable/10.13110/storselfsoci.16.2.0263 (accessed on February 11, 2025)
15. Vadde, Aarthi, "Amateur Creativity: Contemporary Literature and the Digital Publishing Scene", in *New Literary History*, Vol. 48, No. 1 (winter 2017), published by The Johns Hopkins University Press pp. 27-51. URL: https://www.jstor.org/stable/44505273 (accessed on February 10, 2025)
16. Watts, Rebecca, "The Cult of the Noble Amateur", in *PN Review*, vol. 44, no. 3, January-February 2018. URL: https://www.pnreview.co.uk/cgi-bin/scribe?item_id=10090 (accessed on February 13, 2025)

THE FIGURE OF MOSES IN ÉRIC-EMMANUEL SCHMITT'S WORK

Andreea Alina Buşe (Pîrşu)
PhD Student, University of Craiova, University of Lille

Abstract: The figure of the biblical prophet Moses appears constantly in the works of Éric-Emmanuel Schmitt. This study aims to examine the motifs and ways in which the author revisits and reinterprets this figure.

Keywords: rewriting, contemporary literature, religion, novel, biblical

Introduction

Pourquoi le prophète biblique Moïse se distingue-t-il comme une figure constante dans l'œuvre d'Éric-Emmanuel Schmitt ? Cette question prend forme lors de l'événement du 13 juin 2024 à la librairie Humanitas Cișmigiu, Bucarest, où Éric-Emmanuel Schmitt a été présent pour le lancement du roman dans la langue roumaine, *Soleil Sombre* (2022), (tr. rou. *Soare întunecat*), ainsi que la réédition de *Ma vie avec Mozart* (2005), (tr. rou. *Viața mea cu Mozart*). À cette occasion, l'écrivain oriente son discours principalement autour de la figure du prophète Moïse. Cependant, ce n'est pas seulement dans le troisième tome du cycle romanesque *La Traversée des temps* que la figure du prophète de l'Ancien Testament y est présente. Certes, il est bien connu l'intérêt du romancier pour Sigmund Freud si l'on veut bien se rappeler sa deuxième pièce de théâtre, *Le Visiteur* (1993), récompensée par les trois Molières en 1994, allégorie de l'expérience mystique dans le désert du Sahara, débat entre le sacré (le Visiteur, Dieu *peut-être*) et le profane (le psychanalyste).

Il est évident que Moïse joue un rôle central non seulement dans la pensée la judéo-chrétienne, mais aussi dans toutes les religions monothéistes. Dans le christianisme, Moïse est considéré comme un précurseur du Christ, symbolisant l'Ancienne Alliance. L'islam le vénéré sous le nom de Moussa, ayant un rôle central dans le Coran, où il est souvent mentionné comme un prophète. Son héritage théologique et éthique continue d'influencer les doctrines et les pratiques religieuses contemporaines. Autrement dit, Moïse est considéré comme le législateur et le libérateur du peuple hébreu. Il guide les Hébreux dans l'Exode, l'un des épisodes les plus marquants de son parcours est la traversée de la mer Rouge, perçue comme un acte de délivrance divine. Ensuite, au mont Sinaï, il reçoit les Tables de la Loi, instituant ainsi les fondements du monothéisme hébraïque. Néanmoins, malgré son rôle essentiel dans la formation du peuple d'Israël, Moïse ne pénètre pas en Terre promise. En définitive, Moïse se distingue par son rôle de médiateur entre Dieu et les hommes, incarnant à la fois l'autorité législative, la figure du prophète et le guide spirituel d'un peuple en quête d'identité et de liberté.

Moïse, Momo, Moïsette

Pour Éric-Emmanuel Schmitt, le personnage biblique joue un rôle fondamental dans son art scriptural. C'est pourquoi, nous nous proposons ici de faire une parallèle entre le petit Moïse, surnommé Momo par Monsieur Ibrahim dans le roman *Monsieur Ibrahim et les Fleurs du Coran* (2001) et Moïsette, la jumelle de Lily qui apparaît dans le recueil des nouvelles *La Vengeance du pardon* (2017), la nouvelle *Les sœurs Barbarin*. Tout d'abord, il convient de souligner que le choix des noms dans l'œuvre romanesque d'Éric-Emmanuel Schmitt n'est jamais anodin. En effet, l'auteur accorde une importance particulière à la signification et à la portée symbolique des prénoms attribués à ses personnages, comme il l'illustre notamment

dans *Félix et la source invisible* (2019). Ainsi, lorsque l'écrivain attribue à ses protagonistes des noms empruntés à des figures prophétiques, ce choix n'est pas inopiné. Il traduit une volonté de créer des correspondances entre les personnages romanesques et leurs homonymes bibliques, tout en introduisant des distinctions notables. Bien que ces figures partagent certains traits de caractère ou un parcours initiatique similaire, elles s'en différencient néanmoins de manière significative, marquant ainsi une relecture contemporaine et personnelle du mythe. Pour mieux saisir cette dynamique, examinons l'extrait du roman *Monsieur Ibrahim et les Fleurs du Coran* :

> Le lendemain, j'ajoutai en sortant mon porte-monnaie :
> — Je ne m'appelle pas Momo, mais Moïse.
> Le lendemain, c'est lui qui ajouta :
> — Je sais que tu t'appelles Moïse, c'est bien pour cela que je t'appelle Momo, c'est moins impressionnant.
> Le lendemain, en comptant mes centimes, je demandai :
> — Qu'est-ce que ça peut vous faire à vous ? Moïse, c'est juif, c'est pas Arabe. (*Monsieur Ibrahim et les Fleurs du Coran*, p.11)

De même, l'écrivain attribue à l'une des sœurs Barbarin un nom chargé de sens, témoignant ainsi de son souci d'inscrire ses personnages dans une symbolique spécifique. Ce choix ne relève toujours pas du hasard, mais participe à la construction identitaire du personnage et à l'élaboration des thématiques du récit :

> Pour la cadette inopinée, ils restèrent pris de court un moment. En fin de compte, ils proposèrent « Moïsette » puisque, s'ils avaient reçu un garçon, ils l'auraient nommé Moïse. Lily et Moïsette…Ceux qui s'étonnèrent de la disparité des vocables, le premier sonnant délicieusement, le second étrangement, n'avaient pas tort de s'inquiéter. Un prénom par défaut, voilà qui augurait mal d'un destin… (*La Vengeance du pardon*, p.12)

Les personnages de Moïse et de Moïsette s'inscrivent dans une réinterprétation contemporaine des figures bibliques, chacun incarnant, à sa manière, un parcours initiatique marqué par l'abandon, la quête d'identité et la libération – heureuse pour Moïse, tragique pour Moïsette. À l'instar du Moïse biblique, ils symbolisent des figures d'exilés, en marge de leur propre famille et de la société. Par ailleurs, comme nous l'analyserons dans les développements suivants, le choix du nom *Moïse* revêt une signification particulière, suggérant une errance initiatique qui structure le destin du personnage :

> […] Moise proposait un voyage à l'intérieure de soi, non un voyage vers un territoire. Devenir meilleur, plus juste et plus sage, non pas emménager quelque part avec sa famille. La terre promise était un horizon. (*Soleil sombre*, p.509)

Tous deux souffrent d'un sentiment d'exclusion et entreprennent un chemin de transformation. Dans *Monsieur Ibrahim et les Fleurs du Coran*, Moïse, surnommé Momo, est abandonné par son père et trouve refuge auprès de Monsieur Ibrahim, un épicier musulman qui devient une figure paternelle et un guide spirituel. À l'image du prophète Moïse, il traverse un « désert », celui de l'absence et du rejet familial, avant d'accéder à une nouvelle identité et à une renaissance symbolique. Moïsette, quant à elle, vit une errance intérieure plus qu'un voyage physique. À l'instar du Moïse biblique, elle traverse une forme de désert, marqué par la solitude et l'exclusion au sein de sa propre famille, où elle est constamment comparée à sa sœur jumelle, Lily. La libération est dans ce cas plutôt dans un registre intime et psychologique, tourmenté par le tragique de l'osmose qu'elle entretient avec sa sœur. Si Moïse trouve en Monsieur Ibrahim un guide qui l'aide à surmonter ses blessures et à s'élever spirituellement, Moïsette, en revanche, ne bénéficie d'aucune figure protectrice et doit faire face seule à l'exclusion et au regard familial oppressant. Là où Momo suit un apprentissage qui l'amène à un apaisement, Moïsette doit affronter des conflits intérieurs sans accompagnement

bienveillant, ce qui rend sa quête plus douloureuse et plus solitaire. L'issue du récit prendra une tournure tragique pour Moïsette, tandis qu'elle sera marquée par un dénouement heureux pour Moïse.

Réécriture du personnage biblique

Dans *Le Soleil sombre*[1], Éric-Emmanuel Schmitt propose une réinterprétation du personnage de Moïse en adoptant une approche plus intime et introspective. Cette proximité se manifeste notamment à travers la voix même de Moïse, qui se définit en ces termes : « Je suis un Hébreu imaginaire, me confia un jour Moïse. » (*SS*, p. 439). Par ailleurs, cette exploration du personnage s'effectue également à travers le regard d'Aaron, figure clé du récit, qui offre une perspective complémentaire sur la complexité de Moïse et sur son rôle en tant que guide spirituel et législateur.

Dans la plus grande solitude, Moïse réalisait une prospection mystique. Aaron promu grand prêtre sans l'avoir demandé, organisait l'existence…..du prophète. (SS, p.510)

Ancré dans un récit aux fortes résonances bibliques, Moïse se présente comme un personnage en quête d'identité, tiraillé entre son passé, son destin, sa mission et ses incertitudes. Cette tension intérieure se manifeste notamment à travers son interrogation: « Sort-on jamais tout à fait d'Égypte ? » (*SS*, p. 524), qui symbolise à la fois l'exil physique et l'errance intérieure caractérisant son parcours. Loin d'être une simple figure historique, il incarne une errance intérieure marquée par un questionnement profond sur la foi et le pouvoir. Éric-Emmanuel Schmitt, dans le podcast *Métamorphose* animé par Anne Ghesquière, souligne que Moïse occupe trois postures essentielles : « le mystique législatif, le décalogue et l'universaliste ». Dans cette perspective, le Moïse de Schmitt se distingue également par son statut de « sage millénaire » (*SS*, p. 440) : « Ainsi allait Moïse, à la fois léger et profond, enfantin et vénérable, comme si dans son jeune crâne s'était loge un sage millénaire. (*ibidem*) ». Également, il figure comme le mystique solitaire : « En revanche, nous trois ressentions un soulagement admiratif devant ce solitaire investi d'une autorité calme, quoique fervente. » (*SS*, p. 510). Toutefois, selon Néférou, la princesse égyptienne qui le sauve du Nil, son caractère revêt une dimension différente, suggérant une personnalité aux multiples facettes.

- Je partage ton avis. Moïse a une personnalité unique, extraordinaire. Dès son arrivée sur terre, il a osé être lui-même. Il deviendra un homme exceptionnel. (SS, p.305)

À l'instar d'autres figures religieuses revisitées à travers le prisme schmittien, Moïse est représenté dans toute son humanité, avec ses doutes et ses failles. Dans ce troisième volume de la grande saga romanesque, Éric-Emmanuel Schmitt retrace la vie de Moïse, de sa naissance (*SS*, p. 300) à sa mort, en mettant en lumière les éléments constitutifs de son mythe : l'épisode du panier (*SS*, p. 300), la légende rabbinique (*SS*, p. 436), la réinterprétation de son affrontement avec le soldat égyptien (*SS*, p. 449), la traversée de la mer (*SS*, p. 504), sa relation avec Aaron et sa célèbre injonction : « Tais-toi, Aaron » (*SS*, p. 471, 474, 475, 477, 478, 480), ainsi que le jeûne de quarante jours (*SS*, p. 513) et la remise des Tables de la Loi. Les annotations qui jalonnent le roman, procédé peu commun dans la fiction, rapprochent l'écrivain de la posture de l'historien et ancrent le personnage dans le réelle. Ainsi, les descriptions de son apparence physique (*SS*, pp. 443-444) et les traits de sa personnalité (*SS*, p. 436), notamment son bégaiement évoqué dans l'Exode (4, 10), sont examinés sous différents angles, conférant à Moïse une complexité qui dépasse la simple figure mythique :

Ni beau, ni laid, il n'avait pas hérité d'une anatomie qui éveillerait les passions ; en revanche, sitôt qu'on entrait en contact avec lui, on découvrait une singularité d'âme qui le rendait suprêmement attachant. Meret en raffolait, moi aussi, et même un frivole comme Paqen adorait ce garçon plein de gravité. (SS, p.444)

[1] Dorénavant, nous allons utiliser dans le texte l'abréviation *SS* pour *Soleil sombre*, suivi du numéro de la page citée.

Enfin, chez Éric-Emmanuel Schmitt, Moïse ne se limite pas à un simple personnage religieux ; il devient une figure universelle de la quête de sens, du doute et du dépassement de soi. Son cheminement illustre une réflexion plus large sur la condition humaine, la responsabilité, et la difficulté d'embrasser pleinement son destin. Par cette relecture, l'auteur ne se contente pas de retranscrire le récit biblique, mais l'inscrit dans une perspective contemporaine, où le divin et l'humain s'entrelacent pour mieux interroger la nature humaine.

Conclusions

Décidément, les études de Sigmund Freud comme les écrits d'Éric-Emmanuel Schmitt contiennent beaucoup de citations de la Bible[2] qui conduisent à la figure du mandataire de Dieu, son « identification héroïque » (Anzieu, 1981 :43). « De toute façon qu'est-ce qu'être hébreu ? » (*SS*, p.462) se demande Moïse de Schmitt. « Quoi de plus juif, s'interroge la chercheuse, Nelly Wolf, que le sentiment d'être un étranger chez soi ? Et quoi de plus universel que cette expérience d'altérité et de l'exil intérieur ? » L'altérité vécue comme un écart constant entre l'homme et son environnement est une caractéristique de l'identité juive. Toutefois, Wolf élargit cette réflexion en soulignant que cette sensation d'exil intérieur n'est pas exclusive à une seule culture ou religion. En effet, elle devient une expérience humaine universelle, où l'altérité et le sentiment de ne pas pleinement appartenir à un lieu ou à une société peuvent se manifester dans diverses situations, telles que la migration, l'intégration ou l'exclusion. Par ailleurs, cela représente des champs d'exploration privilégiés dans l'œuvre d'Éric-Emmanuel Schmitt. L'identité juive est perçue dans l'univers schmittien comme un processus dynamique réalisé par des expériences d'isolation et de quête de sens.

BLBIOGRAPHY

1. Anzieu, Didier, *Le corps de l'œuvre. Essais psychanalytiques sur le travail créateur*, Gallimard, 1981.
2. Römer, Thomas, Moïse en version originale, Bayard, 2015.
3. Schmitt, Éric-Emmanuel, L'Évangile selon Pilate, Albin Michel, 2000.
4. Schmitt, Éric-Emmanuel, La Vengeance du pardon, Albin Michel, 2017.
5. Schmitt, Éric-Emmanuel, Le Visiteur, Albin Michel, 1993.
6. Schmitt, Éric-Emmanuel, Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran, Albin Michel, 2001.
7. Schmitt, Éric-Emmanuel, Soleil sombre, Albin Michel, 2022.
8. Wolf, Nelly, Le Juif imaginé - D'Elsa Triolet à Romain Gary, CNRS éditions, 2023.

[2] Théo Pfrimmer, *Freud, lecteur de la Bible*, PUF, 1982 cité in *Le corps de l'œuvre. Essais psychanalytiques sur le travail créateur*, Gallimard, 1981, p.46.

COMPARATIVE READINGS: „LA NUIT DE FEU ET LE DÉFI DE JÉRUSALEM"

Andreea Alina Buşe (Pîrşu)
PhD Student, University of Craiova, University of Lille

Abstract: The aim of this article is to follow the lineaments that weave themselves between Éric-Emmanuel Schmitt's two confessions of faith. Certainly, the two autobiographical accounts, one spiritual, the other religious, La Nuit de Feu (2015) and Le Défi de Jérusalem (2023) retrace the journey of the neophyte.

Keywords: faith, contemporary literature, autobiography, novel, confessions

Introduction

Éric-Emmanuel Schmitt figure aujourd'hui parmi les artistes les plus renommés à l'échelle internationale, étant une véritable icône de la littérature française et francophone contemporaine. L'écrivain est particulièrement célèbre pour ses pièces de théâtre qui rencontrent un succès sonore, ainsi que pour ses romans, largement salués par la critique. Actuellement, le romancier est en plein processus d'écriture du grand cycle romanesque, *La Traversée des temps* qui se propose de retracer l'histoire de l'humanité à travers le regard de ses quatre personnages immortels. Toutefois, au-delà de la réécriture des grands mythes philosophiques et des récits de figures emblématiques, l'essence de l'œuvre de ce romancier repose sur une dimension profondément imprégnée de spiritualité et de réflexion sur la foi. Par ailleurs, dans la Postface du dernier récit d'Éric-Emmanuel Schmitt, *Le Défi de Jérusalem (2023)*[1], Le Pape François conclue : « Telle est la vocation du chrétien : être le témoin d'un salut qui l'a atteint. » (*DJ*, p.217) Les voyages que l'écrivain entreprend en février 1989 au désert de Sahara et en septembre 2022 à Jérusalem sont en effet les témoignages de l'ancien philosophe athée devenu croyant catholique. Lors d'une interview diffusée sur la télévision suisse, RTS le 23 décembre 1990, Jean d'Ormesson affirmait qu'« il y a un seul problème philosophique, c'est Dieu ». Également, dans cette même veine, le célèbre romancier écrit : « Dieu reste la meilleure explication plausible de l'univers. » (*NF*, p.100). Pour Éric-Emmanuel Schmitt devenir croyant signifie également devenir artiste, atteindre sa véritable vocation :

> Au retour du Hoggar, l'écrivain larvaire qui sommeillait en moi depuis l'enfance s'est assis à une table pour devenir le scribe des histoires qui le traversent. Je suis né deux fois : une fois à Lyon en 1960, une fois au Sahara en 1989. (NF, p.182)

Si la nuit de février 1989 dans le massif du Hoggar représente la métanoïa[2] de l'écrivain, cela avance la perspective que les deux romans ne sont pas seulement des simples récits de pérégrination, mais l'alpha et l'oméga de la quête spirituelle d'Éric-Emmanuel Schmitt. Dans un premier temps, il s'agit du parcours de la conversion, c'est-à-dire le détournement vers Dieu, ensuite cela concerne l'affirmation de la foi[3], revendiquer son « christianisme incarné » (*DJ*, 180). Dans le cadre de cette réflexion, nous tenterons de montrer que les deux récits se rejoignent par l'exploration des liens qui les unissent, formant corps, le corps du croyant.

---

[1] Dorénavant, nous allons utiliser dans le texte l'abréviation *DJ* pour *Le Défi de Jérusalem* et *NF* pour *La Nuit de Feu*, suivis du numéro de la page citée.

[2] Le théologien, Jean-Yves Leloup explique ce terme dans son ouvrage, *Métanoïa. Une révolution silencieuse* (2020), paru chez Albin Michel. En se servant de l'épisode de Zachée du Nouveau Testament, Leloup précise qu'on est tous invité à chercher son propre sycomore afin d'apercevoir Jésus Christ.

[3] Nous faisons allusions ici à notre article « Affirmation et confirmation de la foi dans l'œuvre d'Éric-Emmanuel Schmitt » présenté lors de la Conférence Internationale « Andrei Grigor », XVIIème édition, Université Dunărea de Jos, Galați, Roumanie.

Le cheminement vers la foi

En 1989, Éric-Emmanuel Schmitt vit une expérience surnaturelle dans le désert de Sahara qu'il expliqua comme une manifestation de la présence divine. Confronté à la solitude et à l'isolement et se trouvant partiellement enfoui sous le sable pour se protéger du froid nocturne, l'écrivain relata avoir éprouvé une sensation de dissociation de son corps, se percevant simultanément comme ancré dans le sol et en lévitation vers le ciel, détaché des perceptions corporelles habituelles. Cette expérience est désignée par la formule de « la nuit de feu », empruntée de Blaise Pascal :

Je ne me suis jamais senti libre qu'après avoir rencontré Dieu, car je détiens encore le pouvoir de le nier. […] Pascal, rationaliste suprême, philosophe, mathématicien, virtuose de l'intelligence, avait été obligé, le 23 novembre 1654, de rendre les armes : Dieu l'avait foudroyé aux environs de minuit. Toute son existence, laquelle avait désormais découvert son sens, il porta sur lui, caché dans la doublure de sa veste, le récit sibyllin de cette nuit qu'il appelait la nuit de feu. (NF, p.184)

Également, en 2022, lors du pèlerinage à Jérusalem l'écrivain subit une autre nouvelle expérience extraordinaire. Au Saint-Sépulcre, il décrit apercevoir la présence physique du Messie. Autrement dit, il affirme que non seulement sa foi chrétienne s'accroît, mais cela s'incarne à travers cette rencontre avec le Christ :

On ne devient pas chrétien parce qu'on a élucidé le mystère du christianisme, on devient chrétien parce que l'on palpe ce mystère, qu'on le fréquente, qu'on s'en inspire et que, de son contact, on sort modifié. Si la foi chrétienne réclame au départ une intelligence persévérante – lire les Evangiles, les comparer, les interroger, les compléter-, elle la dépasse pour se muer en adhésion. Comment ? Mon expédition me l'a révélé. [DJ, p.212]

Certainement, les deux récits autobiographiques, l'un spirituel, l'autre religieux, *La Nuit de Feu* (2015) et *Le Défi de Jérusalem* (2023) retracent le cheminement du néophyte. Une toute première remarque se précise autour de la construction sur les deux plans de la narration – le sentiment religieux au sein du groupe et essentiellement, la révélation dans la solitude, lorsque l'épiphanie y surgit. Plus largement, chaque récit s'éclaire aux yeux du lecteur par la découverte d'un double panorama, le voyage collectif et le voyage solitaire. Dans le périple initial, cela s'organise d'abord de manière physique, en collectivité, dans la compagne des dix autres personnes composant le groupe des touristes :

"Paul, Anne, Marc, Martine, Thomas, Jean-Pierre, Ségolène, Daniel, Gérard, Éric-Emmanuel." Les dix membres du périple venaient d'être appelés par le guide. (*NF*, p.31)

Ensuite, métaphysiquement, seul, lors de sa rencontre avec Dieu :

J'appelle :

- Donald !

Ma voix me rassure. Elle reste forte, virile. On va surement l'entendre.

- Donald ! Thomas !

Aucune reaction.

- Hoho… (NF, p.127)

Dans la même veine, l'expédition dans la ville de Jérusalem est vécue depuis deux perspectives, premièrement, au sein du groupe des pratiquants religieux :

D'un timbre fruité, le père Henri me souhaite la bienvenue et me paraît d'emblée familier. Son accent chantant éclaircit la situation : lui et ses fidèles débarquent de La Réunion […] (*DJ,* pp.38-39)

Puis, à travers le regard du pèlerin, dans des conditions quotidiennes quasi austères que l'auteur n'y connaissait pas auparavant et finalement, depuis l'hôtel, en tant qu'intellectuel chercheur. De même, ici, la trajectoire du récit est renversée : la présence divine surgit lorsqu'il prie au Saint Sépulcre, dans la première partie du voyage, tandis que pendant la seconde part

du même récit, on vit plutôt un séjour de recherche à l'École biblique et archéologique de Jérusalem, à Yad Vashem, l'Institut internationale pour la mémoire de la Shoah. Il est important à saisir que dans le premier comme dans le deuxième roman, l'écrivain adopte l'usage de la première personne du singulier. Georges Gusdorf écrit que « l'écriture du moi » qu'on retrouve dans les récits autobiographiques ou les journaux intimes sont d'inspiration religieuse, comme une manière de la conscience de se délivrer à Dieu (Gusdorf, 1991 :85). À titre illustratif, soulignons la fin du roman *La Nuit de feu*, où l'on note : « Je n'ai fait qu'éprouver, je ne prouverai donc pas, je me contente de témoigner. » (*NF*, p.187). Également, suite au voyage au Jérusalem, dans le cadre d'un entretien, l'écrivain affirme « J'ai vécu, je rends »[4]. Mais qu'est-ce que témoigner ? Attester la réalité d'un évènement. Toutefois, l'auteur insiste à préciser un détail : « […] témoigner. Pas convertir » (*DJ*, p.208) Le but du texte n'est certainement pas persuasif. L'écrivain achemine et témoigne par son écriture.

Correspondances

Tout d'abord, soulignons que les deux récits de voyage commencent par une invitation à l'écriture, rédiger au sujet religieux. Dans une toute première fois, il s'agit de réaliser le scénario cinématographique sur la vie de l'ermite Charles de Foucault[5] au désert de Sahara ; ensuite, le but du déplacement à Jérusalem est celui d'apporter *peut-être*, à la fin de l'itinéraire un carnet de voyage[6]. Ces demandes sont doublées par le pressentiment d'un appel ardent : « Quelque part mon vrai visage m'attend. » (*NF*, p.41, p.42, p.45) ou « Une tension m'habite, forte, brûlante, irrésistible, sans que je détermine son but. » (*DJ*, p.11) Bien évidemment, ce n'est pas du tout étrange si l'on remarque que l'histoire est inaugurée par le doute, anticipant le futur croyant : « Supporterais-je une marche de deux semaines au Sahara ? » (*NF*, p.7). Par ailleurs, l'incertitude est présente dans plusieurs épisodes bibliques de la vie de Jésus Christ dans le Nouveau Testament, renforçant ainsi la foi. Dans *Le Défi de Jérusalem* l'interrogation : « Pourquoi partir ? » encadre le récit, de façon obsédante, d'abord comme question persuasive (*DJ*, p.7, p.9, p.10, pp.210-211), puis comme évidence absolue (*DJ*, p.210, p.211). En effet, ces hésitations avaient déjà la réponse dans *La Nuit de Feu* :

Partir, ce n'est pas chercher, c'est tout quitter, proches, voisins, habitudes, désirs, opinions, soi-même. Partir n'a pas d'autre but que de se livrer à l'inconnu, à l'imprévu, à l'infinité des possibles, voire même à l'impossible […] (*NF*, p.164)

Charles de Foucauld est une figure fondamentale qui relie les deux récits (*DJ*, p.62 et *NF*, p.165). Tant lors de la première expédition qu'au cadre du second voyage, le Saint représente le guide spirituel omniprésent du récit. À son exemple, Éric-Emmanuel Schmitt doit ôter lui aussi ses propres contraintes intellectuelles, réalistes et se laisser au gré de la force divine métamorphosée à travers le symbole du feu, tout comme Charles de Foucault s'adonne dans sa prière d'abandon :

Mon Père, je me remets entre Vos mains ; mon Père je me confie à Vous, mon Père, je m'abandonne à Vous ; mon Père, faites de moi ce qu'Il Vous plaira ; quoi que Vous fassiez de moi, je Vous remercie ; merci de tout, je suis prêt à tout : j'accepte tout : je Vous remercie de tout ; pourvu que Votre volonté se fasse en moi, mon Dieu, pourvu que Votre Volonté se fasse en toutes Vos créatures, en tous Vos enfants, en tous ceux que Votre Cœur aime, je ne désire rien d'autre mon Dieu ; je remets mon âme entre Vos mains ; je Vous la donne, mon Dieu, avec tout l'amour de mon cœur, parce que je Vous aime, et que ce m'est un besoin d'amour de me

[4] Entretien d'Éric-Emmanuel Schmitt [en ligne] : https://fr.aleteia.org/2023/04/24/eric-emmanuel-schmitt-marcher-en-terre-sainte-cest-continuer-decrire-levangile/ , consulté le 05 mai 2024.

[5] Charles de Foucault est un ancien officier de l'armée française, converti en moine catholique dans le désert algérien et canonisé par l'Église catholique le 15 mai 2022.

[6] L'écrivain souligne qu'il ne s'oblige pas à écrire pendant le voyage. En bref, *Le défi de Jérusalem* n'est pas une écriture sur commande.

donner, de me remettre en Vos mains sans mesure : je me remets entre Vos mains, avec une infinie confiance, car Vous êtes mon Père.

Sans aucun doute cette prière est significative pourvu qu'on aille l'intégrer dans les deux romans (*NF*, p.169 et *DJ*, p.62) et on la mentionne aussi dans le volume des entretiens d'Éric -Emmanuel Schmitt, dirigé par Catherine Lalanne, *Plus tard je serai un enfant* (2017), p.102. Par ailleurs, dans un premier temps, dans *La Nuit de Feu*, l'écrivain argumente qu'avant l'expérience mystique, l'intérêt pour cette prière était simplement de nature intellectuelle. Toutefois, à la fin du récit, le voyageur Éric-Emmanuel Schmitt décide de rendre hommage à Blaise Pascal par le choix de garder le papier contenant la prière d'abandon qu'il avait transcrite quelques mois auparavant dedans la poche de sa chemise (*NF*, p.170). Ensuite, *Le Défi de Jérusalem* reprend cette prière.

De même, un autre point déterminant est représenté par la contemplation du voyageur de la destination, depuis la petite fenêtre. Cela dénote la fragilité et l'humilité humaine devant la Création : « Je crois que j'ai aimé Tamanrasset à l'instant même où la ville m'apparut derrière le hublot. » (*NF*, p.7) et « L'œil collé au hublot, je me comporte en voyeur et surprends Tel-Aviv à sa toilette » (*DJ*, p.29). Le hublot a ici une double fonction, extérieure et intérieure, perceptible et discrète si l'on veut bien dire, celle de montrer le panorama de la ville depuis l'avion, donc l'espace close et dans la même mesure, la vocation de contribuer à la fascination de l'observateur par son ouverture vers l'espace externe. Le regard éloigné amplifie l'anticipation d'une rencontre inhabituelle, notamment si l'on corrobore avec la séquence de l'hygiène corporelle (*NF*, p.14 et DJ, p.43), indiquant la propreté spirituelle.

Remarquons aussi le motif du sommeil en tant qu'anticipation de l'éveil spirituel : « Je ne me réveille jamais entier ; des parts de moi restent englués dans le sommeil. […] à un moment, je découvre que je suis enfin redevenu moi. » (*NF*, p.15). Cela continue aussi dans le récit suivant : « À trois reprises durant la nuit, je me suis réveillé par terre. […] Pourtant, je peux l'affirmer, j'ai fort bien dormi. » (*DJ*, p.57)

De même, l'admiration pour le guide, qu'il s'agisse de la virilité d'Abayghur, le touareg de *La nuit de Feu* ou de la beauté de Guila, celle qui accompagne le groupe des pèlerins dans *Le Défi de Jérusalem* est frappante et subite parce qu'« il ne s'agissait pas d'un coup de foudre amoureux, ni d'un coup de foudre amical, mais d'un coup de foudre… comment dire… humain. » (*NF*, p.37). Toutefois, cela ne doit pas s'entendre en tant que passion amoureuse parce que « […] les coups de foudre existent aussi en amitié. » (*DJ*, p.71) :

J'éprouvai un coup de foudre immédiat… Abayghur était beau, élancé, magistralement vêtu de lin indigo, la tête ceinte d'un chèche blanc. Ses traits avaient été dessines avec précision et distinction par la main inspirée de la nature, profil d'aigle, lèvres nettes, iris perçants, l'ensemble grave sur une peau d'un brun calcine. Royal de port, il se tenait au centre de notre équipé, pas gêné de capter notre attention. (*NF*, p.37)

Nous pouvons remarquer l'usage répété de l'expression « coup de foudre », quatre fois dans *La Nuit de Feu* et bien plus faiblement, une seule fois dans *Le Défi de Jérusalem*. Toutefois, dans le deuxième récit, le portrait du guide semble être adouci :

Depuis l'avant-veille, je suis attiré par Guila, notre guide israélienne. Cette femme rayonne. Un marchand de pierres précieuses jalouserait ses iris gris-bleu […] Ses cheveux argentés, fournis, longs, rebelles, participent de cette profusion […] (*DJ*, p.70)

La structure des linéaments communs ne s'arrête pas ici, tout au contraire, cela se réunit autour de l'idée de l'œil (la croyante du groupe, Ségolène, est l'ophtalmologiste (*NF*, p.39) ; l'auteur insiste sur la différenciation des yeux et du regard de Guila (*DJ*, p.84)), ensuite nous retrouvons la présence du marché des bijoux (*NF*, p.18) ou « le magasin des souvenirs (*DJ*, p.105)). De même, un élément essentiel est constitué par le surgissement de la mémoire involontaire, évoquant un moment de l'enfance dans la compagne du père. L'évènement est important parce qu'il décrit la survenue de la conscientisation de l'existence « Je m'appelle

Éric-Emmanuel, je suis le fils de Paul Schmitt, et j'existe. » (*NF*, p.64, p.65). Cela s'enchaîne à deux autres épisodes connexes au cours de la narration de *La Nuit de feu*, lorsqu'il se présente au touareg sur son prénom Éric (*NF*, p.52). « À l'instant où j'ouvris les paupières, je repris conscience de tout, de moi, de lieu, de notre périple. » (*NF*, p.55) La phrase pourrait également se mettre en liaison avec le réveil et l'éveil spirituel. Revenant au souvenir, soulignons la manière dont celui-ci s'incorpore :

La voiture rouge…

Un souvenir remontait du passé.

La voiture rouge…

Le souvenir ne se pressait pas. Il venait de loin. Il gagnait peu à peu mon esprit, il s'y installait en douceur, il allait bientôt se livrer en tout entier. La voiture rouge… […] Je sentis très fort à ma gauche la présence irradiante de mon père. (*NF*, pp.63-64)

Dans *Le Défi de Jérusalem*, remarquons toujours la mémoire involontaire proustienne[7], mais cette fois attachée à l'image de la mère :

Pour je ne sais quelle raison, fondant du ciel brûlant, l'image de ma mère m'envahit, son sourire, ses paupières qui plissent de tendresse. […] Certes, j'ai conscience de l'artifice, je sais que je parle à une morte, que son visage se réduit à un souvenir, pourtant je persévère, elle est là, avec moi, et je refais la visite pour elle seule. (*DJ*, p.90 et p. 92)

On remarquera dans les passages suivants deux thématiques majeures de l'œuvre d'Éric-Emmanuel Schmitt : le temps et le corps. De ce fait, lors d'un entretien récent[8], l'auteur souligne son rapport à la temporalité, qu'il ne considère pas contraignant ; ainsi que la relation complexe qu'il entretienne avec son propre corps.

Ma conscience perd son train habituel, celui de la réflexion ou du calcul. Le temps ralentit. Je vole. Le ciel retient son haleine. Les étoiles ne bougent pas. D'où vient cette force qui m'a placé si haut et m'y maintient ? […] Une paix m'envahit. […] Un bonheur excessif. J'ai confiance. Mon cœur ne rompra pas. Le temps achève sa mue : il s'immobilise. Cessant de s'écouler, il devient riche, résonnant, intense, doté de milliards de couches. Le voilà épais, le temps…Nul besoin d'égrener des secondes, il est. Joie. Flamme. La force fonce. Je me laisse prendre. Elle me pénètre le corps, l'esprit. Me voici irradie ! J'épouse la lumière. (*NF*, pp.135-136)

Pareillement, ce deuxième passage présente une séquence similaire, contenant la reprise des termes clés :

Brusquement mon tour.

Je m'agenouille, me penche en avant et…

Et….

Et je suis saisi.

Je respire soudain l'odeur d'un corps. […]

Le temps se suspend. Quelque chose m'absorbe. Ou plutôt quelqu'un. […] Une nouvelle fois, je me tortille et je nie l'évidence. Au secours ! [….] Pour ce qui est du regard pose sur moi, je ne parviens pas à lutter. Il me fige, il m'irradie, il m'ausculte, il me transperce, rien de moi ne lui échappe et pourtant, dans le même temps, il m'enveloppe de bienveillance. Qu'arrive-t-il ? Plus je me débats contre le phénomène, plus celui-ci s'impose, annihilant toute résistance. […] Sitôt sur mes jambes, je vacille, tremble de tous mes membres, mon cœur s'affole, ma respiration se bloque. […] Peu à peu, les sanglots s'adoucissent. Et tout soudain, je bascule dans la joie. D'un coup. Dans la joie, corps et âme. La joie. (*DJ*, pp. 129-132)

[7] Le concept de la mémoire involontaire est largement exploité dans le chef d'œuvre de la littérature française du XXème siècle, *À la recherche du temps perdu*, où Marcel Proust la décrit en tant que émotion émergeante liée à des éléments sensoriels.

[8] Voir l'interview d'Eric-Emmanuel Schmitt par Régine Dubois dans le cadre du podcast « Petits papiers » https://auvio.rtbf.be/media/les-petits-papiers-interviews-d-artistes-les-petits-papiers-3225308 , consulté le 20 décembre 2024.

Conclusions

Ces deux romans se distinguent par leur portée à la fois spirituelle et artistique, s'adressant aussi bien aux croyants qu'aux créateurs en quête de sens. Leur structure, adoptant la forme du témoignage, confère à la narration une dimension introspective et engagée, où la transmission d'une expérience personnelle et universelle joue un rôle fondamental. L'un des axes majeurs qui relient ces œuvres réside dans la figure de Charles de Foucault, personnage central qui incarne un parcours de foi, de transformation et de renoncement. Ainsi, au-delà de leur dimension religieuse, ces romans s'imposent comme des réflexions littéraires et philosophiques sur la foi, l'engagement et la transmission. Ils témoignent de la volonté des auteurs d'explorer, à travers le prisme de la fiction, des enjeux existentiels qui résonnent aussi bien dans le domaine religieux que dans l'univers de la création artistique.

BIBLIOGRAPHY

1. Anzieu, Didier, *Le corps de l'œuvre. Essais psychanalytiques sur le travail créateur*, Gallimard, 1981.
2. Gusdorf, Georges, *Lignes de vie. Les Écritures du moi*, Paris, Odile Jacob, 1991.
3. Leloup, Jean-Yves, *Métanoïa. Une révolution silencieuse*, Albin Michel, 2020.
4. Schmitt, Éric-Emmanuel ; Lalanne Catherine, *Plus tard je serai un enfant*, Bayard, 2017.
5. Schmitt, Éric-Emmanuel, *La Nuit de feu*, Albin Michel, 2015.
6. Schmitt, Éric-Emmanuel, *Le Défi de Jérusalem*, Albin Michel, 2023.
7. Entretien d'Éric-Emmanuel Schmitt [en ligne] : https://fr.aleteia.org/2023/04/24/eric-emmanuel-schmitt-marcher-en-terre-sainte-cest-continuer-decrire-levangile/ , consulté le 05 mai 2024.
8. Interview d'Éric-Emmanuel Schmitt par Régine Dubois dans le cadre du podcast « Petits papiers » [en ligne] : https://auvio.rtbf.be/media/les-petits-papiers-interviews-d-artistes-les-petits-papiers-3225308 , consulté le 20 décembre 2024.

THE AESTHETICS OF SURPRISE IN THE NOVEL SUITE FRANÇAISE BY IRÈNE NÉMIROVSKY

Adela Sava (Codreş)
PhD, University of Craiova

Abstract: Encryption manifests itself in narration through "pitfalls" which slow down or stop the narrative. As the fictional author is the source of the story, the encrypted work gives him the possibility of coexisting with trauma. We are going to mention some historical details which, in our opinion, can explain such a novel, mixture between the autobiographical and the historical. The details of places and events provide identifiable chronological markers in an expressly dated time and draw the time of fiction into the space of the gravitation of historical time.

Keywords: encryption, space, time, history, fiction.

Éliane Tonnet-Lacroix remarque que l'un des canons majeurs de l'esthétique moderne est celui de la surprise .(Tonnet-Lacroix 1991:262) Le rapprochement des objets éloignes fait que les images surgissent et pourquoi pas des idées n'en surgiraient-elles pas aussi ? Irène Némirovsky s'approprie cette esthétique en intégrant des visions concrètes dans un vaste ensemble symbolique. Nous partons de l'hypothèse que le roman d'Irène Némirovsky est un roman partiellement crypté. Pourquoi ? Parce que dans les « notes manuscrites d'Irène Némirovsky sur l'état de la France et son projet *Suite française* » (Némirovsky 2004:393) elle avait écrit qu`elle désirait intéresser les gens en 1952 ou 2052. (ibidem) En fait, dit Maria Torok, l'œuvre signifie la présence de cryptages (1989: 14) et la lecture est « le dépistage du chiffrement et la tentative d'explication de sa raison d'être ». (ibidem), Mais pourquoi a-t-elle écrit une œuvre cryptée qu'elle espérerait qu'on la lise au moins 10 ans plus tard ? Peut-être parce que l'éloignement temporel permet qu'on juge avec objectivité les événements historiques et qu'on la comprenne, elle, Irène Némirovsky.

Le roman historique, dit Georges Lukacs est en rapport « bidimensionnel » (Lukacs 2000: 2) avec l'Histoire: elle le « conditionne » et elle est « son infrastructure » (ibidem) tandis qu'il la « reflète » et « l'exprime ». (Lukacs 2000: 2), Mais le roman historique dépend aussi de la relation de l'auteur à son époque et à la société où il vit. (idem : 4) L'Histoire contemporaine, dans sa démarche de revisiter l'Histoire passée, fait appel aux textes factuels, mais aussi aux textes fictionnels. (Bernard 2008: 17) Cet « effort d'anamnèse » est déclenché par une tragédie : celle du 11 septembre. (ibidem) Une date qui déclenchera tout un travail de compréhension des tragédies de l'Histoire dans l'espoir qu'elles ne se répètent pas. Comme le roman historique « c'est un roman qui tente de reconstituer et d'expliquer une période de l'Histoire » (Tassel et Deruelle 2008 :7) il peut y contribuer. C'est surtout le cas des « romans-témoignage » comme celui d'Irène Némirovsky, *Suite française*. Même si dans la deuxième partie, *Dolce*, le roman historique « se dégrade » en roman « historié » (Bernard 2008: 23), son action a pour cadre une période de l'Histore. Nous allons faire tout d`abord une lecture « historique ». (idem : 16) Le roman permet aussi une lecture sociologique et un léger glissement vers une « lecture mythique » de la temporalité. (ibidem)

Notre but est, dans cet article, d'exposer les constatations que nous avons eu sur le monde de la fiction dans une relation de contrepoint avec le monde historique. L'expérience fictive du temps mêle des personnages historiques, des événements datés ou datables ainsi que des sites géographiques connus, aux personnages, aux événements et aux lieux inventés. Entre les deux modes narratifs, il y a aussi une discordance quant à la portée référentielle et à la

prétention à la vérité. L'histoire se rapporte aux événements réellement arrivés et ses recherches s'arrêtent au document comme chose donnée.

1. Des dates et des nombres qui transpercent l'Histoire

Dans le premier chapitre du roman *Suite Française* nous identifions une date : « la veille, le lundi 3 juin, pour la première fois depuis le commencement de cette guerre, des bombes étaient tombées à Paris. » (Némirovsky 2004: 27) Pourtant les parisiens avaient l'impression que la guerre était loin. L'inquiétude s'accroît parce que deux fois on répète le syntagme « le premier » : « le premier souffle de la sirène » et « pour la première fois ». (ibidem) Le chiffre trois se répète aussi pour attirer l'attention : « Au fond des caves, on entendait enfin un appel très lointain, amorti par la distance, sorte de fanfare à trois tons. » (idem : 29). Dès le début du roman, le nombre 1 couplé au nombre 3 dans deux paragraphes successifs interpelle le lecteur. De leur composition résulte le 13 qui dans la religion chrétienne est un nombre porteur de malheur, associé aux souffrances de Jésus. Douze apôtres et avec Jésus 13, assistent à la Cène (c'était peut- être aussi la dernière nuit de la Seine aussi, cela veut dire de Paris ou de la France). En sachant qu'il sera trahi par l'un d'entre eux et qu'il sera crucifié, Jésus leur laisse une sorte de testament en leur disant de s'aimer comme il les a aimés. Une autre allusion à la Passion du Christ on la retrouve dans le chapitre suivant, à la page 31 où le plan du récit et celui du discours se mélangent et trahissent le point de vue du narrateur. L'ironie d'Irène qui attribue à une représentante de la bourgeoisie française qui se débrouillera assez bien, même pendant la guerre, des paroles qui font allusion à la crucifixion de Jésus est évidente: « La situation de son mari la flattait (elle-même eût préféré une vie plus casanière, mais à l'exemple de notre Doux Seigneur, chacun ici-bas doit porter sa croix ! » (Némirovsky 2004:31)

Le nom de 13 est associé à la mort par Hortense, ancienne domestique dont le mari qui avait fait la Première Guerre devait participer à une deuxième guerre: «quand maman est morte, je n'avais pas treize ans ». (idem :97) 13 devient ainsi symbole de malchance pour toute une génération.

Trahie se sentait aussi Irène par la France qu'elle a tellement aimée, ce que nous pouvons constater en lisant son journal: « Mon Dieu ! que me fait ce pays? Puisqu'il me rejette, considérons le perdre son honneur et sa vie. Et les autres, que me sont-ils? Les Empires meurent. Rien n'a d'importance. Si on le regarde du point de vue mystique ou du point de vue personnel, c'est tout un. » (Némirovsky 2004: 395) Le mot « honneur » fait écho au discours prophétique de Winston Churchill, le Premier ministre du Royaume-Uni durant la Seconde Guerre mondiale, discours prononcé le 21 novembre 1938, au Parlement britannique: « Vous aviez le choix entre la guerre et le déshonneur, et vous aurez la guerre. Ce moment restera à jamais gravé dans vos cœurs. » (https://fr.wikipedia.org/wiki/1938) Il n'est pas donc par hasard que Némirovsky choisit le vers de John Keats « A thing of beuty is à joy forever » qu'elle modifie en « A thing of beauty is a guilt for ever » ni le fait qu'elle l'écrit en italique et en anglais. Nous rappelons que le discours de Churchill a été tenu en 1938, l'année de la crise des Sudètes et des Accords de Munich qui ont permis à Hitler d'annexer les régions appartenant à la Tchécoslovaquie, les signataires en étant la France, l'Allemagne, l'Italie et le Royaume-Uni. C'est aussi l'année de l'annexion de l'Autriche par l'Allemagne.

2. Les nombres 1 et 3 dans l'Histoire et dans le roman Suite française

Un signal d'alarme était donné aussi dans l'Histoire le 1er septembre 1939 lorsque l'Allemagne envahissait la Pologne. Le 3 septembre 1939, le gouvernement français avait déclaré la guerre à l'Allemagne. Après l'annexion de l'Autriche et des Sudètes suit le démembrement de la Tchécoslovaquie en mars 1939. Trois événements inquiétants auraient dû donc « réveiller la France. » Même si elle a déclaré la guerre, les troupes françaises n'ont pas quitté le territoire national. La Pologne a été écrasée en 3 semaines par les troupes du IIIe Reich.

(Bernstein et Milza, t.II 2009: 294) C'est vrai que la population française, traumatisée par le souvenir de 1914 refusait une nouvelle guerre. Pour ne pas revivre les sanglantes offensives de 1914, les plans français envisageaient une stratégie défensive, symbolisée par « le sommeil » Jusqu'au 3 juin « les dormeurs rêvaient de la mer qui pousse devant elle, devant la tempête qui secoue la forêt en mars. » (Némirovsky 2004:27)

La narratrice précise que « la veille, le lundi 3 juin, pour la première fois depuis le commencement de cette guerre, des bombes étaient tombées à Paris» (idem :28) On déduit alors que l'action du roman débute le 4 juin, quand les Français perdent la « bataille de France » La répétition du nombre trois renvoie à notre avis aux trois pays qui ont été envahis après la Pologne et avant que la France soit elle aussi vaincue: Les Pays-Bas, la Belgique et le Luxembourg: « on voyait descendre une, deux, trois petites flammes ». (ibidem) Comme nous avons déjà vu, presque tous les nombres dans le roman ont une certaine signification symbolique ou renvoient vers des dates historiques. Sur la page suivante un autre nombre, le six est lié à une attitude défensive des Français :« les habitants du sixième fuyaient ces hautes altitudes » (Némirovsky 2004:28). En tenant compte de l'ordre chronologique des faits historiques suivi par celui du roman, après la « bataille de France» (la bataille de Dunkerque et la défaite des troupes anglo-françaises en Flandre) suit le 5 juin l'offensive allemande sur la Somme. Les Allemands atteignent la Seine à Rouen le 9 juin.

Vu le fait que l'écrivaine utilise le mot *dormeur* au pluriel, nous devons penser à un autre pays, à l'exception de la France : celui qui était entouré par la mer, dont les vagues l'empêchaient d'entendre l'alerte : le Royaume-Uni. La Grande-Bretagne a déclaré aussi la guerre à l'Allemagne en même temps que la France : le 3 septembre 1939. C'était le premier allié de la Pologne auquel, celle-là s'était adressée après le bombardement du 1er septembre. Et cela parce qu'en août 1939, le 25, le royaume avait signé le traité anglo-polonais d'assistance mutuelle. (Kaspi 1995: 33) Il est important de revoir un autre événement suggéré par le mois de mars : le 21 mars Hitler avait réclamé à la Pologne de lui céder Dantzig, demande qu'elle avait rejetée.

Ensuite, elle avait demandé l'aide de la Grande-Bretagne. (idem :32) Le mois de mars apparaît comme nous l'avons déjà remarqué sur la première page, mais seulement après la répétition des dates historiques nous sommes tentés de lui attacher une signification historique qui met en relief les symboles qui l'entourent: « de la tempête qui secoue la forêt en mars ». On associe l'Allemagne à la « tempête » et « forêt » à la Pologne. Toujours en mars, mais le 12, en 1938 les troupes allemandes avaient envahi l'Autriche, le pays natal de Hitler. En tenant compte du titre du roman, *Suite française,* qui rappelle l'œuvre de Beethoven et vu la vitesse avec laquelle les faits se déroulent dans la première partie du roman, *Tempête en juin,* il est possible qu'Irène ait pensé à la composition de Beethoven, *Tempête.* Mais nous en parlerons dans un autre chapitre.

Nous voulons attirer l'attention sur une autre image, celle de la Seine comparée à « une rivière de lait » et qui guidait les avions ennemis. L'image fait allusion au pays où coulent le lait et le miel de l'Exode biblique des Juifs. C'est vrai que pour une Allemagne affamée, la France pourrait être la « terre promise » que les Allemands n'ont jamais oublié à cause de l'humiliation soufferte dans la Première Guerre mondiale.

L'image du soleil qui « montait tout rouge encore dans un firmament sans nuage » (Némirovsky 2004:29) rappelle le symbole de la roue solaire sur fond bleu, le symbole de la foi allemande. Si la roue des Allemands était jaune, dans le roman de Némirovsky elle emprunte la couleur du sang, symbole de la guerre qui avance sur l'Europe.[1] Cela dénonce l'intention de Hitler de dénaturer les symboles anciens pour les exploiter dans d'autres buts. La roue solaire avait été empruntée à l'hindouisme par Hover qui avait été missionnaire

[1] Le rouge apparaît dans *Mein Kampf* comme la couleur choisie par Hitler pour ses affiches.(Hitler 1994, vol. II: 99)

protestant en Inde. Odin devient l'incarnation de la « force allemande », le parti nazi s'appropriant le symbole du soleil pour se présenter comme « le vrai héritier des anciennes traditions et valeurs germaniques ». (Harvill-Burton 2006: 28) C'est aussi le cas d'une double rune, Sig qui était le symbole de l'organisation SS, symbole employé « pour donner à l'idéologie nazie une aura de l'antiquité germanique. » (idem: 51) En suivant l'allusion à l'idéologie nazie, nous croyons que tout le paragraphe peut être interprété de cette manière en nous guidant d'après les couleurs. Les « oiseaux noirs » (Némirovsky 2004:29) sont le symbole du corps des chemises noires (les SS) qui renvoient toujours vers l'Allemagne nazie qui menaçait les pigeons (symboles de la paix, les hirondelles (symboles du bonheur) et les moineaux (symboles de la joie).

3. « 30 » - un chiffre profondémnent inscrit dans l'Histoire

Un autre nombre qui revient d'une manière obsessive dans le récit est le numéro 30 : les années 30 sont les années où Hitler a conquis le pouvoir ; le 30 janvier 1933, il devient chancelier du Reich.

En parlant de madame Péricand, la narratrice dit qu'elle « répétait les paroles qui formaient le rituel de chacun de ses dîners depuis trente ans. » (Némirovsky 2004:35) Il est à mentionner que madame Péricand avait 47 ans. Donc depuis l'âge de 17 ans elle remplissait ce rituel-là. Il est possible qu'Irène Némirovsky veuille rappeler 1917, l'année de la Révolution russe qui l'a obligé elle et sa famille de quitter son pays, ou peut-être qu'elle désire renvoyer à la Première Guerre mondiale.

Comme nous avons précisé déjà, le numéro 30 se répète dans tout le roman. Trente garçons sont confiés au prêtre Péricand pour être conduits dans des lieux sûrs, mais on sait que Juda a trahi Jésus pour trente pièces d'argent ce qui est un signal d'alarme pour le lecteur qui voit le nombre se répéter dans la même phrase. « Trente voix perçantes, indifférentes, récitèrent Notre Père, trente maigres visages entouraient le prêtre. » (Némirovsky 2004 :49) Les enfants avaient « de quatorze à dix-huit ans » (idem :85), allusion à la Première Guerre mondiale. Le souvenir de cette première guerre revient d'une manière obsessive dans le roman, par des allusions ou par une référence explicite : Hubert s'exprime ainsi en parlant de l'expérience de la retraite de l'armée française devant les Allemands, en juin 1940: « mieux que de croupir dans les tranchées comme en 14. » (Némirovsky 2004:103)

Les années trente reviennent toujours, en rappelant aussi la grave crise économique traversée par l'Europe, crise qui a contribué à l`avènement du nazisme en Allemagne. Ce souvenir est redoublé maintes fois, soit d'une manière indirecte comme nous venons d'exemplifier, soit directement par les anciens combattants qui s'en souviennent. C'est comme si la Première Guerre mondiale était l'une des causes de la Deuxième Guerre mondiale. En plus, c'est même la mémoire de la guerre franco-prussienne de 1870 et la défaite de la France à Sedan qui entretient, elle aussi, le cycle des ressentiments entre les deux pays, la France et l'Allemagne. C'est comme si une guerre nourrit une autre.

Nous revenons à quelques informations historiques pour pouvoir comprendre les nombreux emplois que Némirovsky fait des dates exactes et des nombres. En 1871, à la fin de la guerre franco-prussienne, l'Empire allemand a été créé. Pour la première fois, les États allemands s`étaient réunis. 74 ans plus tard, à la fin de la Deuxième Guerre mondiale, le troisième Reich de Hitler, par sa défaite, ouvrait le processus de la séparation de l'Allemagne, situation qui durerait plus de 40 ans. (Neagoe 1974: 5) Le nombre 30 rappelle aussi la guerre de 30 ans. Richelieu voulait annihiler le désir de la Cour de Vienne de constituer un grand État militaire à l'Est du Rhin. (ibidem) Cette fois-là, c'était la France qui envahissait la Prusse.

En revenant au roman, nous observons que même les noms propres contiennent des nombres. L'œuvre philanthropique de M. Péricand, celle des Petits Repentis du XVI, (Némirovsky 2004:35) renvoie à un siècle où la lutte de classe se déroulait sous le masque

religieux. Le meurtre commis par les orphelins contre le prêtre, que nous allons détailler en est l'exemple. Au XXe siècle la carte et le globe terrestre associés au naïf Hubert animé par des rêves d'héroïsme napoléonien, dénoncent la raison principale de la guerre : le partage des territoires entre les grandes puissances de l'Europe.

Si nous revenons aux nombreux nombres qui apparaissent dans le roman, il y en a un autre qui nous attire l'attention. On est en 1940 et Michaud, le comptable « occupait une place de comptable depuis quinze ans ». (idem :51) Cela veut dire qu'il était engagé depuis 1925, l'année quand Hitler sortait de la prison.

Le 10 juin, précise la narratrice, (idem :52) les Michaud apprennent qu'ils devaient quitter Paris pour rejoindre une autre succursale de la banque, à Tours. Ce n'est pas par hasard qu'elle choisit cette date. Indirectement elle indique que c'était aussi le jour où le gouvernement français se repliait à Tours et aussi le jour où l'Italie déclarait la guerre à la France. L'organisation du départ, sous la commande de M. Corbin, le directeur de la banque, rappelle celle du corps diplomatique français qui a suivi le Parlement et le gouvernement dans son repli, l'exode des pouvoirs publics entraînant aussi celui des civils vers le sud. En 1914 les populations de Belgique et du nord de la France ont fui aussi l'invasion. Le phénomène se répète en 1940 ; l'exode se produit dans la panique des raids de l'aviation allemande, puis italienne après le 10 juin 1940. Dans ses messages de juin 1940, le maréchal Pétain fait retomber la responsabilité de la défaite sur « l'esprit de jouissance » (Bernstein et Milza 2009: 303) de la société française. En écho lui répond le directeur de l'Institution des Petits Repentis, dans le roman de Némirovsky : « Le temps est passé, dit le directeur, des petites commodités, des douceurs de la vie. » (Némirovsky 2004:47)

La nuit du 11 au 12 surprend les Corte, personnages du roman, à Orléans, ville décrite par Némirovsky lors du bombardement. Ce sont toujours des dates ayant une grande signification historique: c'était la nuit avant la déclaration de la ville de Paris, « ville ouverte ». (Kaspi 1995: 90) Les troupes allemandes déferlent vers la Seine et occupent Paris, le 14 juin. Bien que l'armée française lutte héroïquement, elle ne réussit pas à se regrouper et fuit en désordre.

En décrivant l'exode des civils dans son roman, Némirovsky décrit en réalité celui du gouvernement français : « Les Corte avaient quitté Orléans et ils poursuivaient leur route vers Bordeaux » (ibidem).

Nous voulons reprendre les mots de Georges Pernot pour souligner la ressemblance entre les descriptions faites par les journalistes de l'époque et celles d'Irène Némirovsky : « Partout d'interminables files de voitures bondées de voyageurs, de malles, de matelas, etc., et emportant les réfugiés vers des régions qu'ils croient à l'abri de l'invasion. Cette fuite éperdue devant l'envahisseur a quelque chose de vraiment poignant. » (ibidem: 90).

Par l'intermédiaire du délire de Jean- Marie, le fils des Michaud, la narratrice ramène à la surface, de nouveau, les souvenirs des conflits entre la France et l'Allemagne. La défaite de Sedan qui se répète en 1940 : « Quelqu'un m'avait-il pas parlé de Sedan ? C'était en 1870 dans le haut de la page, dans un livre d'Histoire à la couverture de toile rousse qu'il voyait encore. C'était …Il scandait doucement les mots : « Sedan, la défaite de Sedan…la désastreuse bataille de Sedan décida du sort de la guerre ».(Némirovsky 2004:158)

Quand il se réveillait, l'image réconfortante d'un calendrier qu'il voyait sur le mur, renvoyant à la première guerre glorieuse pour les Français, le rassurait : « un soldat français, rose et potelé, enlaçant deux jeunes Alsaciennes, souvenir de l'autre guerre. C'était étrange de voir à quel point les souvenirs de l'autre guerre étaient vivants ici. À la place d'honneur, quatre portraits d'hommes en uniforme, un petit nœud tricolore et une petite cocarde de crêpe attachés dans un coin, une collection de L'Illustration de 1914 à 1918, relié de noir et vert, à côté de lui pour occuper les heures de sa convalescence. » (Némirovsky 2004 :156)

Les toponymes rappelant les victoires de la Première Guerre et qui sont entrées dans la mémoire collective[2] partagent le même chapitre avec celle qui va y entrer comme le souvenir des défaites.[3] C'est le chapitre 24 dédié au jeune Jean-Marie qui avait 25 ans (né d'une permission en 1915) personnage par lequel la narratrice fait l'éloge des jeunes soldats qui se seraient sacrifiés pour leur pays. Dans un autre chapitre, 28, c'est la conduite du comte Fourières, représentant des financiers d'origine noble qui est ironisé par la narratrice. Son âge permet à la narratrice de faire une parallèle entre les deux guerres, se qui correspond à son intention de justifier la défaite: « En 14 il se serait fait tuer pour ne pas survivre au désastre. En 40, il préféra vivre. » (idem :198) L'auteur insiste sur cet aspect pour mettre en évidence l'attitude envers la guerre des diverses classes sociales, au fil du temps. « Le compte de Furières avait fait une belle guerre, comme on disait après l'armistice de 1919: il s'était exposé héroïquement pendant quelques mois, puis il avait épousé une jeune fille très riche. » (idem:197) Quand la Seconde Guerre éclata, le même comte prononce les mots suivants: « Faut y aller, on y va. Mais s'ils croient que ça va être comme en 14, ils se trompent […] s'ils s'imaginent qu'on va faire *ça* de plus […] *ça* de plus que ce qui est strictement nécessaire, ils se fourrent le doigt dans l'œil […] »(idem :198)

Nous avons voulu démontrer dans cet article qu'il y a une grande différence entre l'emploi de la datation dans les textes historiques et celle de fiction : tandis que les premiers se proposent de fixer un événement vérifiable du passé, les deuxièmes les chargent de significations. Dans les premiers les événements historiques sont mentionnés tandis que dans les deuxièmes ils sont dénotés. (Ricœur 1985: 233) Les dates précises et les repères chronologiques contribuent de même à la représentation du temps. Mais leur répétition a ouvert dans le passé des potentialités inaperçues (idem :139) accrochées au ponctuel. (idem :54) Chaque date a derrière elle « tout un spectre de dates harmoniques ». Dans tout le roman, l'ombre portée de 1870 s'étend jusqu'en 1940. Ce qui reste et ce que nous savons réellement d'une guerre, ce sont les dates et les lieux, c'est-à-dire ce que le discours historique en garde.

[2] « Verdun, Charleroi, la Marne…» « Quand j'ai fait de l'occupation à Mulhouse... »(Némirovsky 2004:156)
[3] « la bataille de Rethel, la retraite, la bataille de la Somme, la retraite encore […]»(Némirovsky 2004:157)

BIBLIOGRAPHY

1. BERNARD,Yon, « Les hommes de bonne volonté et l`Allemagne » in MICHAUD, S. (éds), *L`impossible semblable*, Paris, Sedes, 1991 pp.139-153
2. BERSTEIN, Serge, MILZA, Pierre, *Histoire de la France au XX e siècle*, t.II 1930-1958, Ed. Perrin, Coll. Tempus,2009
3. BUDOR, Dominique, GEERTS, Walter, « Les enjeux d'un concept », in BUDOR, D., GEERTS, W., (éds), *Le texte hybride*, Paris, Presses Sorbonne la Nouvelle, 2004, pp.7-25
4. CONDEI, Cecilia, *Composants pragmatiques et textuels du discours (non)littéraire*, Craiova Universitaria, 2013
5. CURATALO, Bruno,RENARD,Paul, *Mémoires du roman, La revie littéraire des romanciers oubliés*, Presses Universitaires de Franche-Comté, 2009
6. KASPI , André, *La deuxième guerre mondiale*, Bruxelles, Ed. Complexe, 1995
7. HARVILL-BURTON, Kathleen, *Le Nazisme comme religion : quatre théologiens déchiffrent le code religieux nazi (1932-1945)*, Les Presses de l`Université Laval, 2006
8. LUKACS, Georges, *Le roman historique*, Paris, Payot et Rivages, 2000
9. MAINGUENEAU,Dominique, *Le Contexte de l`œuvre littéraire .Énonciation, écrivain, société* http://dominique.maingueneau.pagesperso-orange.fr/pdf/Le-contexte-de-l%27OL-1993.pdf
10. NÉMIROVSKY, Irène, *Suite française*, Paris, Denoël, 2004
11. NEAGOE, Manole, *Mari bătălii din istoria lumii*, Ed. Scrisul românesc, Craiova, 1974
12. RICŒUR, Paul, *Temps et récit* I, Paris, Seuil, 1983
13. RICŒUR, Paul, *Temps et récit* III,Paris, Seuil, 1985
14. TASSEL, Alain, DERUELLE, Aude, *Problèmes du roman historique*, Paris, L`Harmattan, 2008
15. TOROK, Maria, *Le cryptage et la vie des œuvres*, Paris, Ed. Aubier, 1989
16. https://fr.wikipedia.org/wiki/1938

THE APPLAUSE DRAWER - A MIRROR OF A WORLD ON THE BACK

Maria-Andreea Raşoveanu (Pădurean)
PhD Candidate, National University of Science and Technology, „Politehnica" Bucharest, University Center of Piteşti

*Abstract: Written in the last years of communism, without hope of being published, the novel **The Applause drawer** by Ana Blandiana reveals in a polyphonic writing an existential universe in which control and terror dominate. The aim of the article is to emphasize both the unique epic construction, as in a palimpsest, and the symbolic implications of the text. The epic discourse constructed from different authorial perspectives offers both notes of grotesque reportage that provide the image of real, lived communism, and notes of denunciation specific to that period.*

Key-words: literature of drawer, post-war literature, metanovel, postmodern narrative techniques, totalitarianism

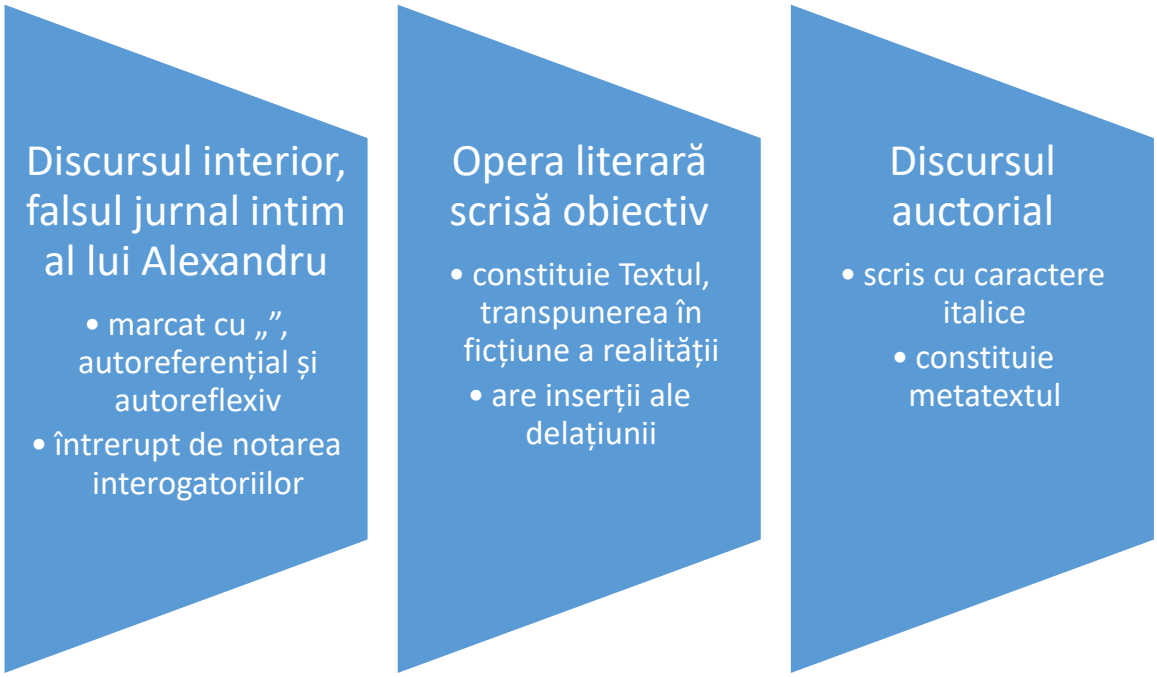
O adevărată operă de sertar scrisă în cea mai mare parte între 1983 și 1989 și finalizată în 1991 (ultimul capitol) este romanul *Sertarul cu aplauze* de Ana Blandiana. În mod paradoxal, autoarea mărturisește că niciodată nu a scris mai pasionat și cu mai multă furie creatoare decât în perioada ei de interdicție de publicare, cea dinaintea Revoluției din decembrie, perioadă în care a scris doar pentru sertar. Total eliberată interior, știind că ceea ce scrie nu va vedea lumina tiparului, Ana Blandiana a atins atunci, se pare, o stare de disponibilitate inedită. Oricum, cenzura nu se mai amesteca în pagini destinate, după toate probabilitățile, postumității. Ea declară în dialogul cu Serenela Ghițeanu[1]: „Am scris în ultimul lustru de comunism două cărți, *Sertarul cu aplauze* și poemele care aveau să formeze în 1990 volumul *Arhitectura valurilor*. Poemele veneau pe lume (adică în capul meu) când voiau și reprezentau de cele mai multe ori o descărcare nervoasă, o formă de răzbunare, un descântec împotriva răului, un mijloc de magie albă sau un blestem, dar romanul reprezenta un adevărat plan și o arhitectură a rezistenței mele psihice și chiar fizice. Scriam zilnic, stăteam la masa de scris ore întregi cu sentimentul că, descriind realitatea, îi dau un sens și un rost."

Romanul are o structură aparte, apropiindu-se de tehnicile narative postmoderne prin pluriperspectivism și glisarea narațiunii dintr-un plan epic în altul devenind un construct romanesc polifonic, „roman în roman, roman despre roman, roman textualist, metatextual, inter și intratextual, care se construiește pe măsură ce se scrie, care-și exhibă, problematizează și explică structurile, instanțele, finalitățile"[2]. Se poate revendica și din zona modernismului târziu prin relativizarea viziunii epice, prin tehnici ale fluxului conștiinței, prin prezența personajului intelectual (un antierou prin excelență, supus formelor tranzitorii ale lumii si devenit prin aceasta un cumul de reacții, consemnate narativ) și a discutiilor de idei.

Compozițional, se decelează trei fluxuri epice: primul dintre ele este discursul interior al personajului central, Alexandru Șerban, scris la persoana întai, extrem de subiectivizat, cel de-al doilea este discursul „exterior", auctorial, obiectivat și elaborat la persoana a treia si la timpul imperfect, reprezentând „cel mai literar" (dupa cum declară însăși autoarea) dintre cele trei fluxuri, constituind o operă literară despre locul și destinul intelectualui lucid în societatea contemporană (lui i se adaugă, din când în când, ca accesorii la firul roșu al subiectului, fragmente de discurs delator) și, în sfârșit, a treia falie textuală e reprezentată prin confesiunea,

[1] Serenela Ghițeanu- *Cartea cu delfini*, *Convorbiri cu Ana Blandiana*, Editura Humanitas, București, 2021
[2] Raluca Dună- *Sertarul cu aplauze*- în *Luceafărul*, nr. 5, februarie 2003, luceafarul.net/revista/numarul-5/index.html

redactată din nou la persoana întai, a unui narator-autor ce umple cu realitate nedisimulata si antificțională lumea romanului. Cele trei planuri se dezvăluie ca bucăți ale unui palimpsest și sunt diferențiate la nivel grafic: planul lui A. Șerban este scris între ghilimele, al doilea, cel obiectiv este nemarcat, intruziunea delatoare- discuția cu anchetatorii- e pusă între paranteze, iar planul auctorial este scris cu caractere italice. Referindu-se la construcția poliedrică a romanului, Iulian Boldea remarcă faptul că astfel se realizează o imixtiune a realului cu ficționalul și a textului cu metatextul: „În acest fel, textul şi metatextul se împletesc şi se definesc reciproc, limpezindu-şi sensurile, intenţiile, finalităţile şi conformaţi. Notaţia directă, tuşa descriptivă, prin care lumea este asumată, la nivelul expresivităţii mimetice, alternează cu inserţii autoreflexive, de liminară luciditate, prin care se produce delimitarea autorului de personaj".[3]


Discursul interior, falsul jurnal intim al lui Alexandru
• marcat cu „”, autoreferențial și autoreflexiv
• întrerupt de notarea interogatoriilor
Opera literară scrisă obiectiv
• constituie Textul, transpunerea în ficțiune a realității
• are inserții ale delațiunii
Discursul auctorial
• scris cu caractere italice
• constituie metatextul

Incipitul ex-abrupto surprinde o adunare amicală a cinci prieteni (chirurgul renumit Mircea Dan, alături de două cupluri: Mihai și Maria, Florin și Valeria) în modesta garsonieră a scriitorului Alexandru Șerban întreruptă de intruziunea oamenilor Securității. Aceștia instituie un regim al terorii și al arbitrarului asupra grupului de intelectuali, smulși brutal dintr-o serie de discuții purtate tocmai asupra conceptelor de libertate, etică istorică si dialectică a culturii. Imixtiunile vulgarului izvorât atât din limbajul necizelat, cât și din comportamentul grobian al celor trei acentuează discrepanța dintre intelectualii inadaptați și sistemul opresiv care sancționează orice abatere de la linia de partid având grijă să le reamintească „supușilor" că sunt în permanență supravegheați de un orwellian big brother și că oricine este susceptibil de pedeapsă. Fără a adopta un ton acuzator, în narațiune sunt precizate diferite tehnici de urmărire (ascultarea telefonului, plasarea unor microfoane în locuință) și de intimidare (invadarea spațiului personal, sistarea tonului telefonului, interogatorii în miezul nopții) care au ca scop instituirea unei stări de insercuritate personală care se intensifică până la teroare. Alexandru Șerban, conștiință lucidă și analitică, observă metamorfozele prietenilor săi în contact cu securiștii și faptul că, în loc să se revolte sau să se opună, aceștia dau dovezi de lașitate: „Ceea ce mă impresionă însă mai mult decât insolenţa negriciosului au fost semnele discrete şi nemulţumite pe care şi Mihai şi doctorul încercară să mi le facă pe la spatele lui, semne din

[3] Iulian Boldea- Densitatea simbolică a epicului, revista Vatra 5/2023 Iulian Boldea – Densitatea simbolică a epicului |

care nu puteam să deduc – cu stupoare – decât că am făcut o greşeală, că nu trebuia să-i contrariez. Ceea ce mi se părea cu desăvârşire absurd. Singura explicaţie logică putea fi aceea că ei ştiau ceva ce eu nu reuşeam încă să înţeleg. Am făcut un pas înainte, încercând să-i întreb din priviri, dar – ca şi când apropierea aceea i-ar fi ameninţat, sau, poate, interpretându-mi gestul ca pe o nouă iniţiativă de protest – cu excepţia Valeriei, care privea în gol, cu o expresie de mare suferinţă asumată, ca şi cum ar fi ştiut ceea ce nu putea fi împiedicat să urmeze – toţi ceilalţi, chiar şi Florin, atât de blând de obicei, chiar şi Maria, atât de nesupusă, şi Mihai, şi doctorul, îmi făcură semne disperate şi energice, fără echivoc, să mă potolesc, să stau cuminte, să nu complic lucrurile"[4] Dacă unii dintre eroi mai păstrează – în contact cu brutalitatea absurdă a torţionarilor – firave reminiscenţe de demnitate încercând să se izoleze, să-şi conserve sau să-şi recupereze intimitatea (Valeria, delicata soție a lui Florin care va fi ulterior interogată separat de securiști), alţii decad, ca susţinători servili sau îşi pierd instinctul de conservare (Maria).

Capitolul al treilea aparține celui de-al doilea plan narativ, cel obiectiv, ce urmărește destinul unor personaje aflate la Plai, pe malul Dunării, într-un bordei, o casă de paiantă. Scriitorul Alexandru Șerban (devenit acum personaj al unei nuvele) se retrage pentru a scrie în liniște și este în compania profesorului Tudor Țărnea care, alături de studenții săi, face săpături arheologice spre a descoperi o străveche cetate pe malul Dunării. Este planul dedicat total ficțiunii care recompune un univers rural în care inadaptații caută un refugiu, dar ajung să descopere că infestarea morală este endemică și că salvarea dorită pare utopică.

Următorul capitol ce se încadrează în planul al treilea este cel în care transparea realiteatea: autoarea, doamna Anișoara- Ana Blandiana și soțul său, domnul Romică- Romulus Rusan, aflați la casa lor de vacanță de la Comana primesc vizita a doi prieteni. Se deduce că al doilea plan al textului (capitolul 3) aparține unei nuvele scrise de Ana Blandiana, iar Tudor și Turica sunt identitățile ficționale ale prietenilor autoarei, A și P, care veniseră în vizită: „Astăzi au trecut pe la noi P. și A. Citiseră fragmentul din *România Literară* și păreau încântați, amuzați ca de o experiență inedită, flatați chiar, deși, fizic, portretul lui P. este mult îngroșat, iar A. este aproape absentă din paginile publicate. Cum nu fusesem la București de vreo zece zile nu știam de apariția prozei, încât la început totul a fost de-a dreptul aiuritor."[5] Planul are toate caracteristicile metatextului și textului autoreferențial transcriind cu acuratețe trăirile autoarei ce se simte captivă în faldurile timpului ingrat în care trăiește.

În toate cele trei falii ale romanului palimpsest apar interludiile dintre acestea, realizate în spaţiile oculte ale securităţii sub forma depozițiilor ce sunt oferite de personaje care pot furniza anchetatorilor informații, uneori fără a conștientiza asta. De exemplu, Paraschiva, vecina de la Comana a scriitorilor, vorbește cu securistul precum cu un cunoscut și își toarnă vecinii cu inocență mândrindu-se că va avea și ea *bix*, ca domnul Romică. Inserarea acestor dialoguri relevă infiltrarea delațiunii în toate mediile sociale și faptul că turnători devin aproape toți fie că își doresc ascensiunea profesională (precum colegul lui Radu), fie că se bucură de sumele de bani pe care securiștii le oferă pentru informatori.

Indiferent de planul epic, ceea ce frapează la acest roman este felul în care reflectă rezultatele degradării ordinii sociale, a dimensiunii demonice a puterii aşa cum este relevată cele două intervenţii ale lui Bentan, despre Satan ca adevăratul agent al istoriei moderne (apropiindu-se ideatic de personajele lui I. D. Sîrbu, dar și de ale lui Mihail Bulgakov) şi despre statul totalitar ce promovează substituirea normalităţii şi a organicului prin fals, contrafacere pentru a produce teroare. Absurdul social este întregit prin imaginile aparatului represiv în acţiune, rolul nefast al instituţiilor menite să anihileze orice opoziţie, declinul universului rural sugerat prin diverse secvenţe între care se remarcă episodul ţăranilor din Pârliţa care pretind că participă cu seriozitate la culesul strugurilor pentru export, dar lasă rândurile pe jumătate

[4] Ana Blandiana- *Sertarul cu aplauze*, Editura Litera David, Chișinău București, p 12
[5] Op cit, p 59

nerecoltate pentru a merge apoi noaptea să fure. Emblematică este, de asemenea, imaginea terifiantă a societăţii-închisoare din final, din care nu mai există nicio scăpare.

Relaţia intelectualului cu puterea e marcată de tendinţa aservirii şi anihilarea libertăţii de gândire şi exprimare a acestuia. Arheologul Tudor Ţărnea spune că într-un viitor nu foarte îndepărtat aparatul de represiune și oprimații vor forma o fuziune: „De câți ani visez clipa fantastică în care, crescând și crescând, aparatul acesta nu-și va mai putea deosebi propriile margini de marginile poporului pe care trebuie să îl controleze și să îl reprime, clipă ireală, perfectă, în care cel ce interzice și cel interzis vor cu exactitate unul și același lucru..."[6] Semnificative sunt lecţia de umilinţă dată de cei trei torţionari securişti celor cinci intelectuali aflaţi în garsoniera scriitorului Alexandru Şerban, teroarea trăită de prozatoarea din F3, ce descoperă cu exasperare că i s-a luat dreptul de a publica şi că e supravegheată permanent dintr-o maşină parcată ostentativ în faţa casei, dar şi tratamentul aplicat disidenţilor prin internarea cu forţa în spitale psihiatrice.

Personajele nu sunt asemene celor realiste produsul mediului viciat în care trăiesc, ci o reflexie simbolică a acestuia. Tipologia lor e diversă și specifică universului social subjugat: personajul colectiv alienat (masa de aplaudatori), intelectualii lucizi: cele două ipostaze ale scriitorului Alexandru Şerban, arheologii Tudor Ţărnea, P. şi Emil Tănăsescu, victima disperată este Sanda, iar revoltatul sceptic e inginerul disident. Dintre torţionari, am reţinut pentru ilustrare următoarele personaje: tovarășa Mardare – activista model, doctorul psihiatru Bentan – duplicitarului demonic şi Sabina – duplicitarul perfect. În tipologia fugarilor subtili figurează Frusinica, cea care dizolvă prin deriziune motivele fugii, degradându-se în această dizolvare pe sine însăși, şi doctorul Tunaru din Pârliţa.

Ca soluții ale supraviețuirii din absurd, Ana Blandiana propune în roman diferite strategii ce merg de la soluţia lucidităţii şi nevoia de a înţelege, experimentarea condiţiei de cobai, evadarea în eros, tenacitatea de a rezista şi decizia de a evada din labirint, revolta şi masca nebuniei, inventarea unui topos al libertăţii (șantierul de la Plai), până la refugiul într-o percepţie mitizantă a lumii, exerciţiul reflexiv, sinuciderea şi salvarea prin scrierea unei cărţi despre absurdul trăit. De altfel, aceaste ultime strategii sunt exploatate în ultimul capitol al cărții în care se amalgamează planurile narative pentru a sugera imixtiunea perpetuă între realitate și ficțiune: Alexandru Șerban trăiește ca pe o invazie apariția personajelor pe care el le crease (cei trei securiști de la începutul romanului) nereușind să disocieze iluzia vieții de trăirea concretă, iar autoarea romanului despre Alexandru descoperă cu stupoare că alături de personajele create de ea (Alexandru, Frusina) viața curge impertrurbabil. Cartea închide universul comun al textului și metatextului scufundându-l suprarealist sub diluviul murdar al unei Dunări mitice revărsate. Astfel se topesc într-un oniric vortex comun și cele trei falii discursive, iar autoarea care își întâlnește personajul încearcă să îl salveze invocând puterile demiurgice ale autorului: „Pot să mai schimb, îi spun. Pot să te salvez. Un autor poate orice. Uite, dacă vrei, pot să fac să îți crească aripi, să zbori, să scapi..."[7] Puterea de salvare prin și din ficțiune a fost una dintre forțele pe care literatura de sertar le-a conferit-o autorilor care au înțeles că în complicatul deceniu al nouălea disocierea dintre viața literară și cea socială e iluzorie. Politicul a scufundat totul, imagine pe care romanul o meatforizează prin felul în care autorul și personajul, coborând amândoi, damnați, sub ape, se înecă.

La nivel simbolic, textul se poate interpreta, rând pe rând, ca parabolă, narațiune realistă și narațiune autoreferențială, dar *Sertarul cu aplauze* are ca ax central tema scriitorului în comunism, demontarea lucidă și ingenioasă a unei utopii: aceea că e posibilă separarea literarului de politic. Romanul deconstruiește strategiile scrisului subversiv si psihanalizează o anumită opțiune intelectuală a deceniilor comuniste, evadarea pe insula esteticului. De altfel, imaginea insulei care este înghițită de apele mâloase ale fluviului revărsat exprimă credința că

[6] Op cit, p275
[7] Op cit, p 311

nici evazionismul și nici subversivitatea inventariate ca soluții ale supraviețuirii culturale nu sunt suficiente pentru a contracara scufundarea nefastă.

Romanul începe si sfârșește prin motivul muzical, plastic și – în ultimă instanță – literar al fugii. Simetria incipitului („«Am început să fug înainte de a mă întreba dacă sunt mai laş sau mai curajos decât ceilalţi, fugind».") cu finalul („Orice zbor este o fugă/ Orice fugă- o înfrângere") și recurența motivului pe parcursul romanului ilustrează ideea că fuga este o soluție, poate cea din urmă, prin care este adusă salvarea. Această rezolvare se dovedește aparentă pentru că, în fond, fuga se conturează ca imposibilitate a evaziunii, ca imposibilitate ontologică a mentalului ce nu reușește să se sustragă sieși, propriilor mecanisme refulatorii. Singura formă acceptabila a „fugii" este aceea lucidă (și echivalentă cu o terapeutică morală) în obscuritatea sinelui – recunoașterea și, astfel, exorcizarea demonilor interiori, a angoaselor și a dorintelor reprimate. Internat într-un kafkian „centru de reeducare", unde oamenii – rinocerizați – sunt învățați să aplaude (de aici metafora aplauzelor din titlu), Alexandru Șerban, eroul narațiunii parabolice din roman reușește, în cele din urmă, să evadeze; numai că, spre stupoarea lui, dincolo de zidurile spitalului penitenciar regăsește aceeași realitate halucinantă a grupurilor indistincte, imbecilizate, aplaudând ca efect al unui reflex pavlovian: „O clipa n-am stiut ce sa fac. În virtutea inertiei, am continuat sa înaintez câțiva pași, apoi m-am oprit și ca un fulger mi-a trecut prin minte sa o iau la fugă înapoi…" Pe de altă parte, fuga este văzută ca un semn al lașității și al slăbiciunii, o antiteză a luptei, un abandon. Este considerată un atribut al învinșilor, teza fiind exprimată explicit prin vocea unui personaj: „Faptul că fuga este o constanta a istoriei nu o împiedică însa să fie un semn de înfrângere. În pofida opiniei comune, ea aduce rareori salvarea care se așteaptă de la ea. Mult mai adesea, și într-un sens mult mai profund, ea este o ars moriendi, o arta a părăsirii vieții. Și in cazurile radicale, ea îmbracă, într-adevăr, forma sinuciderii. În acest sens, și numai în acest sens, ea este si o eliberare." La nivel emoțional, fuga se împletește cu frica omniprezentă care capătă corporalitate în unele momente (intrarea securiștilor în casă, internarea ce exprimă mai degrabă o arestare, înecul iminent) și de aceea fuga este justificată.

Scris ca o compensare a neputinței de a se exprima și de a publica, romanul *Sertatrul cu aplauze* devine un roman al fugii de compromis și dărâmă încă o dată afirmația nedreaptă că literatura de sertar românească este lipsită de consistență.

BIBLIOGRAPHY

1. Blandiana, Ana - *Sertarul cu aplauze*, Editura Litera David, Chișinău București
2. Boldea, Iulian - Densitatea simbolică a epicului, revista Vatra 5/2023 Iulian Boldea – Densitatea simbolică a epicului |
3. Dună, Raluca, în *Luceafărul,* nr. 5, februarie 2003), luceafarul.net/revista/numarul-5/index.html
4. Ghițeanu, Serenela - *Cartea cu delfini, Convorbiri cu Ana Blandiana*, Editura Humanitas, București, 2021
5. Simuț, Ion- *Literaturile române postbelice*, Editura Școala Ardeleană, Cluj Napoca, 2017

THE DIARY OF A JOURNALIST WITHOUT A DIARY BETWEEN CONFESSION AND FICTION

Maria-Andreea Raşoveanu (Pădurean)
PhD Candidate, National University of Science and Technology, „Politehnica" Bucharest, University Center of Piteşti

Abstract: This article aims to highlight the issue of placing the text Journal of a Journalist Without a Journal in the category of fictional or nonfictional text. Without giving verdicts, it illustrates features of both species recognizable in Sîrbu's work and reveals the complexity of the documentary material that transgresses the options of classification through its intrinsic value. The writer proved to be a master of presenting the last decade of Romanian communism through highly suggestive episodes that belong to themes that converge towards the idea of individual pain and general suffering.

Keywords: fiction, nonfiction, diary confession, literature in communism, shelf literature

Distilarea autobiograficului într-un creuzet ficțional reprezintă marca distinctă a creației lui Ion D. Sîrbu, scriitorul care, suferindu-și nu doar viața, ci și literatura, a oferit o strălucită revanșă postumă prin jurnalele, corespondența și literatura sa de sertar. Pendulând, de la un capăt la celălalt al creației sale, între confesiune și autoficțiune, scriitoarul petrilean a resemantizat relația autor-personaj, creându-și un alter ego viabil, la baza întregii sale creații aflându-se delimitarea paradigmatică a eului care scrie și a eului care trăiește. Acest aspect este vizibil mai ales în opera autobiografică, diaristică, în cele două volume ale jurnalului sîrbian.

Scris în paralel cu romanul *Adio, Europa!*, după întoarcerea din periplul occidental, între 1983 și 1989, *Jurnalul unui jurnalist fără jurnal* se diferențiază de cea mai mare parte a literaturii non-fictionale (jurnale, memorii, corespondență), care apare după decembrie 1989 și are ca obiect experienta nemijlocită a gulagului românesc, asumând deci, în felurite grade, relatarea evenimențială și confesiunea deoarece este o culegere de fragmente în care experiența de viață a autorului, privind aceeași realitate, este aproape cu totul absorbită în reflecție. Prima ediție a acestui volum de sertar este îngrijită de Marius Ghica și apare la Editura Scrisul Românesc, Craiova, în 1991, fiind urmată de alte ediții pentru că, asemenea altor volume ale scriitorului petrilean, tirajele se epuizează. Totuși, nu se bucură de receptivitate ridicată și largi elogii ca operele diaristice ale lui Constantin Noica, Nicolae Steinhardt, Mircea Zaciu, Paul Goma sau Mihail Sebastian și până la cărțile Elvirei Sorohan (*Ion D. Sîrbu sau suferința spiritului captiv*) și Antonio Patraș (*De veghe în noaptea totalitară*) nu are o evaluare adecvată.

Toate exegezele lucrării subliniază excepționalitatea cărții, dar și situarea sa într-un spațiu greu de definit, între non ficțiune și operă cu toate atributele literaturității. Literaritatea jurnalului ca gen provine, după cum remarca Umberto Eco[1], tocmai din tensiunile nerezolvate dintre autor şi realitate, din contradicţiile dintre lumile epistemice şi lumea reală. Eugen Simion[2] încadrează jurnalul în categoria lucrărilor care își caută statutul literar deoarece are atât atribute ca sinceritatea, spontaneitatea, autenticitatea ce caracterizează textele diaristice, dar și atribute ale operelor literare (expresivitate voluntară și involuntară, conturarea unor

[1] Umberto Eco - *Lector in fabula*, traducere de Marina Spalas, Bucureşti, Ed. Univers, 1991, pp. 155-233.
[2] Eugen Simion- *Ficțiunea jurnalului intim, Există o poetică a jurnalului?*- vol I, Editura Tracus Arte, București, 2018, pp1-28

personaje, ficționalizarea unor întâmplări), însă esențială este dorința diaristului de a nu programa jurnalul ca pe o operă literară, lăsând cititorii și criticii să îi judece legitimitatea literară.

Din acest motiv, chiar încadrarea în această specie (definită de dicționarele de termeni literari drept specie a genului autobiografic ce conține însemnări zilnice) nu corespunde nici structurii, nici rolului cărții lui Sîrbu. Evident că are atributele jurnalului prin notarea, chiar lipsită de cronologie în cea mai mare parte (sunt, mai ales în volumul al doilea, note datate), a unor evenimente și reflecții ce iau aspectul unui mozaic de glose, politice, etice, filozofice. Ele sunt doar în bloc decupate pe criterii calendaristice fiindcă cele trei secțiuni ale fiecărui volum sunt intitulate: „Iarna una: 1983-1984"; „Iarna doi: 1984-1985"; „Iarna trei: 1985-1986"- pentru volumul I, „A patra iarnă: 1986-1987", „Ultima iarnă: 1987-1988", „Iarna 1988-1989"- pentru volumul II). Altminteri, limitele fiecărei piese sunt dictate de propria coerenţă interioară pe seama tragediei naționale din ultimele patru decenii, marca România sub dictatura comunistă caracterizează în întregime de un discurs al cărui rost se epuizează mai puțin în a arata şi mai mult în a comenta, şi al cărui obiect concret, sub multiplele-i fețe devastatoare, este doar aparent nevăzut, dar, în fond, știut. Ferindu-se de înregisrarea contabilicească a realității, jurnalul se centrează pe relevanța evenimentelor. „Consemnarea faptelor, atâtea câte sunt, nu se face la întâmplare, ci numai în ordinea semnificaţiei, a relevanţei lor - Ion D. Sîrbu scrie aşadar un jurnal reflexiv, de „idei trăite", care nu urmăreşte construcţia sinelui, nu este un „jurnal de existenţă", ca acela al lui Maiorescu, ci un „jurnal al crizei", în genul caietelor lui Baudelaire, un dialog al spiritului cu sine, un solilocviu."[3] Diaristul însuși spune că aceste caiete ale nopților hibernale sunt exerciții de gândire, de gimnastică spirituală care să compenseze lipsa de comunicare reală: „Îmi dau seama tot mai des și mai dureros că rezultatele experienței acestor caiete de *arpegii și solfegii* (le-aș fi dorit *adagii și solilocvii*), în afară de exercițiul continuu de gândire, sinteze și autoanalize la care mă obligă, ca texte în sine nu prezintă nicio valoare în sine de comunicare. Nu sunt nici literatură (deși am citit că ar exista și o *literatură reflexivă*) și nici filozofie." [4]

Chiar titlul lucrării îndreptățește încadrarea în specia jurnalului, deși Eugen Simion îl găsește nejustificat și prea puțin inspirat. Totuși, Antonio Patraș consideră că titlul reflectă atitudinea polemică a scriitorului față de genul jurnalului intim și față de caracterul subiectiv-narcisist al practicii diaristice („fără jurnal"). Sîrbu scria astfel: „Să nu alunec – zice el – spre formula de jurnal intim şi personal; sper că cititorul prezumtiv al acestor însemnări își dă seama că toate persoanele cu care stau de vorbă sunt de fapt personaje din romanele mele"[5]. Termenul de „jurnal" este sinonim în acest context cu cel de „gazetă", iar cel de „jurnalist" cu acela de „gazetar". E vorba, de bună seamă, de o gazetă ideală, necenzurată, menită a institui un dialog viu cu niște cititori ideali din lumea liberă și de aceea, pe alocuri, apar formulele adresării directe către cititorii postumi sau prezumtivi pe care, de altfel, îi speră: „dacă voi avea șansa de a cădea sub ochiul avizat al unui cititor din viitorul mileniu."

Pornind de la acest aspect al destinatarului scrierii, dar și de la subtitlul *roman politic,* se poate discuta despre încadrarea acestei opere în categoria romanului. Având în vedere că jurnalul se încadrează într-un gen sau subgen biografic rămas încă neomologat de teoria literară, dar care a proliferat mai ales în secolul XX și a avut succes trecând de la statutul de instrument sau element al introspecției la cel de dialog între autor și publicul său, el unifică

[3] Antonio Patraș- *De veghe în noaptea totalitară*, Editura Polirom, Iași, p 336
[4] Ion D. Sîrbu- *Jurnalul unui jurnalist fără jurnal*, volumul II, Editura Institutului Cultural Român, București, 2005, p 7
[5] op cit, p 181

funcțiile literare și non-literare. Confesiunea, în cazul scrierilor lui Ion D. Sîrbu, poate lua, însă, forma unei ficțiuni romanești, elementele autobiografice plutind în siajul ficționalului.

Ca toți cerchiștii, Sârbu dezavuează romanul de tip realist în favoarea scriiturii moderne ce poate aduna sub această titulatură o categorie eterogenă de texte și alege să își subintituleze opera drept „roman" și ca un gest de frondă la adresa producțiilor moderniste și postmoderniste, pe care le critică în bloc pentru lipsa lor de relevanță existențială. În spiritul său ironic sau de-a dreptul băşcălios își consideră propriul jurnal mult mai aproape de spiritul unui roman decât alte producții literare numite așa, dar ce nu sunt decât un conglomerat funambulesc de situații fără noimă și logică (în acest sens, e necruțător cu operele lui Eugen Barbu, Dumitru Radu Popescu sau Dinu Săraru). *Jurnalul unui jurnalist fără jurnal* are drept caracteristici romanești prezentarea unor situații de viață complexe, ilustrate nu într-o liniaritate epică clasică, ci sub forma unor narațiuni insulare care se pot reconstiutui în procesul lecturii, existența unui eu naratorial ce își expune cu sinceritate trăirile, prezența uner personaje ce leagă viața reală de lumea ficțiunii lui Sîrbu. Antonio Patraș încadrează textul în categoria romanului- arhipelag notând că „E vorba despre o structură narativă de tip polifonic, care orchestrează o multitudine de voci, atât din lumea reală (soția, administratorul, vecinii de bloc etc.), cât și din lumea ficțională (Candid, Limpi, Moșul, Napocos etc.), timpul fiind înregistrat nu calendaristic, ci exclusiv pe dimensiunea sa simbolică, sub semnul nopții și al iernii (an/ timp ce se amplifică, totalitar, până la dimensiuni le întregului an). Structura de arhipelag a textului însuși sugerează totodată intenția de recuperare testimonială a tuturor fragmentelor risipite în timp care compun existența diaristului, din copilărie până la bătrânețe."[6] Romanul arhipelag este acela de tip polifonic, ce nu privilegiază un personaj principal, în care întâmplările par fragmentate, dar care privite în ansamblu au un fir roșu comun, în care autorul se ipostaziază ca martor și mărturisitor al unor evenimente traumatizante ale comunității încarcerate, salvate de memoria sa și pe care simte nevoia să le scrie considerând că actul consemnării este o datorie, dar și un catharsis. Fiind neconvins că *Jurnalul* lui Sîrbu are atributele reale ale unui roman, Eugen Simion[7] consideră că situarea în această specie ar fi corectă sub titulatura romanului-eseu deoarece narațiunea- câtă există- este pusă în slujba filosfiei și a moralei.

Vorbind despre rolul pe care autorul îl dă *Jurnalului*, se cuvine a sublinia ideea că lucrarea nu izvorăşte din impuls confesiv şi nu urmăreşte să depună mărturie sau să se constituie în avertisment de genul „să nu uitam!", „să nu se mai repete!", ci el raspunde obligației de a supraviețui într-o istorie bolnavă, într-o lume stăpânită de cei trei F-„frică, foame si frig" în care oamenii sunt dresați să nu gândească, iar conducătorii, paranoiaci si analfabeti, alimentează o stare de agonie ce amenință să nu se mai sfârșească. Or, în astfel de împrejurări, crede autorul, modul cel mai eficient de a-şi salvgarda identitatea ființei este acela de a practica o rezistenţă nici activă, nici pasivă, ci una reflexivă, însemnând atitudine critică, meditaţie, cunoaștere. Rezistența reflexivă este considerată o ultimă formă de opoziție, o acceptare și o provocare a providenței, o formă de a sili Puterea de a deveni propria slăbiciune care o va dizolva. De aceea naratorul- diarist nu caută să se pună pe sine în prim plan, ci să se ofere ca refelctor al unei lumi în derivă. Ocazia exprimării nestingherite este un lux pentru cel obligat să își ducă existența între paranteze, prin mandatari, și scriindu-și jurnalul simte, în sfârșit, că își câștigă o porție de libertate: „ fac curte Cuvântului, el singur poate să îmi suplinească libertățile pierdute. Între mine și cuvânt- când scriu, mai ales- nu are voie nimeni și nimic să se interpună; între mine și adevăr, bine, frumos, nu am nevoie de translatori, ghizi sau gorile

[6] Antonio Patraș- *Literatura Gulagului între document și ficțiune III*, în Convorbiri Literare, nr 10, octombrie, 2024, p 91
[7] Eugen Simion- *Ficțiunea jurnalului intim, III- Diarismul românesc*, Editura Tracus Arte, București, 2018, pp 489-491

oficiale. Am fost toată viața un biet miner negru (...), mor ca un miner, singur, fără ajutor neprecupețit și fără indicații de sus. Mor frumos, ca un lup în fața unei visate Catedrale."[8] Referirea ironică la formulele limbajului de lemn (ajutor neprecupețit, indicații de sus/ prețioase) amplifică distanța morală dintre scriitor și lumea pe care o privește și o interpretează, oferind-o apoi paginilor din caitele sale pe care le-ar vrea publicate (pentru că spune cu amărăciune că scrierile tăinuite în sertare îl dor precum un furucul care se suprainfectează).

Drept urmare, *Jurnalul unui jurnalist fără jurnal* procedează la o radiografiere a sistemului sub specia emblemelor (teroarea, mizeria, mitul progresului continuu, mitul omniscienței puterii, confuzia valorilor, limbajul de lemn etc), a agenţilor (prostia, mai ales, care- în viziunea autorului -acoperă o gamă întinsă de manifestări, de la cruzime la iresponsabilitate și impostură, apoi lichelismul, superficialitatea), a cauzelor (între altele, bunăoară, fondul de „bizantinism" în mentalitate şi practică, în accepția de duplicitate în fața puterii), în fine, a mecanismului paradoxal al funcționării sale ca „putere neputincioasă fiindcă e atotputernică". Devine o radiografie înfăptuită cu precizie şi luciditate, dincolo de invocarea oricăror false alibiuri istorice, luciditatea fiind singurul remediu împotriva acestei barbarii care obnubilează conștiința, umilește şi ia mințile celor ce nu pactizează cu puterea.

Sub raport tematic, cartea este foarte eterogenă mergând de la tema socială și istorică, la filosofie, raportul între individ și societate, până la problematica satului și a țăranului ancestral, drama familiei sau a individului obscur. Referitor la aceasta, Antonio Patraș notează: „*Jurnalul unui jurnalist fără jurnal* conţine o serie de „idei obsedante" care se structurează în jurul unor teme-nucleu, fiecare dintre acestea generând multiple „variaţiuni". Istoria, scrisul, limba, literatura, filosofia, învăţământul, suferinţa, moartea şi pieirea, naţionalitatea, puterea, dictatura, socialismul, revoluţia, politica etc. oferă diaristului incitante subiecte de reflecţie, dezvoltate în succinte dar substanţiale eseuri."[9] Trei mari coordonate s-ar putea deduce din materialul mozaicat al acestor „caiete de noapte": tema politico- istorică, tema filosofico-literară, cea a cotidianului care de multe ori servește ca pretext pentru tratarea celorlalte teme menționate.

Jurnalul debutează cu o surprinzătoare afirmare a încrederii în puterea divină (e surprinzătoare în măsura în care Sîrbu nu este un religios), văzută ca o ancoră ce ține ține lumea contemporană ce pare condamnată la naufragiu. Situația umanității este critică fiindcă a ajuns la un „cataclism eschatologic" și de aceea doar Dumnezeu, patria și familia sunt stâlpii în care omul de bună credință își poate pune încrederea. Fără mijlocirea vreunei religii sau a vreunui preot, diaristul intră în dialog cu Dumnezeu, „pe care îl iau ca martor, judecător, confrate sau complice" și mai apoi cu personaje din romanele sale (Limpi, Sommer, Winter, Mefisto, Tutilă) construind nu un monolog, ca majoritatea jurnalelor, ci un text polifonic cu caracter intertextual, metatextual, hipertextual. Atitudinea optimistă din incipitul textului este este complet dizolvată la final, când sentimentul omniprezent este regretul generat de pierderi succesive pe plan personal (spațiul matrice al Petrilei, rude, prieteni), spiritual (în idealuri, valori, în oameni) și social (mândria cetățenească și etnică ce duce la detestarea Balcaniei din noi). Ca într-o mitică cutie a Pandorei, speranța se mai păstrează și devine un combustibil prin care regenerarea este încă posibilă: „Numai încrederea în Limbă, Bunătate și Jertfă nu le-am pierdut. Prin ele, ca un copil, refac în fiecare zi jucăria asta care se cheamă SPERANȚĂ."[10]

[8] Ion D. Sîrbu- *Jurnalul unui jurnalist fără jurnal*, volumul II, Editura Institutului Cultural Român, București, 2005, p 259
[9] Antonio Patraș- *De veghe în noaptea totalitară*, Editura Polirom, Iași, p 350
[10] Ion D. Sîrbu- *Jurnalul unui jurnalist fără jurnal*, volumul II, Editura Institutului Cultural Român, București, 2005, p 374

Deși om de stânga, comunist în ilegalitate, observă cu luciditate falia dintre socialismul sperat, care s-a dovedit o utopie și socialismul real care nu are de a face cu solidaritatea între membrii comunității, ci, mai degrabă, cu suferința social -istorică. Edificarea lui asupra naturii acestui regim s-a produs destul de curând, în anii ’40, a fost confirmată în anii de pușcărie, dar primește noi și terifiante confirmări o dată cu politica instituită de Nicolae Ceaușescu. O notă din 26 ianuarie 1986, zi în care dictatorul își serba ziua de naștere, se transformă într-o acuzație la adresa tiranului ce stăpânește țara și își închipuie că e un demiurg căruia i se cuvin laudele și osnalele: „mi se pare absurd, dement și idiot ca -la nivelul unui întreg popor- laude și imne către un Dumnezeu care nu acceptă niciun fel de rugăciune, recalamație, lăcrămație. El stă și plutește în slava genialității sale mundiale și primește cântările și poeziile noastre nesfârșite. E fericit și bogat: e bun, mare și viteaz, posesor exclusiv al tutror superlativelor; noi trebuie să fim fericiți, sătui și bogați privindu-l doar și admirându-l, fără să obosim, fără să crâcnim.”[11] Acest cult deșănțat al personalității, eludarea meritocrației în promovările profesionale, deruralizarea satelor, demolarea bisericilor întăresc convingerea fostului ilegalist că nimic solid nu se poate construi pe baze instabile, prin dresaj social, prin pervertirea morală și siluirea conștiințelor. Scopul primilor socialiști (printre care și tatăl său) a fost complet discreditat, înjosit, întinat deoarece s-au folosi mijloace inaccepabile. Principiul machiavelic „scopul scuză mijloacele” este inoperabil în acest caz pentru că scopul a devenit suma mijolacelor folosite să ajungi la el.

Plasarea textului lui Sîrbu între confesiunea care presupune un pact al tainei (pe care autorul, cum am precizat, nu îl prezumă pentru că el vrea să se știe ce a trăit, nu să se ascundă) și ficțiunea ce implică o distanțare de evenimentele biografice este o opțiune corectă. Cartea este deopotrivă jurnal (dar nu intim, ci deschis, în care diaristul e o portavoce a unei generații) și roman în accepția largă, laxă a ilustrării unor felii de realitate ce se aranjează caleidoscopic. Prin *Jurnalul unui jurnalist fără jurnal* autorul își câștigă locul în galeria scriitorilor relevanți pentru literatura postbelică.

BIBLIOGRAPHY

1. Cristea- Enache, Daniel - *Un om din Est*, Editura Curtea Veche, București, 2006
2. Eco, Umberto - *Lector in fabula*, traducere de Marina Spalas, Bucureşti, Ed. Univers, 1991
3. Patraș, Antonio - *De veghe în noaptea totalitară*, Editura Polirom, Iași
4. Patraș, Antonio - *Literatura Gulagului între document și ficțiune III*, în Convorbiri Literare, nr 10, octombrie, 2024
5. Simion, Eugen- *Ficțiunea jurnalului intim, Există o poetică a jurnalului?*- vol I, Editura Tracus Arte, București, 2018
6. Simion, Eugen- *Ficțiunea jurnalului intim, III- Diarismul românesc*, Editura Tracus Arte, București, 2018
7. Sîrbu, Ion D. - *Jurnalul unui jurnalist fără jurnal*, volumul II, Editura Institutului Cultural Român, București, 2005

[11] Op cit, p 230

THE THREAD OF 'BEING': ON MOTION AND WONDER IN "CHILDE HAROLD'S PILGRIMAGE"

Andra Irina Porumbeanu
Assist. Prof., PhD, National University of Science and Technology "Politehnica" Bucharest

Abstract: The present paper is meant to draw the reader's attention to Childe Harold's Pilgrimage in order to highlight the mastery demonstrated by Lord Byron in capturing presence, fluidity and the sublime. This is achieved, among other well documented characteristics of the poem, by means of existential (there-BE) and presentative (there-V) sentences, whose structural properties and frequency renders them syntactically central. It is proposed that, precisely due to their centrality, these constructions not only weave an invisible thread linking the four cantos of the poem but also lend balance and beauty which may not have been conveyed had other devices been employed.

Keywords: space, existential sentences, Childe Harold's Pilgrimage, travel writing, nature

1. Introduction

1.1.Body and mind in motion

Although the cognitive benefits of physical well-being have been advocated for several centuries starting from Juvenal's "mens sana in corpore sano" (356), it is important to note that the mind does not only flourish as a consequence of adhering to an exercise programme and a balanced diet, but also via motion with the purpose of cultural enrichment, i.e. educational travel.

The most representative example of this type of journey is perhaps *The Grand Tour*, defined as "a circuit of Western Europe for the purpose of gaining a classical education, learning polite modes of social behaviour and building social networks and, last but not least, for the pursuit of pleasure" (Schaff 2020b: 15).

The tour "focussed on classical and renaissance art and culture, supplemented with a consideration of picturesque and sublime landscapes during the period of Romanticism." (Haekel 2020: 338). Further information can be found in the *Oxford Reference* entry for the term as follows:

"The origins of the Grand Tour go back to the 16th century, but its heyday was the 18th century, when it was an almost obligatory part of the tutelage of the sons (or at least eldest sons) of noble families in Britain (similar tours were also undertaken by young men from other countries, but they are associated above all with British travellers). The traveller was usually aged between 17 and 22 and the tour typically lasted a year or longer. Such tours laid the basis for many art collections among the landed gentry, helping to spread the fashion for Neoclassicism and an enthusiasm for Italian painting." (Oxford Reference)

This is also captured by Colletta, who suggests that "A tour of the Continent was seen as the ideal means of imparting culture, taste, knowledge, self-assurance, and polished manners." (2015: ix). She highlights the fact that the nature and purpose of this journey underwent slight changes over time:

"the rigid form of it that we associate with the eighteenth century was actually the popularizing of a travel phenomenon in which the British went to the Continent for travel and study to prepare for careers as diplomats and public servants, but the Tour quickly evolved, taking various forms though the places visited remained largely similar." (Colletta 2015: ix).

Moreover, although the practice had already been well established, the need for giving it a name came much later. *While* the phrase "the grand tour" was first used in 1760 in Richard Lassel's *Voyage of Italy*, the term "tourist" was introduced in 1800, as noted by Hibbert (1987: 18 in Colletta 2015: ix-x).

Travelling with the purpose of cultivating the minds of young adults was also regarded as a necessity in Francis Bacon's essay *Of Travel* (1601), which includes a set of guidelines, as highlighted by Schaff (2020b):

"a competent traveller required proficiency in the language of the countries he was visiting, a guide or tutor, and a guidebook. Further, he should immerse himself in the foreign culture and keep a diary for recording notes." (Schaff 2020b: 15)

With respect to the written accounts of one's travel experiences, Bacon (1858: 195) is of the opinion that:

"It is a strange thing, that in sea-voyages, where there is nothing to be seen but sky and sea, men should make diaries; but in land travel, wherein so much is to be observed, for the most part they omit it; as if chance were fitter to be registered than observation: let diaries, therefore, be brought in use." (Bacon 1858 [1601]: 195).

Travel writing produced during *The Grand Tour* and other journeys is well documented in the literature. One study that extensively analyses this topic is Arturo Tosi's (2020) *Language and the Grand Tour. Linguistic Experiences of Travelling in Early Modern Europe*, which provides the reader with a detailed exploration of language change and standardisation following social interactions between travellers and locals. Two other valuable works that have already been referenced in the present paper, namely *Handbook of British Travel Writing* (Schaff 2020) and *The Legacy of the Grand Tour: New Essays on Travel, Literature, and Culture* (Colletta 2015), both of which discuss several travel accounts and the context in which they were produced.

One of the most discussed travelogues is the narrative poem *Childe Harold's Pilgrimage: A Romaunt*, a fictional account produced by Lord Byron based on his travels between 1809 and 1817.

The poem is made up of four Cantos, the first two of which were published in 1812 after Byron's return from a "Grand Tour with his friend John Cam Hobhouse, which took him from Portugal and Spain through Albania and Greece to Turkey." (Haekel 2020: 336). This route, however, differs from the tradition of *The Grand Tour* due to the Napoleonic Wars. They "stayed clear of the war-ridden countries by taking the tour to the Mediterranean via the Iberian Peninsula and the Levant." (Haekel 2020: 338).

Byron and Hobhouse set off in July 1809 and it is believed (see Marchand 1957: 212) that October 31st marks the day when Byron began working on the first Canto, due to the following entry in Hobhouse's diary:

"Tuesday October 31st1809: Up ten. Breakfast – Lord Byron broke the only remaining tea cup on purpose, being suspicious that this little individual might be ye cause of war. This was what he said, but I suspect another reason. Sent a piece of gold-silk to Miss Niccolo, value thirty zechins – she, not being married, could not kiss hands for the present, but made Georgio her proxy. Byron is writing a long poem in the Spenserian stanza, and I am collecting Davies' jokes, reading the Arabian nights in Greek Romaïque – most barbarous Italianisms – e.g. χωρις αλλο, 'senza altro'." (Cochran: 83)

In the preface to the afore-mentioned 1812 edition, Byron himself informs the reader about the poetry in motion:

"The following poem was written, for the most part, amidst the scenes which it attempts to describe. It was begun in Albania; and the parts relative to Spain and Portugal were composed from the author's observations in those countries. Thus much it may be necessary to state for the correctness of the descriptions. The scenes attempted to be sketched are in Spain, Portugal,

Epirus, Acarnania, and Greece." (Byron 1812: iii) *Childe Harold's Pilgrimage* was completed with the remaining Cantos, III and IV, as a result of two post-war journeys (1816-1818) which took Byron from Waterloo up the Rhine River to Geneva and from Venice to Rome respectively (Haekel 2020: 336).

The poem is regarded as influential "against the background of Romantic travel writing and its bearing on culture and society" (Haekel 2020: 337).

According to Meyer (2017), travel writers in the Romantic tradition:

"responded to the scientific exploration narrative and the Grand Tour as well as to the material, social, and mental conditions of their time. There is no radical shift from the 'objective' observer in the tradition of Enlightened empiricism towards a Romantic subject interested in aesthetic perception and self-development. Romantic travel writers often combined observation and introspection, as well as analytic and literary modes of writing. However, Romantic travellers tended to reflect more on the qualities and problems of embodied experience, social relationships, and introspection than their predecessors. They often constructed an isolated or liminal self that suffers from a harsh environment, an alienation from society, and divisions within, partly compensated for through a retreat into the self, a visionary communion with nature, and the real experience or imaginary vision of the self in harmony with sympathetic others." (Meyer 2017: 251 in Haekel 2020: 339)

Through vast architectural descriptions, social and political commentary, reflections on nature, the four Cantos of *Childe Harold's Pilgrimage* embody all the afore-mentioned qualities and consequently appeal to various categories of readers (Haekel 2020: 339).

The effect that *Childe Harold's Pilgrimage* had on the public is evident in the following fragment from McCarthy (2002: 173), which highlights the emotions stirred in Robert Charles Dallas upon reading the first two Cantos of the poem:

"Robert Charles Dallas, Byron's eager man of business, who had come hurrying round to greet him on his second day in England, watched as he diffidently unpacked the manuscript from a small trunk in his rooms in Reddish's Hotel. Dallas took it home with him and recognised its quality immediately, writing to the author: 'You have written one of the most delightful poems I have ever read … I have been so fascinated with Childe Harold, that I have not been able to lay it down.' " (McCarthy 2002: 173).

Through movement and wonder manifested as travels to important sites across the continent and poetic depictions which transform the readers, Byron "not only participated in the invention of Europe as a tourist destination but in the invention of the tourist as Romantic traveller per se." (Haekel 2020: 346).

1.2. **Briefly on *there-BE/V* sentences**

Although the present paper does not address the topic of existential or presentative sentences[1] from a linguistic perspective (see Porumbeanu 2019, 2021a, 2021b, 2023 and references), some basic information must be provided before observing the use of such structures in the four Cantos of *Childe Harold's Pilgrimage.*

Existential sentences are constructions specialised for expressing existence or inexistence of particular individuals (entities) in a certain spatio-temporal setting. They maximally contain the elements in (1) below:

(1) (Expletive) + (locative clitic) + functional verb + pivot nominal + (loc./adj. coda) (Francez 2007: 9-11, Bentley 2020: 6)

[1] Existential and presentative constructions have been amply discussed in the literature from various perspectives: the classification of BE sentences, the structure of the existential construction in comparison to other languages, the status of the characteristic functional element (the formal subject there), agreement realisation, restrictions on the pivot (post-verbal nominal) with reference to the definiteness effect, the status of the optional locative/temporal element (coda), inverse copular constructions, aspectual restrictions, corpus studies, etc. (see the references provided in Porumbeanu 2019, 2021a, 2021b, 2023).

It is easily noticeable that the existential sentence has a nucleus made up of verb +pivot nominal, characteristic to all languages. The other elements are required in this type of construction depending on the typological properties of the languages. Due to their structure and frequency, existential constructions are syntactically central. The process of acquiring (mother tongue) or learning (second language) them occurs very early.

Depending on whether they feature a coda or not, existentials can be divided into bare and extended ones, examples of which are provided in (2a) and (2b) respectively:

(2) a. There is beauty.

(2) b. There are many books of poetry in his collection.

In English, this construction is marked by the requirement of specialized *there*, which was in fact a late development in Old English. The frequency of occurrence grew during the Middle English period. This specialized *there* is the result of grammaticalization from the locative adverb *there*, mainly due to cases in which the latter was used in sentence initial position and referred anaphorically to a space introduced in the previous sentence (Porumbeanu 2019, 2023). As evident from the examples provided in the following section, cases in which locative *there* appears in sentences initial position are very common in poetry. That happens either due to a desire for emphasis or in order to achieve a certain rhyming pattern.

Apart from BE, illustrated in (2) above, there are also other verbs (e.g. verbs of existence, of appearance, non-agentive verb of motion, verbs of spatial configuration, etc.) which accept *there* as subject. Such sentences, an example of which is provided in (3) below, have been labelled as "presentative, in serving to bring something on to the discoursal stage" (Quirk et al. 1985: 1408):

(3) "There loomed the dogging memory of the tattered soldier" (Crane 1895)

Having made these observations, we may now turn to the use of existential and presentative sentences in the four Cantos of *Childe Harold's Pilgrimage.*

2. On the expression of beauty in an ever-changing space

Existential/presentative sentences (referred to as *there*-sentences for the remaining part of the present paper) can be found in all four Cantos[2] of *Childe Harold's Pilgrimage*. This is by no means a curious matter since these structures are syntactically central, but it is precisely for this reason that they naturally confer the poem balance and beauty. They weave an invisible thread of 'being' which links the fictional travels of Childe Harold.

The first occurrence of a *there*-sentence in *Childe Harold's Pilgrimage* is the first line of the second stanza in Canto I:

(4) *Whilome in Albion's isle there dwelt a youth,*
Who ne in virtue's ways did take delight;

An example can also be found in stanza XXX:

(5) *Oh, there is sweetness in the mountain air*
And life, that bloated Ease can never hope to share.

The example in (6) below is taken from stanza LIX in Canto II:

(6) *The muezzin's call doth shake the minaret,*
'There is no god but God!—to prayer—lo! God is great!'

There are various instances of locative adverb *there* in sentence initial position, which, as noted in the previous section, is natural due to the fact that the text under discussion is a poem. Examples (7) and (8) below are found in Cantos I and II respectively. The stanzas are indicated between brackets:

[2] The stanzas indicated for each example follow the online version of the poem available via Project Gutenberg and listed in the Bibliography as Byron (2004).

(7) *There shall they rot—Ambition's honoured fools!* (XLII.)
*There your wise Prophet's paradise we find, (*LIX.)
(8) *There the blithe bee his fragrant fortress builds* (LXXXVII.)

Below are examples of *there*-sentences from the third Canto:

(9) *There was a sound of revelry by night,* (XXI.)
(10) *There have been tears and breaking hearts for thee,* (XXX.)
(11) *There is a very life in our despair,* (XXXIV.)
(12) *[..] there is a fire*
And motion of the soul, which will not dwell
In its own narrow being, but aspire
Beyond the fitting medium of desire; (XLII.)
(13) *For there was soft remembrance, and sweet trust*
In one fond breast, to which his own would melt, (LIII.)
(14) *By Coblentz, on a rise of gentle ground,*
There is a small and simple pyramid,
Crowning the summit of the verdant mound; (LVI.)
(15) *There can be no farewell to scene like thine;* (LX.)
(16) *There is too much of man here, to look through* (LXVIII.)
(17) *But there are wanderers o'er Eternity*
Whose bark drives on and on, and anchored ne'er shall be. (LXX.)
(18) *There breathes a living fragrance from the shore,* (LXXXVI.)
(19) *There seems a floating whisper on the hill,* (LXXXVII.)

It was suggested that by the end of the poem, Byron "becomes a bit of a Wordsworthian, positing the splendours and spirituality of nature against the human world" (Rumens 2010).

The reader of Byron's travel poetry is presented with "'a series of picturesque scenes strung out across Europe" (Alfrey 1988: 110 in Ibata 2015: 62).

These observations are best illustrated by the following stanza (from the fourth Canto) which features three existential sentences:

(20) *There is a pleasure in the pathless woods,*
There is a rapture on the lonely shore,
There is society where none intrudes,
By the deep Sea, and music in its roar:
I love not Man the less, but Nature more,
From these our interviews, in which I steal
From all I may be, or have been before,
To mingle with the Universe, and feel
What I can ne'er express, yet cannot all conceal. CLXXVIII.

Other examples of *there*-sentences that can be found in the fourth Canto are provided below:

(21) *Yet there are things whose strong reality*
Outshines our fairy-land; in shape and hues
More beautiful than our fantastic sky, (VI.)
(22) *There are some feelings Time cannot benumb,*
Nor torture shake, or mine would now be cold and dumb.(XIX.)
(23) *But ever and anon of griefs subdued*
There comes a token like a scorpion's sting,
Scarce seen, but with fresh bitterness imbued; (XXIII.)
(24) *There is a tomb in Arqua;—reared in air,* (XXX.)
(25) *There woos no home, nor hope, nor life, save what is here.* (CV.)
(26) *Admire, exult—despise—laugh, weep—for here*

There is such matter for all feeling:—Man! (CIX.)

(27) […] *there is a power*
And magic in the ruined battlement,
For which the palace of the present hour
Must yield its pomp, and wait till ages are its dower (CXXIX.)

(28) *But there is that within me which shall tire*
Torture and Time, and breathe when I expire: (CXXXVII.)

(29) *Then pause and be enlightened; there is more*
In such a survey than the sating gaze
Of wonder pleased, or awe which would adore
The worship of the place, or the mere praise
Of art and its great masters, (CLIX.)

(30) *That we can yet feel gladdened by the sun,*
And reap from earth, sea, joy almost as dear
As if there were no man to trouble what is clear. (CLXXVI.)

Example (20) above highlights the profound connection a person can find with nature and the desire to leave society behind in search of peace. Phrases like "pathless woods", the "lonely shore", the "deep Sea", in arguably the most beautiful stanza of the fourth Canto, evoke the aesthetic concept of the sublime, characterized by the experience of awe and the recognition of nature's formidable power (see Morley 2021).

Sentences like (22) and (28) speak to the enduring nature of certain emotions and inner strength, even in the face of suffering and time, while (23) acknowledges the lingering presence of grief, even after it has been subdued. Example (26) highlights the wide range of human emotions and experiences, suggesting that the place provides ample material for all feelings. Sentences like (24), (27), and (29) focus on the contemplation of historical sites and works of art, suggesting that they offer valuable insights into the past and the human condition.
Finally, it must be observed that the poem ends with an existential:

(31) *Farewell! with HIM alone may rest the pain,*
If such there were—with YOU, the moral of his strain. (CLXXXVI.)

All of these examples serve to illustrate the mastery demonstrated by Lord Byron in capturing presence, fluidity and the sublime.

3. Conclusions

It was shown that Byron's narrative poem is a complex exploration of Childe Harold's and perhaps the poet's sense of alienation and search for meaning, a search fuelled by the physical and emotional journey depicted.

As discussed in section 1.1, although it is based on Lord Byron's actual travels between 1809 and 1817, *Chile Harold's Pilgrimage* is a fictional travelogue which nevertheless managed to engage its readership both emotionally and intellectually. Poetry lovers and travellers became enraptured by Byron's description of places, which "brought together a quest for authenticity, an awareness of historical continuity, and a romantic emphasis on subjectivity and imagination without which it was believed that the spirit of place could not be felt." (Ibata 2015: 62)

There is a feeling of wonder cultivated throughout the poem, which is evident in the existential and presentative constructions discussed in section 2. Drawing upon the traditions of the *Grand Tour* and travel writing, Byron transcends mere description, using the landscape as a mirror to reflect the inner turmoil of a restless soul. Ultimately, Childe Harold remains a powerful exploration of the human condition, demonstrating how the act of travel can lead to profound personal growth.

BIBLIOGRAPHY

1. Alfrey, Nicholas. (1988) 'A voyage pittoresque: Byron, Turner and Childe Harold', Renaissance and Modern Studies.
2. Bacon, Francis. (1858) "Of Travel [1601]." Bacon's Essays. With annotations by Richard Whately. London: John W. Parker and Son,
3. Bentley, Delia (2020) Existential and locative constructions in the Romance Languages. In: A. Dufter, M. Gardani, & M. Loporcaro (eds.). Oxford Research Encyclopaedia of Romance Linguistics. DOI: 10.1093/acrefore/9780199384655.013.654.
4. Byron, George Gordon (1812) *Childe Harold's Pilgramage. A Romaunt.* London: Thomas Davison, White-Friars, https://archive.org/details/childeharoldspil12byro/page/n3/mode/2up
5. Byron, George Gordon (2004). *Childe Harold's Pilgramage. A Romaunt*. Project Gutenberg, https://www.gutenberg.org/files/5131/5131-h/5131-h.htm
6. Churchman, Philip H. (1909). Lord Byron's Expériences in the Spanish Peninsula in 1809. In: *Bulletin Hispanique*, vol. 11, n°1, pp. 55-95.
7. Colletta, Lisa. (2015). Introduction The Grand Tour and its Legacy. In Lisa Colletta (ed), *The Legacy of the Grand Tour: New Essays on Travel, Literature, and Culture*, pg. ix-xx. Fairleigh Dickinson University Press, http://ebookcentral.proquest.com/lib/unive-ebooks/detail.action?docID=4088474
8. Crane, S. (1895) *The Red Badge of Courage* New York: Charles Scribner's Sons
9. Francez, Itamar (2007), Existential Propositions, Ph.D. dissertation. Stanford University, Stanford, CA.
10. Haekel, R. (2020). 18. Lord Byron, Childe Harold's Pilgrimage (1812–1818). In B. Schaff (Ed.), Handbook of British Travel Writing (pp. 335-356). Berlin, Boston: De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110498974-019
11. Hibbert, Christopher. (1987). *The Grand Tour*. London: Methuen
12. Ibata, Hélène. (2015). Visual travels with Byron: British landscapes of the Eastern Mediterranean in the early 19th century. *The British Art Journal*, *15*(3), 61–70. http://www.jstor.org/stable/43490977
13. Juvenal. (1918). *Juvenal and Persius: With An English Translation.* G. G. Ramsay. London. New York. William Heinemann; G. P. Putnam's Son.
14. Marchand, Leslie A. (1957) *Byron: A Biography*. 3 vols. New York: Alfred A. Knopf
15. McCarthy, Fiona. (2002) *Byron. Life and Legend*. London: John Murray
16. Meyer, Michael. (2017). Romantic Travel Book. in *Handbook of British Romanticism*. Ed. Ralf Haekel. Berlin and New York: de Gruyter, pg. 237–255.
17. Morley, Simon (2021) A Short history of the Sublime https://thereader.mitpress.mit.edu/a-short-history-of-the-sublime/
18. *Oxford Reference. the grand tour.* Retrieved 27 Jan. 2025, from https://www.oxfordreference. com/view/10.1093/oi/authority.20110803095903557.
19. Porumbeanu Andra Irina (2023) - „On Existential Constructions in Romance and Germanic", pp. 3- 28, în *Analele Universităţii din Bucureşti. Limbi şi Literaturi Străine*; ISSN: 1220 - 0263; Anul LXIX - 2020, nr.2, locul apariţiei: Bucureşti; site/ link periodic:lls.unibuc.ro/publicatii/analele-ub-limbi-si-literaturi- straine/ (tiparul realizat in 2023)
20. Porumbeanu, Andra Irina (2021a) - "Unusual Be(es): Presentational and Specificational BE Sentences", pp. 51 - 73, *in Analele Universităţii din Bucureşti. Limbi şi Literaturi Străine*; ISSN:1220 - 0263; Anul LXVII–2018, nr. 1; locul apariţiei: Bucureşti;site/ linkperiodic:lls.unibuc.ro/publicatii/analele-ub-limbi-si-literaturi-straine/ (tiparul realizat in 2021)

21. Porumbeanu, Andra Irina (2021b) - „On There-Sentences“- Abordări actuale în cercetarea filologică doctorală. Actele Colocviului Național al Școlii doctorale „Alexandru Piru”, ediția a III-a, Craiova, 2019, Oana Băluică, Cristiana-Nicola Teodorescu (eds) Craiova: Editura Universitaria, Colecția Studia doctoralia, 308 pp. ISBN: 978-606-14-1706-3, pp. 219-228
22. Porumbeanu, Andra Irina (2019) - “Are there existential sentences in Romanian? “- in *Proceedings of AICED 20. Selected Papers in Linguistics*, M.Tanase-Dogaru (ed.), Editura Universității din București, pp.57- 75
23. Rumens, Carol (2010, Jan 24). The Romantic poets: Childe Harold's Pilgrimage: A Romaunt by Lord Byron. *The Guardian.* https://www.theguardian.com/books/booksblog/2010/jan/22/ romantic-poets-lord-byron-childe-harold
24. Schaff, Barbara. (2020a). *Handbook of British Travel Writing*. Berlin, Boston: De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110498974
25. Schaff, Barbara (2020b). 1 Periods of Travel Writing. In B. Schaff (Ed.), *Handbook of British Travel Writing*, Berlin, Boston: De Gruyter. pg. 11-30 https://doi.org/10.1515/9783110498974-019
26. Tosi, Arturo (2020). *Language and the Grand Tour: Linguistic Experiences of Travelling in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press

THE ART OF CONSTRUCTING ATYPICAL CHARACTERS

Andreea–Maria Țițiu
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureș

Abstract: Atypical characters challenge conventions, provoke thought and offer fresh perspectives. They portray internal contradictions, doubts or struggles that drive the narrative, and their construction requires careful thought, to ensure they are authentic and integrated within the story. Being exposed to diverse pieces of writing can influence reader's perceptions of various topics, which can contribute to their personal development and enrich their ability to understand experiences different from their own by allowing them to live vicariously.

Keywords: atypical, literary character, diversity, literature, portrayal

Literary characters are the setting stone for any story, and their exploration is pivotal to understanding the impact and essence of narratives. Even before birth, children are introduced to stories in the form of the daily tales that mothers tell the baby in their womb to form a connection. Stories transcend time and space; they bridge the gap between children and adults, parents and yet-to-be-born babies, families, and those who are no longer among us. It is not an essential criterion for a story to be published in a book in order to have a character, as all the situations listed previously have their protagonists, whether one tells someone about their mother or father, or a child tells his parents about one of his classmates or friends, each story includes and is about someone.

Starting from this premise, people are introduced to characters long before they know what they are. Then, one hears about them during bedtime stories, when people learn about princes and princesses, the big bad wolf, and the brave knight who saves the day. One discovers talking dogs, faithful companions, cunning foxes, and tricked bears.

Literary characters are crafted elements within a text and are often one of the most memorable aspects of literature because they offer glimpses into human experiences that readers resonate with. Characters have a dual purpose: they serve as mirrors and windows because they reflect personal realities, societal values, and psychological archetypes. They also offer insights into lives that may differ radically from the reader's own, giving the latter the chance to live countless fascinating lives vicariously.

So, what enchants us about literary characters? What is so magnetic about them that once we start reading their stories, we cannot stop until we discover every little detail about them? Rita Felski implied that "the draw of fiction is akin to the pleasures of gossip and other forms of bonding"[1]. Due to an intrinsic need for sociability, "we are primed to be curious about the thoughts, feelings, and actions of other persons"[2], hence our deep-rooted curiosity regarding other people's motives and our attraction towards "stories that stimulate deep features of our social brains"[3], for the reason that "such stories teach us to mind-read, to make sense of other people, to have our interpersonal intelligence"[4].

Literature, especially fiction, offers a great dose of cognitive stimulation as multiple mental processes occur while reading a narrative, from imagining what a character looks like

[1] Felski, Rita, Anderson Amanda, Moi, Toril, *Character. Three Inquiries in Literary Studies,* The University of Chicago Press, Chicago and London, 2019, p. 83
[2] *Ibidem*
[3] *Ibidem*
[4] *Ibidem*

physically to anticipating what might happen next. Moreover, as Felski suggested, "the affordances of fiction – sneaking into the minds of strangers to capture fragile wisps of thoughts and feeling; stoking suspense and choreographing crisis – can make fictional figures more vivid, more intensely present, than many of the people around us"[5].

According to the Cambridge Dictionary, the adjective "atypical" signifies "not having all the characteristics you would usually expect from a particular group of things"[6] and "not typical, different from most others of its type"[7]. In psychology, the term refers to unusual or disturbing behaviors, usually associated with a disorder, but it can also make reference to symptoms that are known to be part of a mental disorder, such as sadness in depression or worrying about the future in the case of anxiety. To clarify the meaning of the word "atypical", one practical example is one in which a man asks a woman to go out on a date and he is rejected. A typical reaction is feeling sad or disappointed. However, if he feels great sadness, loses his appetite, has trouble sleeping, or experiences feelings of worthlessness, these emotions would be considered atypical.

Throughout this paper, the term "atypical" refers to someone who is different from others and who portrays emotions, thoughts, and actions that do not align with what others would consider normal.

Atypical literary characters challenge conventions, provoke thought and offer fresh perspectives. These characters often derive from social norms, stereotypes, or expected archetypes, and their uniqueness may arise from their behavior, motivations, worldviews, or circumstances. It is essential to mention that atypical characters are not necessarily disabled or suffering from a condition. However, instead, they invert established tropes, such as a morally ambiguous protagonist, as in the case of Oscar Wilde's *The Picture of Dorian Gray,* or a flawed, vulnerable villain, as in Mary Shelley's *Frankenstein.*

Atypical characters are often marked by internal contradictions, doubts, or struggles that drive the narrative. They can also challenge the reader's perceptions by presenting biased or distorted versions of events. This type of character may feel estranged from their environment or society, such as Gregor Samsa in Kafka's *The Metamorphosis.* They engage in morally questionable actions, which may elicit both sympathy and repulsion from readers, as in the case of Patrick Bateman from Bret Easton Ellis's *American Psycho,* and their choices and actions are unpredictable, keeping readers engaged and settled.

The construction of atypical characters in literature requires careful thought to ensure they are authentic, multidimensional, and integrated within the story. Writers achieve this by crafting characters who defy conventions, represent diverse experiences, provoke thought, or challenge norms.

However, in portraying atypical characters, it is essential to take into consideration that a mental disorder or disability has different manifestations in different individuals. In literature, characters with a cognitive deficiency tend to be illustrated as mentally retarded. When they are not labeled in this manner by the author, they are constantly referred to by other characters as being "retarded".

Mary Anne Prater conducted a study on 77 characters with mental retardation, and the results she discovered in the portrayal of these characters are fascinating for the reason that they depict the attitudes society and authors have regarding those on the margins of societal norms. Among the most notable results, is the fact that only few books told the story from the point of view of the retarded, but those who did, "provided the reader with an enriched view of

[5] Felski, Rita, Anderson Amanda, Moi, Toril, *Character. Three Inquiries in Literary Studies,* The University of Chicago Press, Chicago and London, 2019, p.84
[6] The Cambridge Dictionary, https://dictionary.cambridge.org
[7] *Ibidem*

mental retardation"[8]. The books that narrate the story from the perspective of the retarded character "portray that individual with higher cognitive functioning"[9], and only a few authors focus on non-verbal characters.

An important aspect that Prater discovered in the study she conducted is that "one of the more prominent themes involved the use of a person with mental retardation as a catalyst for a character or characters without disabilities to change […]. Characters without mental retardation (a) developed more positive feelings about the individual with mental retardation, (b) improved a character flaw, or (c) experienced separation/dependency anxiety"[10].

Positive portrayals of disabled characters provide valuable insights into their lives and experiences, having a substantial transformative and teaching purpose. In children's literature, these characters provide lessons of companionship and bravery in facing life and hardships; they are often described as the least judgmental type of people because they know how it is to be judged, for the sole reason of being different and misunderstood.

One key element in constructing an atypical character is defining their uniqueness, from uncommon physical features, disabilities, or health conditions to their distinctive mental states, neurodivergence, manner of thinking, or eccentricities. Another aspect that can be included in their construction is whether or not they belong to marginalized groups or exist as outsiders in their societies. Once the atypical traits of a character are traced, another important step is developing a backstory in order to explore the origins of atypicality, the reasons why the character is different, whether it is their upbringing or traumatic events, like in the case of Septimus Smith's Post Traumatic Stress Disorder, that appeared and haunted him due to the horrors he experienced in the war.

On the same note, the reader needs to observe how the atypical nature of a character has shaped their experiences, both positively and negatively, which is the case of Nova from Nicole Panteleakos's *Planet Earth is Blue.* Despite being autistic, non-verbal, and having multiple sensory issues, with the help of positive reinforcement, she can partially overcome her condition and offer readers a glimpse into the life of a neurodivergent character and the improvement they can make once someone believes in them.

Furthermore, an atypical character should be complex, and the plot surrounding them should not be reduced to stereotypes or clichés, such as "crying mess" or "hyperactive child." Authors should incorporate nuance by giving them strengths and flaws, like vulnerability coexisting with resilience. Also, the character should be allowed to evolve throughout the story, showcasing dynamic development rather than having a static character that begins and ends the story similarly.

However, what allures the reader to the story is the plot and its dynamics, conflicts, and resolutions. Atypical characters often grapple with identity, self-acceptance, or mental struggles, their inner problems making them a reliable source of identification for people struggling with the same problems. Being able to experience these issues vicariously may allow readers to observe fresh takes on common challenges. Moreover, through the character's story, one can explore themes of identity, belonging, and difference that can expose cultural biases, systemic flaws, or the battles of marginalized groups. Also, through their interactions with others, atypical characters may provoke other actants in the story to question their beliefs, values, and biases, creating relational dynamics that help foster empathy.

An important step in constructing an atypical character is the accuracy of representation, as writers should research real-life experiences related to the character's traits to avoid caricature

[8] Prater, Mary Anne, *Learning Disabilities in Children's and Adolescent Literature: How Are Characters Portrayed?,* Learning Disability Quarterly, vol. 26, no. 1, pp. 47–62, 2003, p. 428

[9] *Ibidem*

[10] Prater, Mary Anne, *Learning Disabilities in Children's and Adolescent Literature: How Are Characters Portrayed?,* Learning Disability Quarterly, vol. 26, no. 1, pp. 47–62, 2003, p. 425

or misinterpretation. They can also seek input from people with firsthand knowledge, whether specialists or people suffering from that condition, to ensure that the character's portrayal is well-rounded and mindful in representing those on the margins of societal norms.

In today's society, authors need to craft stories in which atypical characters defy conventional expectations. They challenge traditional definitions of strength, intelligence, or morality, as in the case of Christopher Boone, the protagonist of Marks Haddon's *The Curious Incident of The Dog in The Night-Time,* who offers insights into the mind of a neurodivergent individual through his first-person narration, which allows readers to comprehend his manner of thinking, his reasons for doing certain actions and the multifaceted dimensions of his condition.

Constructing atypical characters requires balancing uniqueness with relatability, ensuring they are not defined solely by their differences but by their humanity. These characters enrich narratives and expand readers' understanding of the world and the diversity of human experience.

Literature is a widely known manifestation of creative thinking and the transmission of information through captivating stories. In addition to recreational purposes, literature also has a teaching purpose by putting the reader into contact with the "other." Being exposed to diverse pieces of writing can influence readers' perceptions of various topics, which can contribute to their personal development and enrich their ability to understand experiences different from their own by allowing them to live vicariously.

Exposing children to stories from a young age dramatically benefits their development. Being presented with diverse characters in early childhood, children learn to develop a positive and inclusive attitude towards peers who may be dissimilar to them. On the same note, promoting self-understanding from early years is crucial in the field of literature that portrays disabilities because impaired people have faced discrimination and segregation and have been treated as inferior for a very long time. However, over the past decades, there has been a shift in the social perception of disabled people. One of the tools used to make this change happen was literature since stories are the perfect disguise to raise awareness and promote understanding and moral values.

Positive and diverse portrayals in literature have a double effect on atypical readers; finding stories in which the characters have experiences akin to their own is beneficial to their self-image and self-trust, offering a sense of belonging and empowerment. Secondly, neurotypical readers "can develop understanding and appreciation of experiences and communities they otherwise may not have access to or build relationships with"[11]. One of the crucial benefits is that "these individual developments can then influence readers' day-to-day lives and ideologies for the better. With time, these small-scale ideological shifts toward inclusivity can further spread throughout society. Thus, these literary representations can enrich all readers and have lasting positive implications for broad societal change"[12]. When addressing disability, "there are two dominant societal perspectives of disability: the medical model and the social model"[13]. The former refers to the pathology of disability, while the latter "presents disabilities as a result of the environment in which someone resides"[14]. Young considered that when taking into account the social model, "an "impairment" only becomes a "disability" when someone's environment or society is not accommodating for them"[15].

---

[11] Young, Rebecca, *Representations of Disability in Literature and Elementary Education*, Student Research Submissions, University of Mary Washington, 2020, p. 2

[12] Young, Rebecca, *Representations of Disability in Literature and Elementary Education*, Student Research Submissions, University of Mary Washington, 2020, p. 2

[13] *Ibidem*

[14] *Ibidem*

[1515] Young, Rebecca, *Representations of Disability in Literature and Elementary Education*, Student Research Submissions, University of Mary Washington, 2020, p. 3

Societal views stand at the basis of literary representation, influencing how authors portray those on the margins of societal norms. A writer's understanding of disability represents a substantial influence on the way they portray impairment. This idea is linked to the reader's perceptions, which motivate their interpretation of the book. Young suggests that "it is crucial to purposefully seek out authors who have personal experiences with disability, as they will be the most reliable sources for their own stories"[16]. Writers need to consider representing various mental health conditions and experiences in order to reflect the diversity of the mental health field and to avoid stereotypical representations. The language and themes used in children's literature must be age-appropriate to ensure that children can understand the story's message and relate to it. Children's and young adult literature often emphasizes the importance of supportive relationships, which depict characters who receive empathy and support from friends and family. This can help children understand that seeking help is a positive and courageous step. Cultural considerations, individual sensitivities, and the target audience's age should be factors considered when addressing mental health themes in children's literature because well-crafted stories can play a valuable role in promoting awareness and reducing stigma.

There is an imperative need for authors to craft stories that feature a disabled character for two important reasons: "first, for young people who are not disabled and who may not know a person with a disability, their only exposure to disabilities may be through books. Second, for young people with disabilities, disabled characters in the books they read may influence how they view themselves".[17]

Ashley Aberle considered that "young adults need literature to act as "mirrors," to accurately reflect their lives back to them as a way of affirmation. Novels can be used to validate a young adult reader's lived experience by relating a story that is authentically and realistically portraying a social issue they may be experiencing"[18]. By including characters with mental health conditions in nuanced and realistic ways in stories, authors contribute to normalizing these experiences, fostering empathy, identification and understanding.

Literary works can increase awareness and knowledge about different mental disorders and the experiences people face in their everyday lives. Readers who may not have direct experience with specific conditions can gain insights into the challenges atypical individuals face, promoting a more informed and compassionate society. By vicariously experiencing a character's journey, readers may develop a deeper understanding of these conditions' emotional and psychological aspects. For individuals who live with mental health conditions, representation is crucial since being able to encounter characters with experiences akin to their own can provide validation and a sense of belonging, which helps them feel seen and understood.

Furthermore, literature serves as a medium for initiating conversations about mental health. Characters grappling with mental disorders can spark discussions among readers, encouraging open dialogue about mental health, destigmatizing the topic, and encouraging individuals to seek help when needed. By portraying characters with mental disorders as complex individuals with multifaceted lives, literature humanizes the experience of mental health challenges. This humanization goes beyond stereotypes, helping readers recognize the shared humanity in individuals with mental health conditions. Since mental health conditions are diverse, literature can depict the wide range of experiences associated with different disorders. This representation underscores that mental health challenges are not one-size-fits-all and helps break down stereotypical portrayals.

---

[16] *Ibidem*

[17] Ballistreri, Lisa L., *A content analysis of young adult novels featuring mentally and emotionally disabled characters*, 2009, p.9

[18] Aberle, Ashley, *Mental illness representation in young adult literature*, University of Northern Iowa, 2021, p.10

In addition, it can serve as an educational tool, providing readers with insights into the symptoms, impact, and treatments of various mental disorders. Stories that include characters seeking help for their mental health can encourage readers to consider seeking help for themselves or others. This positive representation reinforces the importance of mental health treatment and support.

Literature allows authors to use artistic expression to convey the emotional and psychological aspects of mental disorders. Through narrative, symbolism, and metaphor, authors can capture the subjective experience of mental health challenges in ways that resonate with readers.

One of the key factors in creating an inclusive society is to deconstruct the beliefs and misconceptions about disabilities; one suggestion is to clarify the misconceptions that hide within discourses that have a topic impairment. Nikoletta Gulya suggested that "reading and analyzing literary works that include characters with disabilities can serve as an excellent educational tool to help students learn about people with disabilities"[19] for the reason that "negative discrimination is not inherent in children's disabilities, but rather the result of a lack of understanding and knowledge about their causes and consequences, fear of the unknown differences, and stereotypes about disability"[20].

Literature provides indirect exposure to the subject of impairment, which can build understanding and a shift in perspective and attitudes regarding people with disabilities, this being an important aspect of the need for thoughtful and accurate representation. Robert Rozema underlined the idea that for a book to provide positive and accurate representation regarding the subject of disabilities, the author must describe the characters by making use of the following criteria: "(a) realistic emphasis on strengths rather than weaknesses (b) high expectations (c) making positive contributions beyond promoting growth in other characters (d) becoming self-determined (e) being given full citizenship in the home and community (f) expanding reciprocal relationships"[21].

Regarding the significance of literary representation, it is essential to mention that "beyond educating wider society, the importance and value of being able to identify with characters in fiction should also not be underestimated, as it allows individuals to feel included, connected with and understood by society. Conversely, being under-represented in fictional works may contribute to feelings of societal ostracizing"[22].

The portrayal of authentic atypical characters in literature is essential to fostering empathy and addressing the issues of people on the margins of societal norms. However, it is imperative that their portraits are constructed in a positive approach so that they do not promote judgement or negative feelings towards disabled people.

Tina Dyches emphasized that "positive portrayals are those which (a) envision high expectations for the character with disabilities, (b) enhance positive contributions, (c) build on strengths, (d) show the person acting on choices, (e) depict expanding reciprocal relationships with others, and (f) ensure the character with disabilities is afforded the same citizenship rights as others".[23]

---

[19] Nikoletta Gulya, Anikó Fehérvári, "The impact of literary works containing characters with disabilities on students' perception and attitudes towards people with disabilities", International Journal of Educational Research, Volume 117, 2023, p. 2

[20] Nikoletta Gulya, Anikó Fehérvári, "The impact of literary works containing characters with disabilities on students' perception and attitudes towards people with disabilities", International Journal of Educational Research, Volume 117, 2023, p. 1

[21] Rozema, Robert, "The problem of autism in young adult fiction", Language Arts Journal of Michigan: Vol. 30: Iss. 1, Article 7, 2014, p. 26

[22] Tharian, P.R., Henderson, S., Wathanasin, N., Hayden, N., Chester, V. and Tromans, S., "Characters with autism spectrum disorder in fiction: where are the women and girls?", Advances in Autism, Vol. 5 No. 1, pp. 50-63, 2019, p. 51

[23] Dyches, Tina Taylor, et al., "Characterization of Mental Retardation and Autism in Children's Books", Education and Training in Mental Retardation and Developmental Disabilities, vol. 36, no. 3, pp. 230–243, 2001, p. 231

Characters captivate us through their depth, relatability, and complexity, whether from a novel, play, movie, or TV show. A well-crafted character allows readers to see part of themselves, sparking empathy and connection. Whether they embody strengths, weaknesses, or dreams, their struggles and triumphs mirror human experiences, engaging readers deeper into their world.

BIBLIOGRAPHY

1. Aberle, Ashley, *Mental illness representation in young adult literature*, University of Northern Iowa, 2021
2. Ballistreri, Lisa L., *A content analysis of young adult novels featuring mentally and emotionally disabled characters*, 2009;
3. Dyches, Tina Taylor, et al., "Characterization of Mental Retardation and Autism in Children's Books", Education and Training in Mental Retardation and Developmental Disabilities, vol. 36, no. 3, pp. 230–243, 2001, http://www.jstor.org/stable/23879977
4. Felski, Rita, Anderson Amanda, Moi, Toril, *Character. Three Inquiries in Literary Studies*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 2019
5. Nikoletta Gulya, Anikó Fehérvári, "The impact of literary works containing characters with disabilities on students' perception and attitudes towards people with disabilities", International Journal of Educational Research, Volume 117, 2023, https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0883035522002051?via%3Dihub
6. Prater, Mary Anne, *Learning Disabilities in Children's and Adolescent Literature: How Are Characters Portrayed?*, Learning Disability Quarterly, vol. 26, no. 1, pp. 47–62, 2003
7. Rozema, Robert, "The problem of autism in young adult fiction", Language Arts Journal of Michigan: Vol. 30: Iss. 1, Article 7, 2014, https://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2039&context=lajm
8. Tharian, P.R., Henderson, S., Wathanasin, N., Hayden, N., Chester, V. and Tromans, S., "Characters with autism spectrum disorder in fiction: where are the women and girls?", Advances in Autism, Vol. 5 No. 1, pp. 50-63, 2019, https://www.emerald.com/insight/content/doi/10.1108/AIA-09-2018-0037/full/html?skipTracking=true
9. The Cambridge Dictionary, https://dictionary.cambridge.org
10. Young, Rebecca, *Representations of Disability in Literature and Elementary Education*, Student Research Submissions, University of Mary Washington, 2020

AN INTERWAR DYSTOPIA: ALDOUS HUXLEY'S BRAVE NEW WORLD

Dimitrie Andrei Borcan
PhD, "Ovidius" University of Constanţa

Abstract:Back in 1932, Aldous Huxley wrote a foresighting dystopia that he ironically named Brave New World, using a quotation from Shakespeare (among a profusion of other such quotations used in the book). He created a warning, sardonic and worrying text about the future of our civilization led by technology and engineering even in genetics and family matters. He warned about the disappearance of family, culture and art, religion, love and passion of any kind, of the over-prevalence of sex even in very young children, of the infantilization and reduction of humans to inferior creatures, created and educated by neo-Pavlovian conditioned reflexes and by hypnopaedia to indulge in sexual pleasure and to seek refuge from sufferance in antidepressant euphoria-producing drugs, irrespective of overdosage risks. Life in such a society would be organized in castes delineated by their intellectual limitations, meant to cover the whole range of economy tasks and to produce a people of consumerists.The failure of such a system is symbolized by the tragic suicide of the protagonist, closing the book. Huxley's clear-sighted warning about the future of mankind in a technologied era has echoes in our time..

Keywords: genetic engineering, hypnopaedia, soma, sexuality, infantilization

Is genetic engineering the way to a successful totalitarian régime? Back in 1932, Aldous Huxley seemed to have answered affirmatively this question in *Brave New World*, a book written before genetic engineering and cloning existed. He actually foretold many other current events that we are contemporary with, only he dated them in his dystopia as occurring in 2540 A.C., which in his book reads 632 A.F. (or After Ford / after Ford's model T car).

The book is forewordeded by a quotation on utopias from Nicolas Berdiaeff:

> Les utopies apparaissent comme bien plus réalisables qu'on ne croyait autrefois. Et nous nous trouvons actuellement devant une question bien angoissante: Comment éviter leur réalisation définitive?...Les utopies sont realisables. La vie marche vers les utopies. Et peut-être un siècle nouveau commence-t-il, un siècle où les intellectuels et la classe cultivée rêveront au moyens d'éviter les utopies et de retourner à une société non utopique, moins parfaite et plus libre.

The very time of the events narrated in the book, six centuries from Huxley's time, has been advanced significantly, if the reader tries to find similitudes to the plot in our era. Furthermore, the time is not counted from "our Lord," but from "our Ford," the time itself being technologied.

What shocks the reader in the first chapter is the type of information on genetic engineering that the Director teaches to the students in the "Infant nurseries / neo-Pavlovian conditioning rooms" where babies are created.

Announcing artificial insemination and cloning several decades before they happened, the laboratory in the book has "bottles" with eggs and spermatozoids combining to form embryos in these artificial uteruses, and what is shocking is that that from one such combination, not only one embryo, but many "scores" of twin identical embryos will result, in the Bonakovsky phenomenon:

> Ninety – six seemed to be the limit; seventy -two a good average. From the same ovary and with gametes from the same male to manufacture as many batches of identical twins

as possible… For in nature it takes thirty years for two hundred eggs to reach maturity. But our business is to stabilize the populationat this moment, here and now (Huxley 5).

It should be mentioned that, whereas the typical combination of an egg and a male gamete produces one embryo or two, the Bonakovsky phenomenon is an iterative one, and in every phase, identical embryos are produced "by dozens, by scores", like in the growth of the malign tumours. The parallel scores of twin brothers are identical and develop at an identical rate in their uterus-like bottles. They are to be the future labourers needed by the economy,

"Major instruments of social stability. Standard men and women.; in uniform batches. The whole of a small factory staffed with the products of a single bokanovskified egg." (5)

Thus, no actual sexual contact between two humans is needed, what one needs is bottles and accurate temperatures for both the egg and the gamete.

What follows then is a shocking feature of the book. To obtain Alpha, Beta, Gamma, Delta, Epsilon embryos, from which to build up the future social castes of adults of a consumerist society, all of them being necessary to the economy, the engineers intoxicate with oxygen lack the Epsilon embryos, to make them remain at a lower level of intellectual development (caste), while the Alpha and Beta embryos are encouraged to develop their intellect freely.

"…In Epsilons, we don't need human intelligence." (11)

Why not make only Alpha embryos? The book argues with the story of a country that produced only Alpha staff (scholars and intellectuals), a fact which led to an economical disaster. Therefore, the Epsilon individuals are necessary to do the most difficult physical jobs and they need to be kept at a low intellectual level of development, "solved by standard Gammas, unvarying Deltas, uniform Epsilons. Millions of identical twins. The principle of mass production at last applied to biology."(5)

"Ninety-six identical twins working ninety-six identical machines!' The voice was almost tremulous with enthusiasm. 'You really know where you are. For the first time in history. 'Community, Identity, Stability'. Grand words. 'If we could bokanovskify indefinitely, the whole problem would be solved." (5)

The embryos undergo vaccinations for typhoid and tropical diseases if they are planned to work in tropical countries, they are kept at low temperatures or at heat depending on their destination, they are kept rotating to improve their sense of balance, the "chemical workers are trained in the toleration of lead, caustic soda, tar, chlorine" (13). The future engineers who will work outside of rockets are trained to tolerate starvation when they stand and to enjoy extreme blood circulation when they are standing upside-down "in topsy-turvydom".

"They are only truly happy when they are standing on their heads." (14)

On 21 October 1949, Huxley wrote to George Orwell, who had congratulated him on "how fine and how profoundly important the book is". Huxley predicted:

"Within the next generation I believe that the world's leaders will discover that infant conditioning and narcohypnosis are more efficient, as instruments of government, than

> clubs and prisons, and that the lust for power can be just as completely satisfied by suggesting people into loving their servitude as by flogging them and kicking them into obedience." (Huxley, *Letter*, 1949)

In the next room, the infants, now of visible different races, are trained by neo-Pavlovian conditioned reflexes to hate books and flowers, which they initially love, but at whose contact they are electric-shocked. Thus, they will always refuse books and flowers.
In the Conditioning Room, children are taught all they need to know, during their sleep, by hypnopaedia, a technology discovered through an event involving a Polish boy, Reuben Davidovitch, viviparous and living with his parents, a boy who accidentally learnt English in his sleep, while sleeping with his radio turned on and listening to George Bernard Shaw's speech.

However, the hypnopaedia method was temporarily interrupted when a boy could not say which was the longest river in the world, but could perfectly repeat sentences about the Nile.

In the garden, naked boys and girls are playing with balls. The Director comments,

> "Strange, strange to think that even in Our Ford's day most games were played without more apparatus than a ball or two and a few sticks and perhaps a bit of netting. Imagine the folly of allowing the people to play elaborate games which do nothing whatever to increase consumption" (25)

The novel can be seen as a parable about and against the consumption society.

The children are requested to engage in erotic games. If they refuse, they are taken to the psychiatrist.

> "For a very long period before the time of Our Ford, and even for some generations afterwards, erotic play between children had been regarded as abnormal (there was a roar of laughter); and not only abnormal, actually immoral (no!); and had therefore, been rigorously suppressed." (27)

At first, there was resistance to the use of hypnopaedia, caste system, and artificial insemination. But after warfare and intense propaganda, after the suppression of the books edited before 150 A.F, the resistance weakened, and such themes as family, Shakespeare, religion, art, were thrown away. The start of the new era was settled as the date of the making of the Model T, they cut off the tops of all the crosses to make them Ts. Soma, the anti-depressant drug, was obtained through years of pharmaceutical research. Pharmacists thus solved the problem of old age and people remained young and infantilized forever. Nobody was permitted loneliness and reflection. They had to live without "leisure from pleasure." The type of films they watch now involve all the senses (including touch and smell) and erotic scenes, and are called "feelies". Christian religion is replaced by Henry Ford's cult, and since he was the inventor of the T model, T will replace the sign of the cross and it will significantly be made on their stomach by the manipulated and consumerist people.

The development of genetic engineering has made some of the most fantastic concepts in the novel possible. Currently, there is not any legislation allowing the mass production of human clones yet, but animals have already been cloned, and artificial insemination of humans is a widely practised technology. However, such techniques have not been used for totalitarian purposes yet, because such a program is difficult to carry out, and it is very vulnerable to revolt, since genetic engineering and persuasion require sophisticated methods as contrasted with

terror, and the industrial robots and automation have already replaced the need for numerous people to carry out simple operations on the production lines endlessly.

But do Huxley's characters reach Timothy Bateson's "homeostasis"? Are they free from both negative and positive passions? Are they free from desire, in order to attain a complete balance?

It seems they do not, since they are so often sexually desiring that they lead an erotically promiscuous life as polygamous creatures. Sex is their obsession, and it must be satisfied immediately, without longing and earning, without passion, therefore they can never learn anything about feelings of at least temporary monogamous love. Fanny Crowne, a friend, reproaches to Lenina Crowne that she has a sinful condemnable tendency to monogamous affairs. The sentimental social values are upside down in their world.

Besides, they resort to soma, a euphoria inducing antidepressant, much too often, and in unlimited doses, which once makes Lenina sleep for eighteen hours, and at another time, an overdose brings about middle-aged Linda's death. Therefore, soma addiction is the price they pay for avoiding low spirits, and it is a manner of slavery, through a substance, to a social style of living. We are told that they are all young and never old, but we are not told what is the life expectation of these sex-addicted and drug-addicted adults. John the Savage's revolt reaction at his mother's death is to throw away through the window some Epsilons' soma.

'Family', 'parenting', 'mother', 'father' are more than forgotten words, they are considered to be pornographic and therefore forbidden. Everyone reacts in vexation when hearing them. These young people conditioned to erotic games since early childhood condemn monogamous relations and do never have a family. The women permanently use contraceptives and Linda's pregnancy twenty years ago was an unfortunate accident due to carelessness. When abandoned on the Savage territory, promiscuous Linda, being a neo-Pavlovian conditioned creature to live polygamously, continues affairs with numerous men on the territory, which leads to her isolation and to being looked down by the Indians among whom she lives.

We do not know much about the characters' occupational life. We only know that the young men are Alpha and the woman is Beta. But what are they supposed to do for a living? The novel does not specify it. They are probably involved in the genetic engineering processes at the London Hatching and Conditioning Station. Are they intellectuals? It is hard to imagine what being an intellectual means for such a society. The general outlook is that science is reduced to technology and no one should be allowed to know more than their specific field of bio-engineering. They are totally functional illiterates as far as art or literature is concerned. Art is condemned as inciting to passion and suffering. The only art they are practising is viewing "feely" films, which are pornographic films, involving the touch and smell senses of the audience. Shakespeare is banned, as his plays are too passion-inducive. However, the book is full of allusions to quotations from Shakespeare's plays, and the title is one of them, citing from *The Tempest.* Of course, the title is a sardonic irony addressed to the state of affairs of the New World.

Religion is banned, too, having been replaced with the cult for Our Ford (instead of Our Lord), and the T sign on the stomach is made instead of the Christian cross. Often, when talking, characters use the "My Ford" or "Fordness" phrases. Westminster Abbey has been transformed into a cabaret, and the Charington Cross Station is now Charington T Tower.

The story guarantees that old age has been replaced with eternal youth, but we do not meet any old people in the novel, so we cannot learn about their life expectancy. If they die from overdoses of soma or from genetically induced deaths is a total mystery to us. Just as well as the issue of their food. They consume soma very often, but they never eat or drink. What would be the importance of this aspect of their existence for their health and life span?

Their psychic life is intentionally reduced by infantilization. They do not pass over the mental state of eroticized children. These are their reduced preoccupations, eating all their time

and efforts, all their actions, "leisure with pleasure." They cannot realize that by subordinating their lives to running after sex and high spirits, they are made slaves of obsessive sex and compulsory high spirits, which, unfortunately, are frequently bad moods, curable with soma, which makes of them a people suffering of dependence to drugs.

I consider that the onomasiology of the book is a permanent irony on the characters' infantilization. Names such as Lenina, Marx, Engels, Darwin Bonaparte, Ford, Edzel (Ford's son), Mustafa (Kemal Ataturk), Mond, Benito Hoover, Dr. Wells, Malthusian belt (i.e. contraceptive), Reimann-surface tennis (Riemann, a mathematician), Helmholtz (a psychologist), Watson (a psychologist) neo-Pavlovian, Bokanovski (a politician) Bakunin (an anarchist), are profusely used in the book, showing the author's jocularity, but also evincing the characters' infantile psychology.

Although the book states that Shakespeare is a banned subject, it is full of allusions to and adaptations of quotations from Shakespearean plays.

> "The young man sighed and shook his head. "A most unhappy gentleman." And, pointing to the bloodstains in the centre of the square, "Do you see that damned spot?" he asked in a voice that trembled with emotion".

This quote contains allusions to two of Shakespeare's plays: *The Two Gentlemen of Verona* and *Macbeth*. (Ch 7)

> "The multitudinous seas incarnadine."

This is an allusion to *Macbeth* by William Shakespeare. (Ch 7)

> "They disliked me for my complexion. It's always been like that."

This is an allusion to *The Merchant of Venice* by William Shakespeare. (Ch 7)
John quotes a line from *The Tempest* to express his feelings of joy at finally getting to see the Other World that he had heard about as a child: "O brave new world that has such people in it." (Ch 7)

> "Nay, but to live In the rank sweat of an enseamed bed, Stew'd in corruption, honeying and making love Over the nasty sty . . ."

This is an allusion to *Hamlet* by William Shakespeare. (Ch 8)

> "Remorseless, treacherous, lecherous, kindless villain!"

This is an allusion to *Hamlet* by William Shakespeare. (Ch 8)

> "When he is drunk asleep, or in his rage Or in the incestuous pleasure of his bed . . ."

This is an allusion to Shakespeare's play *Hamlet*. (Ch 8)

> "To-morrow and to-morrow and to-morrow . . ."

This is an allusion to Shakespeare's *Macbeth*. (Ch 8)

> "Do you see the mark where I cut myself?"

> “O, wonder!” he was saying; and his eyes shone, his face was brightly flushed. “How many goodly creatures are there here! How beauteous mankind is!”

This is an allusion to Shakespeare’s play *The Tempest*. (Ch 8)

> “O brave new world,” he repeated. “O brave new world that has such people in it. Let’s start at once.”

This is an allusion to Shakespeare’s play *The Tempest*. (Ch 8)

> “On the white wonder of dear Juliet's hand, may seize And steal immortal blessing from her lips, Who, even in pure and vestal modesty, Still blush, as thinking their own kisses sin.”

This is an allusion to *Romeo and Juliet* by William Shakespeare. (Ch 9)

> “Did he dare? Dare to profane with his unworthiest hand that . . . No, he didn’t.”

This is an allusion to *Romeo and Juliet* by William Shakespeare. (Ch 9)

> “John began to understand. “Eternity was in our lips and eyes,” he murmured”.

This is an allusion to *Antony and Cleopatra* by William Shakespeare. (Ch 11)

> “John thought it very nice. “Still,” he said, “Ariel could put a girdle round the earth in forty minutes.”

This quote is an allusion to *A Midsummer Night’s Dream* by William Shakespeare, and Ariel is an allusion to a character in Shakespeare’s play *The Tempest*. (Ch 11)

> “Oh! she doth teach the torches to burn bright. It seems she hangs upon the cheek of night, Like a rich jewel in an Ethiop's ear; Beauty too rich for use, for earth too dear”

This is an allusion to *Romeo and Juliet* by William Shakespeare. (Ch 12)

> “Admired Lenina,” he went on, “indeed the top of admiration, worth what’s dearest in the world.”

This is an allusion to Shakespeare’s play *The Tempest*. (Ch 13)

> “Oh, you so perfect” (she was leaning towards him with parted lips), “so perfect and so peerless are created” (nearer and nearer) “of every creature’s best.”

This is an allusion to Shakespeare’s play *The Tempest*. (Ch 13)

> “There be some sports are painful—you know. But their labour delight in them sets off.”

This is an allusion to Shakespeare’s play *The Tempest*. (Ch 13)

"Outliving beauty's outward with a mind that doth renew swifter than blood decays."

This is an allusion to *Troilus and Cressida* by William Shakespeare. (Ch 13)

"The murkiest den, the most opportune place" (the voice of conscience thundered poetically), "the strongest suggestion our worser genius can, shall never melt mine honour into lust."

This is an allusion to Shakespeare's play *The Tempest*. (Ch 13)

"For those milk paps that through the window bars bore at men's eyes . . ."

This is an allusion to *Timon of Athens* by William Shakespeare. (Ch 13)

"The strongest oaths are straw to the fire i' the blood. Be more abstemious, or else."

This is an allusion to Shakespeare's play *The Tempest*. (Ch 13)

"Whore! Impudent strumpet!"

This is an allusion to *Othello* by William Shakespeare. (Ch 13)

"The wren goes to't and the small gilded fly does lecher in my sight." Maddeningly they rumbled in his ears. "The fitchew nor the soiled horse goes to't with a more riotous appetite. Down from the waist they are Centaurs, though women all above. But to the girdle do the gods inherit. Beneath is all the fiends'. There's hell, there's darkness, there is the sulphurous pit, burning, scalding, stench, consumption; fie, fie, fie pah, pah! Give me an ounce of civet, good apothecary, to sweeten my imagination."

This is an allusion to *King Lear* by William Shakespeare. (Ch 13)

"O thou weed, who are so lovely fair and smell'st so sweet that the sense aches at thee. Was this most goodly book made to write 'whore' upon? Heaven stops the nose at it."

This is an allusion to *Othello* by William Shakespeare. (Ch 13)

"The devil Luxury with his fat rump and potato finger . . ."

This is an allusion to *Troilus and Cressida* by William Shakespeare. (Ch 13)

"If I do not usurp myself, I am."

This is an allusion to *Twelfth Night* by William Shakespeare. (Ch 13)

"How many goodly creatures are there here!" The singing words mocked him derisively. "How beauteous mankind is! O brave new world . . ."

This is an allusion to Shakespeare's play *The Tempest*. (Ch 15)
"Lend me your ears . . ."

This is an allusion to *Julius Caesar* by William Shakespeare. (Ch 15)

> "Do you like being babies? Yes, babies. Mewling and puking," he added, exasperated by their bestial stupidity into throwing insults at those he had come to save".

This is an allusion to *As You Like It* by William Shakespeare. (Ch 15)

> "Sometimes a thousand twangling instruments will hum about my ears and sometimes voices."

This is an allusion to Shakespeare's play *The Tempest*. (Ch 16)

> "Goats and monkeys!"

This is an allusion to *Othello* by William Shakespeare. (Ch 16)

> "But they're . . . they're told by an idiot."

This is an allusion to *Macbeth* by William Shakespeare. (Ch 16)

"One of the numerous things in heaven and earth that these philosophers didn't dream about was this" (he waved his hand), "us, the modern world."

This is an allusion to *Hamlet* by William Shakespeare. (Ch 17)

> "But value dwells not in particular will," said the Savage. "It holds his estimate and dignity as well wherein 'tis precious of itself as in the prizer."

This is an allusion to *Troilus and Cressida* by William Shakespeare. (Ch 17)

> "Whether 'tis better in the mind to suffer the slings and arrows of outrageous fortune, or to take arms against a sea of troubles and by opposing end them . . . But you don't do either".

This is an allusion to *Hamlet* by William Shakespeare. (Ch 17)

> "Exposing what is mortal and unsure to all that fortune, death and danger dare, even for an eggshell."

This is an allusion to *Hamlet* by William Shakespeare. (Ch 17)

In Chapter 17 there is a conversation between Mustapha and John , where the former tries to convince the latter that soma is the solution anti-sufferance and anti-revolt, anti-sin, in one word, it is religion in the form of a drug.

> "And if ever, by some unlucky chance, anything unpleasant should somehow happen, why, there's always soma to give you a holiday from the facts. And there's always soma to calm your anger, to reconcile you to your enemies, to make you patient and long-suffering. In the past you could only accomplish these things by making a great effort and after years of hard moral training. Now, you swallow two or three half-gramme

tablets, and there you are. Anybody can be virtuous now. You can carry at least half your morality about in a bottle. Christianity without tears—that's what soma is." (Ch 17)

John answers that he prefers God, poetry, real danger, freedom, goodness, and sin. Mond tells him that such wishes will bring unhappiness. As a matter of fact, after retiring to the lighthouse and whipping himself to escape longing for Lenina, he is challenged to do self-flagellation and be filmed by some Epsilons, is provoked to sex-making by Lenina, he strikes her and rebukes her, but ultimately he lets himself involved in the "Orgy-Porgy" dance of the Epsilons and succumbs to love-making to Lenina. At home neither in the Savage world, where he is a Shakespearean reader, nor in the New World, where he is an intellectual among infantilized beasts, he feels an outcast in both worlds, a sinner and a failure, and he hangs himself.

His death is significant for the failure of the technologized and vulgarly sexualized and drug addicted, infantilized life that the dystopic society of the book leads. Any premonitory signs voiced by Huxley in 1932 that could allude to possible aspects in our contemporary world are regretfully, unluckily true.

BIBLIOGRAPHY

1. Barfoot, C. C., ed. *Aldous Huxley between East and West*. New York/Amsterdam: Rodopi, 2001.
2. Booker, M. Keith. *The Dystopian Impulse in Modern Literature*. Westport, CT: Greenwood Publishing Group, 1994.
3. *Dystopian Literature*. Westport, CT: Greenwood Publishing Group, 1994.
4. De Koster, Katie, ed. *Readings on Brave New World*. San Diego, CA: Greenhaven Press, 1999. .
5. Deery, June. *Aldous Huxley and the Mysticism of Science*. London: Macmillan, 1996.
6. Huxley, Aldous. *Brave New World*. Vintage Books: Penguin Random House. UK. 2024
7. *Brave New World Revisited*. New York: HarperCollins, reprint edition 2006.
8. *Island*. New York: Harper, 1962.
9. Meckier, Jerome. *Critical Essays on Aldous Huxley*. Boston: G. K. Hall & Company, 1996.
10. Moylan, Tom. *Scraps of the Untainted Sky: Science Fiction, Utopia, Dystopia*. Boulder: Westview Press, 2000.
11. Orwell, George. *1984*. New York: Knopf, 1992.

OTHER. ON UNDERSTANDING OF THE RECIPROCAL-DIRECTED EXPECTATIONS WITHIN THE NUMINOUS DYNAMICS

Alexandru-Ioan Cânda
PhD Student, West University of Timișoara

Abstract: Pursuing the numinous through the effort to make it present and manifest, but also to establish a communication, the mystic finds himself in search of some meaning about this numinous-Other that is to be. This search is not only a travail of crossing, but an encounter with the other in the construction of his own enunciation that tends to develop a language of encounter with this Other – yet still through the construction with which he also participates in communication. Sharing a common meaning, both the mystic and the numinous enunciation become openings of addressing and relationship that will thus impose a new common reality of revealing mutual meanings.

Keywords: hermeneutic phenomenology, language, meaning, Other, semiosis

1. Overtly-slantingly

In the dynamics of addressing the numinous towards establishing a communication – and after a positioning travail to reveal its presence –, the mystic finds himself in a state of reporting not only to a numinous-Other (Ro. numinosul-Celălalt) as an expected presence, but also to the inevitability of the manifestation of the numinous as a fact in itself that must be understood. Thus, positioned as presence-toward-Someone-who-is-about-to-manifest (Ro. prezență-spre-Cineva-care-stă-să-se-manifeste) (See Cânda, 2024b, p. 11), the mystic has even passed the stage of "scrutinizing" the Other, while preserving the possibilities as realities included in his own enunciation of addressing the numinous. In this given of the Meeting (See Șora, 1990, p. 190) – for now symbolic – which risks imposing a suspension as a failure in his own construction of addressing, a way must be found to maintain an enunciation of addressing – therefore a dynamic one, oriented towards a future flow – that generates a valid meaning regardless of the form of future manifestation of the numinous.

Through the initial enunciation – limited to itself, yet with certainty as his own – one seeks not a suitable formulation of addressing to which a response can be received, but a construction to overcome the uncertainty (Bedenklichkeit) of transcendence on the way in which can be known a being that is not to be found within consciousness (See See Husserl, 2002, p. 23).

In fact, finding the Other does not presuppose an endless factuality, but a bringing-of-the-Other-into-being-of-the-enunciation (Ro. aducere-a-Celuilalt-în-ființa-enunțului); the enunciation as a spatiality of opening being the place where ideational projections come into being in the form of a language of affinity.

Here, however, Hans-Georg Gadamer's observation is pertinent (Gadamer, 2001, pp. 311-312):

> "The glossal word (...) is not (...) a sign that we make (machen) or give (geben) to another, a thing that exists (seiendes Ding), which is received and charged with the ideality of signification to make another being visible. The ideality of signification resides rather in the word itself. (...) But this does not mean (...) that the word precedes any experience of what exists."

So the statement will not impose a manifestation of the Other and a projected form of manifestation of it, but opens a way to be of the Other that suits the enunciation; we have an

alignment of expectations materialized in a enunciation prepared as a total situation of communication for as a total speech act and as a real phenomenon (See Austin, 2005, pp. 63, 137). Through this enunciation a linguistic framework of encounter is established as an "opening" ("béance") that relates the being and the question to each other and in which being is the Difference itself (See Deleuze, 1995, p. 103); so, a separation is needed to find the origin of the work (Derrida, 1998, pp. 22-23) – hence to find the other-creator of the statement.
Then the Other becomes a Presence in the enunciation, but not in the form of an "in-itself in front of me" (Ponty, 1999, p. 413) of complete evidence, but in the form of an unsuspectance (Ro. nebănuiri) – hence of a difference between the-Other-as-given-to-the- enunciation (Ro. Celălalt-ca-dat-enunțului) – which I do not know but am ready to receive it – and the enunciation-as-taken-from-the-Other (Ro. Enunţul-ca-luat-Celuilalt) – which I impose, symbolically "impoverishing" its fullness through the enunciation.

This observation is common to that of Edmund Husserl (2011, p. 400):

> "If we eliminate from the idea of 'leaving something in suspension' (Dahingestellt-sein-lassen) everything that pertains to the dimension of will and if we do not interpret what remains in the sense of something doubtful | or hypothetical, then we obtain 'the simple fact of having something in front of us' ('Dastehend'-haben), something that we are not aware of as being 'really' ('wirklich') present before us."

Therefore, we do not know how to answer When? – so we impose a semantic deferral in our own enunciation through the the-Other-slantingly-sought (Ro. Celălalt-pieziș-căutat) which has already been imposed as a given accepted through the very travail of searching for it. But we know how to show Where? – so we admit a semantic differentiation in the same enunciation through the-Other-overtly-found (Ro. Celălalt-fățiș-aflat) which has already been accepted as taken through the very unsuspected content of its reception.

2. Differentiation and semantic deferral

Through the two aspects of semantics – differentiation and deferral – the enunciation acquires a charge of clarity, but not one of analytical wear, but one of symbolic-metaphorical veiling meant to fix the enunciation as a source of numinous language.

Since the enunciation is not some construction of conjuncture that ends its purpose immediately after being definitive in the sign but is a placing-in-intentional-shape (Ro. punere-în-formă-intențională) in the form of a potentiality-to-be-towards (Ro. potențialitate-de-a-fi-spre) a whatever-which-is-to-come (Ro. oarecare-care-stă-să-vină) (See Cânda, 2024a, p. 116) – but not of the Other-object, but of the Other-enunciation (Ro. Celuilalt-enunț). This other enunciation is not a projection as a facilitation of understanding through similarity as a just image of the idea of being (See Șora, 2006, p. 186), but a hypostasis as being in a state that is also the Other itself in metaphorical form. If the world does not become an object of language through its relation to it (See Gadamer, 2001, p. 335), then the Other does not become an object of the enunciation either – confined and determined by it.

Since metaphor and morphosyntax differentiate (See Wald, 1973, p. 88), then the differentiation of form through morpheme and of essence through metaphor (the difference being intrinsic – See Deleuze, 1995, p. 57) will be imposed as necessities for the production of a numinous-meaning-ready-to-be-addressed (Ro. înțeles-numinos-gata-de-a-fi-adresat) – therefore of a meaning that is a given of the Other and which is contained in the enunciation; as Jacques Derrida would say (2015, p. 47), "the determination of being as presence or as beingness is therefore put to the test by the thinking of difference", which does not, however, impose a limit on closeness (See Derrida, 2008, p. 159).

This difference, if it is perceived, will impose a judgment of it – hence a slanted look – through which semantic deferral takes birth in the form of a difference as a "difference between presence and present (Anwesen/Anwesend) (...) [or] as a difference between being and beingness" (See Derrida, 2015, p. 52) – thus an approach to space and time, but also to being that enunciates itself about the difference itself (See Deleuze, 1995, p. 64). The Other as Unsuspected-difference (Ro. Nebănuit-diferență) not only is but also expresses itself on the fact-of-being-in-the-state-of-enunciation (Ro. faptului-de-a-fi-în-starea-de-enunț), but not through semantic evidence, but through a metaphorical veiling. The metaphorical veiling, through concealment, will in turn introduce a deferral, yet there is both the risk that the deferred presence {différée} cannot be retrieved (See Derrida, 2015, p. 46), and that of a premature erasure of the trace (die frühe Spur) of the difference (See Derrida, 2015, p. 50).

Since "difference explains itself, but it also tends to cancel itself out in the system in which it explains itself" (Deleuze, 1995, p. 351), in order to discover (in time) the place of the Unsuspected difference, a backwards (Ro. în răspăr) approach to the enunciation becomes necessary.

3. The backwards as an animating reckoning

Since the travail of finding the numinous led to the enunciation, one must also return to the enunciation to find the numinous-meaning-ready-to-be-addressed – the given of the Other.
If through speech the experience is transformed into a tautology (See Wald, 1973, p. 184), then the enunciation must be resumed in another form that allows the semantic difference to be perceived. This backwards approach (Fr. à rebours) is in fact a "reckoning" with one's own – but shared – enunciation through which the discovery and clarification of the difference – and therefore of the meaning – is sought. Since the numinous-meaning-ready-to-be-addressed is a part of the enunciation shared with the numinous, then this system of exchanges as a game of reciprocal significations (See Foucault, 1996, p. 248) should materialize through reformulations – that is, through new corresponding constructions of signs.

These reconstructions of speech signs are in fact reprises of the other's thought (See Ponty, 1999, p. 222) but which, through the still-self-concealment-of-the-Other (Ro. încă-tăinuirea-de-sine-a-Celuilalt) which does not allow for a sheen of self, occur in the form of some symbolizing projections. These constructive projections do not aim at creating an imaginary content of adaptation, but at a regressive temporal semantic repositioning (Ro. repoziționare semantică temporală regresivă) through which the mystical actant defers (se diffère) himself to re-approach (See Derrida, 1998, p. 239) the Other. So, an intentional semantic deferral – which we can, however, fix in time – is achieved and through which the concrete content is abandoned in order to reveal the universally valid forms of the discourse (See Foucault, 1996, p. 357).

Opposite to Jacques Derrida's ordinary man who is "a God who knows himself forever in delay towards the fact-of-already-being-here of Being (le déjà-là de l'Être)" (Derrida, 1998, p. 157), the-mystic-as-one-always-coming-too-early (Ro. misticul-ca-un-mereu-venit-prea-devreme) must delay himself through the very construction that does not yet have presence: the backwards-enunciation (Ro. enunțul-răspăr).

Thus, the semantic distances between the two enunciations – the initial and the backwards one – will define a spacing {espacement} of language (See Derrida, 2015, p. 115) which, through communication, will bring out (expherein) and expose (logos prophorikos) the sought from the environment of the voice (See Gadamer, 2001, p. 309).

Therefore, the numinous-meaning-ready-to-be-addressed, only through utterance – through language – becomes a meaning-already-aimed-for-disclosure (Ro. înțeles-deja-vizat-spre-dezvăluire) that emerges beyond the form of the initial-enunciation – but through the backwards-enunciation – and which now belongs to the mystical actant.

4. A dynamic numinous language

Through this appropriation of meaning, the mystical actant comes into possession of a meaning shared with the numinous-Other, but which is not yet revealed – transparent to the forms of knowledge (Foucault, 1996, p. 353) –, but only located. This localization is, at the same time, a validation of the existence and presence of the Other through the meaning-already-aimed-for-disclosure – a fragment of the sacred that becomes a calling-of-the-being-toward-That-One's-presence (Ro. chemare-a-ființei-spre-Prezența-Aceluia) (See Cânda, 2024b, p. 17). Through the freedom of letting oneself be spoken to (Sich-Sagen lassen) (See Gadamer, 2001, p. 511) and finding of the Other in the Unsuspected-difference, this becomes an already familiar and an personal addressable as The-One-who-came-before (Ro. Cel-ce-a-mai-venit) (Cânda, 2024b, p. 17) and which reveals itself as a presence-of-The-One-who-was-anyway (Ro. prezență-a-Celui-care-era-oricum) (Cânda, 2024a, p. 117).

So, to cause the presence of the Other means to produce a meaning by determining an ever-new numinous language dynamized by the transfer and transformation of symbols – a language that still finds its existence in the shared un-utterance of the numinous actants. Under the influence of the numinous and through speech, this un-utterance still retained in the imaginary of meaningless phonemes (with only a determining and clarifying existence of meaning) which is proper to the mystical actant will make the transition from the archetypal image to the archetypal symbol (Wald, 1983, p. 136) – therefore a transition from the naturalness of being to the essence of humanity through the numinous language itself.

This dynamic numinous language (Ro. limbaj numinos dinamic) is an abstract language that imposes new forms of expression of one's own experience (See Stancovici, 1972, p. 139) from the relationship with the numinous and arising from the exercise of understanding with the other (Verständigung) (Gadamer, 2001, p. 332).

According to the observation of Rudolf Carnap (1972, pp. 267-268):

> "If someone wants to speak in his language about a new kind of entity, he must introduce a system of new ways of speaking, subject to new rules; we will call this procedure the construction of the linguistic shell."

Since the numinous-meaning-ready-to-be-addressed was a given of the Other (therefore not a novelty for him), the new construction of linguistic definition becomes for the mystical actant a necessary of linguistic affinity (Ro. un necesar de afinitate lingvistică) for communication with the numinous-Other.

Developing a new language does not imply a liberation of language deprived of meaning and its own history (See Derrida, 1998, p. 49) nor a taking in ownership of a language incapable of containing its own origin anyway (See Derrida, 1998, p. 139) – but rather it implies an innate linguistic competence (Wald, 1983, p. 57).

Then developing a new numinous language presupposes an innate numinous linguistic capacity (Ro. capacitate lingvistică numinoasă înnăscută) – thus both a given through the human-numinous being affinity, and a heredity through the presence-of-The-One-who-was-anyway (Ro. prezența-Celui-care-era-oricum) (Cânda, 2024a, p. 117) in the form of the numinous-meaning-ready-to-be-addressed.

This still unspoken meaning is a silence that allows itself to be determined only within a language and an order (See Derrida, 1998, p. 60) – of a numinous-language-already-naturally (Ro. limbaj-numinos-deja-firesc) of a mystic who begins to utter and, by speaking, to acquire the numinous meaning revealed through language as it is used.

BIBLIOGRAPHY

1. Austin, J. L. (2005) Cum să faci lucruri cu vorbe. Pitești: Paralela 45, pp. 63, 137.
2. Carnap, R. (1972) Semnificație și necesitate. Un studiu de semantică și logică modală. Cluj-Napoca: Editura Dacia, pp. 267-268.
3. Cânda, A. (2024a) 'Inevitability as Phenomenological Concept in Peak Religious Experiences. A View on Necessity in Zen Mystics', in Boldea, I. and Sigmirean, C. (eds.) Reading Communication in Postmodernity. Discourses and Social Perspectives. ISI Proceedings of the International Conference "Communication, Context, Interdisciplinarity" – 8th Edition, Volume no. 8, Târgu-Mureș: Arhipelag XXI Press, pp. 116-117.
4. Cânda, A. (2024b) Prolegomene la o fenomenologie a misticii. Iași: Ars Longa, pp. 11, 17.
5. Deleuze, G. (1995) Diferență și repetiție. București: Editura Babel, pp. 57, 64, 103, 351.
6. Derrida, J. (1998) Scriitură și Diferență. București: Editura Univers, pp. 22-23, 49, 60, 139, 157, 239.
7. Derrida, J. (2008) Despre gramatologie. Cluj-Napoca: Tact, p. 159.
8. Derrida, J. (2015) Margini – de-ale filosofiei. Cluj-Napoca: Tact, pp. 46-47, 50, 52, 115.
9. Foucault, M. (1996) Cuvintele și lucrurile. București: Editura UNIVERS, pp. 248, 353, 357.
10. Gadamer, H.-G. (2001) Adevăr și Metodă. București: Teora, pp. 309, 311, 332, 335, 511.
11. Husserl, E. (2002) Ideea de fenomenologie și alte scrieri filosofice. Cluj-Napoca: Grinta, p. 23.
12. Husserl, E. (2011) Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură. București: Humanitas, p. 400.
13. Ponty, M. M. (1999) Fenomenologia percepției. Oradea: Aion, pp. 222, 413.
14. Stancovici, V. (1972) Logica limbajelor. București: Editura Științifică, p. 139.
15. Șora, M. (1990) Eu & tu & el & ea... sau Dialogul generalizat. București: Editura Cartea Românească, p. 190.
16. Șora, M. (2006) Despre dialogul interior. Fragment dintr-o Antropologie Metafizică (ed. a 2-a). București: Humanitas, p. 186.
17. Wald, H. (1973) Limbaj și valoare. București: Editura enciclopedică română, pp. 88, 184.
18. Wald, H. (1983). Ideea vine vorbind. București: Cartea românească, pp. 57, 136.

CLOSENESS. INTERPRETATIVE POSITIONINGS ON THE IMMINENT IMPOSITIONS IN REPORTING TOWARDS THE SACRED

Alexandru-Ioan Cânda
PhD Student, West University of Timişoara

Abstract: Through constantly-surprising breakthrough into the numinous space, the religious man follows his path towards the full experience of the sacred, thus positioning himself in a state of anticipation of the encounter with the numinous – therefore in a closeness toward the numinous as the Other. This closeness toward an imminence will in turn impose an interpretive reporting on both the context and the Other – therefore a positioning through an enunciation with the intention of preparing an understanding of these states. However, preparing this enunciation related to the future encounter with the numinous does not only mean building a space, but also orientation towards a sense. By orientation towards sense, it becomes necessary to build a statement that follows a dynamic composition of signs and senses through which the positioning – of oneself and towards the Other – becomes an enunciation with meaning.

Keywords: enunciation, hermeneutic phenomenology, language, metaphor, semiosis

1. On the numinous fact

Found in an ever-inedited descent into the numinous space – whether as perceived-experiential or as lived-essential –, the religious man who tends towards an exaltation of the experience of the sacred reaches a position of anticipation of a numinous fact that is about to happen in the immediate proximities from this numinous space.

Being in such closeness implies both an attachment to an unsuspected-Other and an anticipation of its manifestation – a numinous fact (Ro. fapt numinos) which implies a focus on the interpretation of reports towards these imminently-manifest proximities that encompass not only the semiotic quiescence (Ro. staticul semiotic), but also the dynamics of transfer and symbolic transformation of signs (to be an intelligible being means to be language – Gadamer, 2001, p. 353). It should be mentioned that such an approach is also relevant in the case of a re-experiencing of the numinous when the-fact-of-being-in-the-after-state (Ro. faptul-de-a-fi-în-starea-de-după) (Cânda, 2024b, p. 12) will bring with it not only a surprising rediscovery of oneself, but above all a resettlement towards a new meaning associated with this religious experience through precisely repetition as a relationship towards a unique (See Deleuze, 1995, p. 13) that incites return.

If the fixation of experience becomes an act of identifying the object through its linguistic sign (See Stancovici, 1972, p. 36), then fixing this experimentation of the numinous in the sign becomes not only a coping mechanism to the striking novelty, but also a linguistic mechanism for revealing the reality of the world of things themselves (See Carnap, 1972, p. 268) – depending on their epistemic accessibility (See Lewis, 2006, p. 54) – through precisely the new language that develops between the two actants.

But precisely this putting of oneself in front of an unsuspected one inevitably imposes through the exigency of plenitude of being (See Șora, 2006, p. 95) – a Being exclusively in itself populated by Ideas and Possibilities (See Peirce, 1990, pp. 254-256) – a framework of ideational possibility in which ideas augments their obscurity proportionally to the distinction (See Deleuze, 1995, p. 227). Therefore, progressively fixing a numinous reality through an enunciative delimitation will semantically alienate the numinous fact to the point of an irreversible exile in the vagueness of feelings (Ro. trăiri) which – according to Edmund Husserl

– are surrounded (umringt) by halos (Hof) of indeterminate determinability containing fragments (Stücke) or moments inseparable through fragmentation (unabstückbar) (See Husserl, 2011, p. 246, 367).

Since, when we relate to the object (and therefore to the numinous fact), the discourse is lets itself to be understood as sense (See Ricœur, 1984, p. 115), it becomes necessary to discover a mechanism for managing signs in such a way that they can participate in the naturalness of interpretation without altering it but rather like an opening towards dialogue.

2. Reporting, reciprocity, imposition

In relation to the imminent manifestation, the relationship between the mystical and the numinous becomes important; even if the Other is not perceived as a palpability of certainty, it is nevertheless experienced as an existing given of the numinous experience through positioning – that is, through a enunciation that, expressed to itself, evokes the concrete experience of the object designated by an already given sign (See Stancovici, 1972, p. 38), thus associating – through the lack of the Other-object to be perceived – the symbolic with the sign. Therefore, we have a projective-incipient relational reporting which, even if it has its own reality in the form of an enunciation-already-exposed-to-oneself (Ro. enunț-deja-expus-sieși), can nevertheless be surprised by a lack of reciprocity on the part of the other – a lack which thus forces a virtual space of an enunciation-just-imposed-to-oneself (Ro. enunț-doar-impus-sieși).

This breakdown of reference (See Austin, 2005, p. 129) by which one cuts off the other (katē apokopēn) (See Gadamer, 2001, p. 313) will impose a redundancy resulting from the complete lack of contribution of one party (See Schleiermacher, 2001, p. 78) – a redundancy that will be built into a surplus of enunciation validated and supported by precisely the Other-symbol. But this surplus-enunciation (Ro. enunț-surplus), without having a reciprocity of support, becomes either a foundation of semantic imposition in future encounters that really will be (Ro. chiar o să fie), or a burden of exclusion from encounters that were no longer to be (Ro. n-au mai fost să fie). The failure to connect to the sacred through the enunciation will make the latter an emphasis of excluding the word from the comprehensive into intentionally-suggested representations (See Schleiermacher, 2001, p. 78) in the form of some epiphenomenal remnants (See Lewis, 2006, p. 166) that not only impose themselves, but replace their own existing realities.

Instead, being able to substantiate the surplus-enunciation following the encounter with the sacred means not only creating – and even imposing – a bridge of relationship, but taking possession of a world (See Ponty, 1999, p. 302) of the enunciation dynamized and transformed by the very symbolic presence of the Other.

Thus, in a statement in which the surplus is an incompleteness, we can state that (Cânda, 2024b, pp. 48-49):

> "The enunciation towards the numinous will impose an understanding of the lacunar enunciation thus prepared for filling by the numinous as Presence (working numinence), thus ensuring a spatiality of interaction through the lacunar-enunciation-as-opening-toward-Presence (Ro. enunțul-lacunar-ca-deschidere-spre-Prezență)."

So, a world taken into possession augments and is included towards fullness in the world in and through itself of the perpetual enunciation validating its own existence towards an immediately following Presence of the numinous.

3. Imminence as a prenuminous metaphor

To develop an enunciation towards a future interaction with the numinous is not only to build a medium of relation, but also to pursue finding a sense – or rather a pre-sense of being there for the numinous (Ro. a fi acolo pentru numinos). This placement of one's own surplus-enunciation is not a disposition in a form of tense latency towards itself, but a development towards a construct of dynamic substitution towards an imminent Other ready for manifestation.

Speaking of the imminence of the Other, one understands both the willingness-to-be (Ro. disponibilitate-de-a-fi) of the Other and the fact of being left-to-be-when-will-be (Ro. lăsat-să-fie-când-va-fi) (See Cânda, 2024a, p. 116) – thus a dynamic of the wills of the actants, but not of imposing one on the other, but of guaranteeing a freedom of self: on the one hand, the mystic detaches himself from expectation and solicitation, leaving-oneself-at-the-other's-disposal-of-understanding (Ro. lăsându-se-la-dispoziția-celuilalt-de-înțelegere) (Cânda, 2024b, p. 34), and on the other hand, the numinous leaves oneself ready to give oneself to the other. This freedom of self imposes inevitability-as-given (Ro. inevitabilitatea-ca-dat) (Cânda, 2024a, p. 118) as a space of a substitution enunciation in the form of an apart metaphorical enunciation (Ricœur, 1984, p. 109): the prenuminous metaphorical enunciation (Ro. enunțul metaforic prenuminos).

If metaphor has an ambivalence of the transport of meaning between the abstract and the concrete (See Wald, 1983, p. 193; Wald, 1973, p. 178) – and from one meaning to a new meaning (See Du Marsais, 1981, p. 105), then, in the case of the prenuminous metaphorical enunciation, this ambivalence manifests itself dynamically in the surplus-enunciation as a flow of meaning (Ro. flux de înțeles) of bearing-bringing and giving-receiving of a pre-meaning. This dynamic of homogenization of semantic content will lead to a generalization of the signifier through its metaphorical energy towards progressively-essential meanings (See Wald, 1983, pp. 83, 109) and through which the metaphor will impose itself as a "borrowed dwelling" (See Du Marsais, 1981, p. 106) – a phenomenon of content and a possible world (See Eco, 2016, p. 141).

So, the prenuminous metaphorical enunciation becomes – through the containing and contiguity of metaphors – a possible world as a numinous language.

Thus, each metaphor as a process phenomenon – and not of a system – (See Eco, 2016, pp. 145-146) will participate in the construction of a enunciation of chained metaphors that thus interact, conform and even include themselves in a mobile composition of signs and senses – mutually supported means of expression of a metaphor of the totality of nature and the world (See Blumenberg, 2011, pp. 13-14). Even if the metaphor could miss the truth by depending on the determined absence (See Derrida, 2015, p. 253) of the Other-object (and thus defining itself as a fiction parallel to the truth – See Peirce, 1990, p. 86), to interpret them would mean to imagine new worlds (See Eco, 2016, p. 142) which in turn will be included in the prenuminous metaphorical enunciation.

So, the metaphor forms and illuminates towards an alike that stands out despite difference or contradiction (See Ricœur, 1984, pp. 143, 306), already being revealed as inherent to human nature and as the sense of writing (See Derrida, 2015, p. 257; Derrida, 2008, p. 37) as a manifest support of the inner formulation.

To characterize this new form, it is appropriate to mention Eco's observation (1982, pp. 353-354):

> "When rhetorical figures are used in a 'creative' way, they not only serve to 'embellish' the given content, but also contribute to outlining a different content. (...) [In metaphor] the notion of similarity does not concern a relationship between the signifier and the thing signified but presents itself as a semic Identity."

Thus, this new world is one of content and one with its own identity, unique and with an adequacy imposed by the very dynamics that generated it and which, in turn, it fulfills towards organic fullness.

4. From semiotic niche to relational process

Having this numinous language as a spatiality of co-addressing, precisely through its special content and identity highlighting, this new world of metaphorical enunciation has its own signs and semantic mechanisms.

Regarding the metaphor, Umberto Eco states that if it "does not concern referents from the real world nor the doxastic universe of possible worlds, (...) then (...) metaphor has something to do with our inner experience of the world and our cognitive processes" (Eco, 2016, p. 142). However, in the case of prenuminous metaphor, by addressing a possible spatiality – even if the statement is self-generated –, it will change the connection to the experience of an enunciation that, through metaphor, no longer belongs to the initiator.

Being beyond one's own self, the prenuminous metaphorical enunciation brings with it a longing (Ro. năzuință) (of the enunciation, the metaphor being a semiotic connotative phenomenon and not one of the speaker's intentions – See Eco, 2016, p. 147) as a potentiality-to-be-towards (Ro. potențialitate-de-a-fi-spre) a whatever-which-is-to-come (Ro. oarecare-care-stă-să-vină) (See Cânda, 2024a, p. 116) – hence an act towards a "communion within being" (Șora, 1990, p. 56) with the numinous.

This act towards becomes a locutionary act carrying significance (See Austin, 2005, p. 116); therefore, the enunciation's longing (Ro. năzuința enunțului) brings with it a linguistic sense as the last conceivable limit of the interiority that no longer belongs to it (See Pavel, 1993, p. 58) – hence a passage beyond oneself through metaphor – and a journey through one's own enunciation. This passage beyond oneself is not only an exceeding of a boundary of the enunciation, but it is an exceeding towards a sense beyond that of one's own surplus-enunciation, but which I know and through which "I am given to myself" (See Ponty, 1999, p. 424).

So, the prenuminous metaphorical enunciation, through the flow of meaning as its own piercing construction, carries the metaphorical meaning beyond the limit of the enunciation, towards integration into the enunciation-already-ready-to-be-answered (Ro. enunțul-deja-gata-de-a-fi-răspuns) of the Other. This enunciation of the Other which is thus available for an enlightening dialogue (Gadamer, 2001, p. 296) is not built on a language of things accepted together with their world (See Carnap, 1972, p. 269), but is based on a language determined by the reality it reflects (See Wald, 1968, p. 44).

Thus, if language as a semantic reality is determined by another reality of mirroring, then, in the case of the approach of numinous towards interaction, the metaphorical sense as one for mirroring (Ro. sensul metaforic ca un de oglindit) is a reality that in turn determines, through interpretation, another metaphorical enunciation in the Other's enunciation-already-ready-to-be-answered – this becoming an enunciation-re-arranged-for-utterance (Ro. enunț-re-aranjat-spre-rostire).

Regarding interpretation, Umberto Eco (2016, p. 148) considers that it:

> "discovers the frame of reference that allows the interpretation of metaphor (...) [which] (...) must justify not only the metaphorical enunciation, but the entire context in which it appears (...). In other words, metaphorical interpretation seeks some laws valid for discursive contexts (...). This presupposes that metaphorical interpretation allows freedom of choice outside the interpreted text."

So, the enunciation-re-arranged-for-utterance becomes in turn a discursive world that does not submit to a rigorous continuity and that thus, still resorts to metaphors for addressing – but not to newly created ones but still using those contained in the prenuminous metaphorical enunciation. However, by accessing this enunciation (i.e. including it in its own enunciation), it becomes a numinous metaphorical enunciation (Ro. enunț metaforic numinos).
All this dynamic of transfer of sign and sense reveals an identity across possible worlds (See Kripke, 2021, p. 64) linked to a spatiality of possible enunciations – hence a numinous meta-enunciation (Ro. meta-enunț numinos).

This disclosure of the global enunciation presupposes a homogeneity through which the metaphorical sign – as a fixed designator – designates the same thing in all possible worlds and stands for that thing (See Kripke, 2021, p. 98) as a referential not of absolutely-necessary template-contexts, but of syntaxes through which possible worlds can be elaborated (See Sebeok, 2002, p. 188) – not of expression, but of relating – and which opens into the state of legibility as carriers of sense (See Blumenberg, 2011, p. 8).

We have, therefore, in the numinous language, a universe of possible worlds – a plurality of worlds that constitute in turn other unactualized possibilities as modes of existence for certain parts of the world (See Lewis, 2006, pp. 24-25, 28) – so the variations of the possible impose themselves as an already given that is not put in us (See Eco, 2009, p. 510) and through which we can relate to the numinous. Following Edmund Husserl, precisely this absolute given from itself (Selbstgegebenheit im absoluten Sinn) is nothing other than an intuition as immediate evidence (See Husserl, 2002, p. 51).

So, the numinous meta-enunciation, has as an enunciation property not only the longing, but also the imminent capacity to penetrate the numinous essences, thus imposing itself not only as a process of communication with the numinous, but also as a dynamic process of transfer and transformation of signs (Gr. σημείωσις).

BIBLIOGRAPHY

1. Austin, J. L. (2005) Cum să faci lucruri cu vorbe. Pitești: Paralela 45, pp. 116, 129.
2. Blumenberg, H. (2011) Lizibilitatea lumii. Cluj-Napoca: Tact, pp. 8, 13-14.
3. Carnap, R. (1972) Semnificație și necesitate. Un studiu de semantică și logică modală. Cluj-Napoca: Editura Dacia, pp. 268-269.
4. Cânda, A. (2024a) 'Inevitability as Phenomenological Concept in Peak Religious Experiences. A View on Necessity in Zen Mystics', in Boldea, I. and Sigmirean, C. (eds.) Reading Communication in Postmodernity. Discourses and Social Perspectives. ISI Proceedings of the International Conference "Communication, Context, Interdisciplinarity" – 8th Edition, Volume no. 8, Târgu-Mureș: Arhipelag XXI Press, pp. 116, 118.
5. Cânda, A. (2024b) Prolegomene la o fenomenologie a misticii. Iași: Ars Longa, pp. 12, 34, 48-49.
6. Deleuze, G. (1995) Diferență și repetiție. București: Editura Babel, pp. 13, 227.
7. Derrida, J. (2008) Despre gramatologie. Cluj-Napoca: Tact, p. 37.
8. Derrida, J. (2015) Margini – de-ale filosofiei. Cluj-Napoca: Tact, pp. 253, 257.
9. Du Marsais (1981) Despre tropi. București: Editura Univers, pp. 105-106.
10. Eco, U. (1982) Tratat de semiotică generală. București: Editura științifică și enciclopedică, pp. 353-354.
11. Eco, U. (2009) De la arbore la labirint. Studii istorice despre semn și interpretare. Iași: Polirom, p. 510.
12. Eco, U. (2016) Limitele interpretării. Iași: Polirom, pp. 141-142, 145-148.

13. Gadamer, H.-G. (2001) Adevăr și Metodă. București: Teora, pp. 296, 313, 353.
14. Husserl, E. (2002) Ideea de fenomenologie și alte scrieri filosofice. Cluj-Napoca: Grinta, p. 51.
15. Husserl, E. (2011) Idei privitoare la o fenomenologie pură și la o filozofie fenomenologică. Cartea întâi: Introducere generală în fenomenologia pură. București: Humanitas, pp. 246, 367.
16. Kripke, S. (2021) Numire și necesitate. Iași: Polirom, pp. 64, 98.
17. Lewis, D. (2006) Despre pluralitatea lumilor. București: Editura Tehnică, pp. 24-25, 28, 54, 166.
18. Pavel, T. (1993) Mirajul lingvistic. Eseu asupra modernizării intelectuale. București: Editura UNIVERS, p. 58.
19. Peirce, C. S. (1990) Semnificație și acțiune. București: Humanitas, pp. 86, 254-256.
20. Ponty, M. M. (1999) Fenomenologia percepției. Oradea: Aion, pp. 302, 424.
21. Ricœur, P. (1984) Metafora vie. București: Editura Univers, pp. 109, 115, 143, 306.
22. Schleiermacher, F. D. E. (2001) Hermeneutica. Iași: Polirom, p. 78.
23. Sebeok, T. A. (2002) Semnele: o introducere în semiotică. București: Humanitas, p. 188.
24. Stancovici, V. (1972) Logica limbajelor. București: Editura Științifică, pp. 36, 38.
25. Șora, M. (1990) Eu & tu & el & ea... sau Dialogul generalizat. București: Editura Cartea Românească, p. 56.
26. Șora, M. (2006) Despre dialogul interior. Fragment dintr-o Antropologie Metafizică (ed. a 2-a). București: Humanitas, p. 95.
27. Wald, H. (1968) Realitate și limbaj. București: Editura Academiei Republicii Socialiste România, p. 44.
28. Wald, H. (1973) Limbaj și valoare. București: Editura enciclopedică română, p. 178.
29. Wald, H. (1983). Ideea vine vorbind. București: Cartea românească, pp. 83, 109, 193.

TERMINOLOGICAL RANGE OF FOLK PLANT NAMES FORMED BY FOLK ETYMOLOGY

Andrei-Ionuț Popa
PhD Student, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași

Abstract: The purpose of this article is to present in the form of a terminological series the folk etymologies of plants lexicalized in nomenclatural works, a series which proves to be not only rich and varied but also expressive and local.

Keywords: terminological series, popular botanical terminology, popular etymology, formal and semantic assemblage mechanisms

Cleiță (Daphne mezereum) fitonimul poate evidenția faptul că scoarța tulpinilor este lipicioasă, cleioasă. Eventual am putea avea o etimologie populară după substantivul cloț "prăjină, bucată de lemn, pivot" (germ. Klotz "buștean, butuc"), cu semantica corespondentelor tulpină, lemn câinesc sau după substantivul cloț "dinte" (cf. cloț; a se vedea colțani), planta numindu-se si masalari. Sau avem o adaptare/etmologie populară după numele ceh și slovac lykovec.

Clintiță (Ranunculus circinatus): tentația este să raportăm fitonimul la verbul a sclinti, scrânti luxa"(<sl. krentati ,,a suci, a întoarce") findcă există și corespondentul scrintiță (dar nu avem scrântituri) (verbele a sclinti, a clinti, "a mișca din loc. a deplasa"este posibil să aparțină unei teme comune fiindcă au o semantică apropiată). Planta crescând în apă este, totuși, mai potrivită legătura cu ihtionimul lin, a se vedea și intiță, plinuță, lăun). În acest caz clintiță este o etimologie populară în loc de *lin(t)iță.

Creițe (Amanita caesarea) (a se vedea crăiță) Crenceș (Geum urbanum) (a se vedea crânceș) Crestanie (Mycelis muralis) (a se vedea crestată) numele mintă românească creață; creață Creniță (Nasturtium officinale) (a se vedea hreniță) 3 Creieraș(e) (Gyromitra esculenta):1 pălăria ciupercii seamănă susținem că s-a făcut confuzia cu menta creață (Mentha no dds aquilinum are vârful frunzelor răsucit cârlionțat (a se vedea și crețușcă) coresp. fr. cresson. Ultima specie crește lângă izvoare (izvor <sl. izvoru).

Creață (2) (Nuphar lutea) greșit în loc de greață (eventual etimologie populară).) Creața broaștelor (Tanacetum vulgare): planta preferă terenurile mai zvântate IS Creson CLepidium sativum, Nasturtium officinale), crețonul izvoarelor (Nasturtium uip IS Creastă (Heracleum sphondylium): cf.scr.krst ,,cruce planta numindu-se Ș1 crucea pământului vrej (cf. creastă de pepeni vreji/vite de pepen crestele piciocilor tulpini/vie de cartofr un m1c creier (lat. c(e)rebellum) officinale) insemna ,,planta/vița oilor (planta are tulpin1 culcate la pământ, ca niște coarde/vreji și s-a folosit la tratarea bolii copitelor la oi, ap, V Butură, 1979). Substantivul creastă are aici sensul ,,tulpină, Malva suaveolens, Malva sylvestris, Mentha crispa, Pelargonium radula, Tanacetum vulgare) (Chrysanthemum leucanthemum, Malva crispa acest motiv cretișoară (Alchemilla vulgaris, Clavulina cristata, Hericium coralloides, Mentha crispa (Filipendula ulmaria, Spiraea sp., Pteridium aquilinum), cicoare creafă (Cichorium endivia var fiindcă Tanacetum vulgare are $i Ramaria coralloides), crețărel (Alchemilla vulgaris), cretisor (Betonica officinalis), crețușcă coralloides, Ramaria sp.): f autohtonul cret (I.I.Russu, 1981). Precizăm că adj. creț are crispa), iarbă creață Chrysanthemum parthenium, Cnicus benedictus, Mentha spicata), mentă creață (Mentha crispa), nalbă creață (Malva crispa), burete creț (Clavulina cristata, Hericium semantıca primară ,buclat, cârlionțat dar aici are sensul ,,cutat, Crestat redând aspectul celorlalte speci, respectiv faptul că frunzele sunt, fie încrețite, fie cu

marginea dinţată. Pteridium ciupercilor lavulina cristata, Hericium coralloides, Ramaria coralloides cel al frunzelor V (Achillea millefolium Chelidonium majus, Lactuca quercına subsp. sagıttata, Lactuca serriola, Crestată, crestate (Aposeris foetida, Geranium macrorrhizum), crestanie (Mycelis muralis), crestățea botrytis, Ramaria flava), crestățele (Rumex crispus), crestăţea, crestăţia (Geranium laciniata, Tanacetum vulgare, Taraxacum officinale), crestățel (Ramaria aurea, Ramaria Lactuca virosa, Mycelis muralis, Prenanthes purpurea, Sanguisorba officinalis, Scrophularia și creasta cocoșului si crastavan). La originea fitonimelor stă, desigur, rad. i.-e. *(s)ker- "a tăia" crestate și plante cu frunze crestate (a cresta <of.lat.castrare ,a castra" ori din creastă; a se vedea macrorrhizum, Rorippa sylvestris, Scrophularia laciniata): fitonimele desemnează ciuperci (din care $i scr. skresati ,,a tăia" si krst ,tãios, ascuţit" Fitonimul crestăţele (Rumex crispus) are aici nu sensul crestat ci material după ,,încreţit" ca lat, crispus, cu referire la frunze.

Creaţa broaștelor (Tanacetum vulgare): planta preferă terenurile mai zvântate, Creastă (Heracleum sphondylium): cf.scr.krst ,,cruce planta numindu-se Ș1 crucea pământului vrej (cf. creastă de pepeni vreji/vite de pepen crestele piciocilor tulpini/vie de cartofr un m1c creier (lat. c(e)rebellum) officinale) insemna ,,planta/viţa oilor (planta are tulpinile culcate la pământ, ca niște coarde/vreji şi s-a folosit la tratarea bolii copitelor la oi, ap, V. Butură, 1979). Substantivul creastă are alci sensul ,,tulpină, Malva suaveolens, Malva sylvestris, Mentha crispa, Pelargonium radula, Tanacetum vulgare) (Chrysanthemum leucanthemum, Malva crispa acest motiv cretișoară (Alchemilla vulgaris, Clavulina cristata, Hericium coralloides, Mentha crispa (Filipendula ulmaria, Spiraea sp., Pteridium aquilinum), cicoare creafă (Cichorium endivia var fiindcă Tanacetum vulgare are $i Ramaria coralloides), creţărel (Alchemilla vulgaris), cretisor (Betonica officinalis), creţuşcă coralloides, Ramaria sp.): f autohtonul cret (I.I.Russu, 1981). Precizăm că adj. cret are crispa), iarbă creață Chrysanthemum parthenium, Cnicus benedictus, Mentha spicata), mentă creaţă (Mentha crispa), nalbă creaţă (Malva crispa), burete cret (Clavulina cristata, Hericium semantıca primară ,buclat, cârlionţat dar aici are sensul ,,cutat, Crestat redând aspectul celorlalte speci, respectiv faptul că frunzele sunt, fie încreţite, fie cu marginea dinţată.

Crestănească, crestenească, creștinească, creștinească (Gratiola officinalis), creştinească (Ajuga lamanni, Gratiola ofcinalis), cârstănească, cârstănească (Ajuga laxmanni): etimologii populare sub influenţa termenului creştin eventual Sf. Mục. Cristina). Deşi există in mitologia românească Crestineasa, ființă fantastică dotată cu calităţi magico-medicale, a se vedea și avrămeasă și milostivă), numele specilor Gratiola officinalis şi Ajuga laxmanni nu au legătură B) 897 islandica bănuței, Kreuzer, presupune crețișoară undulatum.

Curu(l) boului - boului (Rosa canina): aici nu cu sensul ,,anus" ci ,,spin", cf. rad. i.-e. *(s)ker,,a tăia" (a se vedea scorobar), planta având țepi/spini care rănesc. Macedoromânii numesc un mărăcine (Prunus spinosa) curubiţu, iar fructele curubiţe (de comparat cu corespondentele dacoromânești coroabe, coroambe, poroambe, porumbe și istroromânul corumbe, alb. kulumbria; curu boului ar putea fi chiar o etimologie populară după unul dintre fitonimele enumerate sau din *curumba ^ Era de așteptat să i se spună rugul câinelui (ca în numele stiinţific si în alte limbi, în care spinii "sfășietori" sunt comparaţi cu caninii câinelui). Românii, printr-o hiperbolă, au asimilat spinii măceșului cu coarnele boului. Sau, fitonimul curul boului are subînţelesul că cel ce mănâncă măceșe (cu perişorii seminţelor cu tot) anusul iritat, semănând cu acela al boului (a se va avea vedea scoabe-n cur). Fitonimele cur de văduvă (Cirsium arvense, Eryngium planum, Succisa pratensis), curul văduvii (Eryngium planum, Succisa pratensis), tratate mai sus, ar putea interpretate și ca etimologii populare sau adaptări după v. bg. boda "a înțepa, a împunge", sb. bodlica "scai" și bodalj "spin, țeapă", rus. bodiak (Cirsium spp.), scr. bodalj (Centaurea spinulosa) (din rad. i.-e. * bhodh – "a înţepa") (a se vedea vădană 2).

creţăruș (1) alb (Chrysanthemum parthenium), creţăruş sălbatec (Tanacetum vulgare), creţișoară, creţișoare (Alchemilla vulgaris, Aphanes arvensis, Cetraria sp., Clavulina corolloides sau și Hericium coralloides, Filipendula ulmaria , Melissa officinalis, Mentha crispa, Ramaria spp. Sparassis crispa, Tagetes spp.), creţișoară mătăsoasă (Alchemilla micans), creţisor, creţișori (Alchemilla vulgaris, Atrichum undulatum, Betonica officinalis actualmente Stachys officinalis, Cladonia sp. Primula veris, Ramaria botrytis, Ramaria flava), creţișoară!creţișor de năduf (Cetraria islandica), cretișori vineţi (Clavulina amethystina), creţituri (Geranium macrorrhizum), creţuşca pinului Sparassis crıspa), creţuşcă (Filipendula ulmaria, Pteridium aquilinum, Sparassis crispa, Spiraea crenata, Spiraea ulmifolia actualmente Spiraea chamaedryfolia, Tragopogon dubius) < autohtonul creț(a se vedea creaţă); fitonimele desemnează cluperci încreţite/crestate, licheni, muşchi și plante ale căror frunze sunt ondulate, buclate ori cu marginile sectate/dinţate, unele având și inflorescenţe încretițe. etimologie populară

Doamna codrului, doamna Ileana, doamnă mare (Atropa belladona), doamne (Zinnia elegans), domnițe (Callistephus chinensis)<doamnă, domn (<lat. domina, dominus) Atropa belladona este o temută plantă toxică implicată în magie și de aceea este alintată cu nume precum doamna codrului, doamnă mare (< lat. mas, maris ori autohtonul mare), împărătească ș.a. Antroponımul Ileana credem că redă, de fapt, celt. ylen „frumoasă” (a se vedea consânzeană), calc sau nu după fitonimele lat. bella dona, fr. belle dame. Posibil să avem în fitonimele româneşti o etimologie populară. Celelalte specii sunt plante ornamentale frumoase, atrăgătoare ca nişte doamne, domnişoare sau domnișori.

Dovelci (Cucurbita pepo): în loc de dovleci; dovleac (Cucurbita maxima, Cucurbita pepo, Lagenaria siceraria), dovleag (Cucurbita maxima, Cucurbita pepo), dovleci, dovlegi (Cucurbita maxima dovleac turcesc (Cucurbita maxima, Cucurbita pepo var. melopepo), dovleacul porcului (Datura lureum), dovleac furajer (Cucurbita pepo), dovleac galben, dovleac mare, dovleac de apă (Nuphar stramonium), dovlecei, dovleci bălani, dovleci fără vreji (Cucurbita maxima), dovleci de cei lungi (Cucurbita pepo var oblonga), dovleci galbeni, dovleci pestriți cucurbita (odəd dovleci plăcintari (Cucurbita maxima), dovleci porcești, dovlete (Cucurbita pepo), dovlete alb (Cucurbita pepo var. melopepo), dovlete românesc (Cucurbita maxima), dovlete turcesc (Cucurbita maxima, Cucurbita pepo), dovleţi (Cucurbita maxima, Cucurbita pepo), dovligei (Cucurbita pepo vax. oblonga), dubleţi (Cucurbita maxima) cf. coresp. din fitonimul etimologie populară dovleac.

(2) (saponaria officinalis): etimologie populară din soponel (probabil prıntr-un intermediar de apă este un calc după germ. Wasserysop ori engl. water hyssop).

(Berberis vulgaris, Lycium barbarum, Onopordon acanthium, Xanthium spinosum), dracilă japoneză (Berberis thungergii), dracină, dragină (Berberis vulgaris), dracă (Paliurus spina- christi, Xanthium spinosum), drăcoaică (?Paliurus spina-christi): plantele fiind toate spinoase, fitonimele înglobează tema i.-e *dara-k- "a agăţa, a sfâşia" din care v.ind daraka "care rupe, care sfâsie, care deșiră" și rom. darac ,,unealtă cu dinţi pentru scărmănat și pieptănat lâna, cânepa, inul”(cf. bg., scr. darak, ngr. taráki, tc. tarak, darak), dreglă ,’’ragilă, razilă, perie pentru lână" și sl. dračï (inclusiv bg. draka) , mărăcine", din care se consideră că vin fitonimele româneşti (a se vedea și căruța dracului. După M. Vinereanu fitonimul dracilă este de origine traco-dacă. Fitonimul drăcoaică pentru Paliurus spina-christi este semnalat din Hudești (jud. Botoşani), unde arbustul nu poate exista, fiind un element termofil. Posibil ca informatoarea să știe numele, poate și planta, de la cineva din sudul țării.

Furcile Ielelor - Furcile Ielelor (Ramaria sp., Russula furcata actualmente Russula heterophylla), furculiță, furculițe (Calocera viscosa, Scilla bifolia), furcuța Paștilor (Scilla bifolia), furculițe, furcuță(Bidens tripartita), furcuța rândunelei, Viscaria vulgaris actualmente Lychnis viscaria), furcuțe (Cladonia furcata), furcuțele (Scilla bifolia) < furcă (< lat. furca). Speciile de Ramaria și Calocera viscosa sunt ciuperci cu rămurele asemănătoare unor mici

furci, ca și lichenul Cladonia furcata. Și ciuperca Russula heterophylla are lamele pălăriei furcate (această caracteristică este sesizabilă de specialişti si de aceca considerăm miconimul ca fiind livresc). Scilla bifolia are două frunze dispuse ca furculiţă înfloreşte în postul Paştilor (a se vedea și crăcărele). Din confuzie/etimologie populară cu numele furculiţă apare și la Hyacynthus orientale. Bidens tripartita are fructe cu doi dinţi ca o mică furcă, iar Viscaria vulgaris are câte două frunze la un nod, semănând cu coada bifurcată a rândunelei (< lat. hirundunella). Pentru iele a se vedea leacul Ielelor. Maghiari au adaptat din română miconimul furkógomba (Ramaria sp.).

316 Fecioară – (Herniaria glabra), feciori (specie neidentificată), feciorică (Herniaria glabra, Herniaria incana): din subst. fecior, fecioară (< lat. *fetiolus, *fetiola < lat. fetus, feta; credem că tot atât de bine poate fi un diminutiv, fetșor/fetcior, fetțoară/fetcioară, de la rom. făt. fată). Herniaria glabra a fost „una din cele 99 buruieni de fapt" cu care se tratau eczemele și diverse alte erupţii, „bube aruncate” sau „date” de duşmani (a se vedea iarba faptului, iarba datului). Probabil plantele s-au purtat ca amulete mai ales de feciori și fete care erau cei mai expuși la acestea din cauza invidiei.Ca alternativă, presupunem că fitonimele ar putea fi etimologii populare după lat. facesso a „pricinui cuiva ceva neplăcut; a înlătura ceva”, facinorosus „plin de nelegiuiri”.

Dovlecel se numește Pelargonium zonale, o etimologie populară după corespondentul duble și Aristolochia clematis, numită și dovlecariță, cu fructe ca niște mici dovlecei.

Dracilă 299 Fâlfâitoare - (Agrostis stolonifera, Briza media, Convolvulus arvensis, Zebrina pendula) < a fâlfâi flutura, aici cu sensul a atârna (legănându-se)”(din onomatopee). Plantele au inflorescenţa și fructificaţia pendule (Briza media) ori tulpini pendule. Ultimele două specii atârnă pe garduri (Convolvulus) ori din ghivece (Zebrina), motiv pentru care facem legătura cu magh. felfüggeszt ‚a atârna". Am putea spune, chiar, că fălfâitoare este o etimologie populară după felfolyófü, “iarbă curgătoare”

Fâsaică, fâsaică albă, fâsaică ce se urcă, fâsaică de pocie, fâsaică oloagă (Phaseolus vulgaris), fâseiuţă preştiţă (Lathyrus silvestris),

fâsoi, fâsole (Phaseolus vulgaris), fâsoi sălbatic, fâsoiul cioarî (Cynanchum vincetoxicum), o contaminaţie a fitonimului fasole cu verbul a se fâsâi „a se beşi". (

Gălătuși, găletuşi (Aguilegia vulgaris), gălăţană (Lycopersicon esculentum), gălăţence (Aster amellus), gălăţene (Primula obconica): putem avea aici mai multe semantici. Aquilegia vulgaris și Primula obconica au flori ca nişte clopoţei și numele pot avea legătură cu rad. i.-e. *ghal- *ghel- "a cânta" (a se vedea gheocei). În cazul speciei Aguilegia vulgaris este posibil ca numele gălătuși, găletuși să provină din substantivul găleată (< lat. galeta) dat find corespondentul căldăruși Nu excludem, însă, să avem etimologii populare după lat galeatus galeata , in formă de coif' așa cum este floarea plantei.

Iarba păduchilor (Achillea ptarmica, Delphinium staphisagria, Pedicularis palustris, Rhinanthus minor, Stachys sylvatica): unele specii (Pedicularis palustris, Rhinanthus minor) au seminţe aplatizate, asemănătoare unor păduchi lat. pediculus) și s-au folosit, ca insecticid contra păduchilor (și maghiarii au multe fitonime cu semantica , “iarba păduchelui”; a se vedea tătăişi); semințele de Delphinium staphisagria s-au folosit la combaterea păduchilor de cap și a altor insecte parazite ; Stachys sylvatica are miros neplăcut, poate comparabil cu cel al păduchilor, dar nu excludem posibilitatea ca fitonimul să fie o etimologie populară în loc de *iarba pădurilor (cf. sylvatica), după cum un alt nume al său, păducariță ar putea proveni din *pădurariță.

BIBLIOGRAPHY

1. Borza, Alexandru, *Dicţionar etnobotanic cuprinzînd denumirile populare româneşti şi în alte limbi ale plantelor*, Editura Academiei, 1968.
2. Drăgulescu, Constantin, *Dicţionarul explicativ al fitonimelor româneşti*, Sibiu, Editura Universității Lucian Blaga, 2018.
3. Zach C. Panțu, *Plantele cunoscute de poporul român. Vocabular cuprinzând numirile române,franceze germane și științifice*. Ed. II. 424 p., București, „Casa Școalelor".

FOLK PLANT ETYMOLOGIES. SPECIFIC CASES. LEXICAL NOTES

Andrei-Ionuț Popa
PhD Student, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași

Abstract: The purpose of this article is to present, in the form of lexical notes, particular cases of popular etymologies in plants and to highlight the adaptation and effective use of plant names that proves to be appropriate, well circumstantiated, taking into account their subodoxastic knowledge in this semantic relationship.

Keywords: folk etymology, folk botany, descriptive research, cumulative, lexical reasons

Aglica

Însuși numele plantei se prezintă sub mai multe variații: aglică, anglică, oglică, oglice, iglice, agrice sau glicin, agliş. "Oglicca are floarea albă, compusă din mai multe floricele mărunte", "Oglicca înflorește pe la finele lui Maiu și-n primele zile a lui -Junie. Floarea ei răspândește ○ aromă pătrunzătoare. In stare -uscată, vinarii o întrebuinţează la aromatizarea vinurilor. In judeţul Olt, in fiecare" an in ultima zi a Sâmbetei morților, copilele de prin sate merg în cârduri în livezi spre a culege oglicie, făcând atâte chite-sau buchete câte oale poate împărţi familia a doua zi in memoria morţilor săi. Chitele de oglicie, puse la mănușa oalei plină cu apă ori cu lapte, cu bulz, cu colivă și o lumânare deasupra, se împarte la lume în dimineața Sâmbetei morţilor. Mai au românii obiceiul de a culege din vară chite de oglici 'si de a le păstra in timpul iernei în casă, înfipte în grindă sub icoană. Același obiceiu există și în Banat", unde, aglicele se sacrifică mortiților spre aducere aminte. ghioceii mici, micșunelele, cocoșeii, viorelele pupăza, ruziţele, fragile, brebeneii și agricele adunate și impreunate, se leagă laolaltă și astfel se aruncă în apă curgătoare, spre a le duce apa in sânul său, intru iertarea păcatelor celuia ce le-a împreunat iarăşi și aruncat în apă, căci aceste flori se socot ca 8 frați (patru frati şi- patru surori) și un tată (ghiocelul), izgoniți și în lume risipiți-de tregă, după care tatăl lor Ghiocelul a plecat spre a-i căuta.

Cuvântul aglică nefiind întrebuinţat și cunoscut in Moldova, nu-l găsim în cântecele populare din aceste părți. În Muntenia însă e deseori intrebuinţat. *Deformare lexicală, etimologie populară sub influența cuvântului anglică;*

Avrămeasa ori ***avrămeasca,*** e o plantă mică, care creşte sub poalele munţilor, iar la câmp, pe la bătături, și are flori albe. Hlujul ei, cu tot cu frunze, e bun pentru scăldători, căci întăresc trupul, copiilor mici. Împotriva lipiturei și a zburătorului, boli cunoscute de popor, să fac scăldători cu nouă feluri de plante în cari intră și avrămeasa. Aceste plante sunt adunate de babe si țigance, in luna lui Mai, de prin păduri și de pe câmpuri. Cu apa neîncepută, in care sunt fierte într-o căldare, se scaldă bolnavul in zilele de Marţi și Vineri pe timpul când se sparge târgul, (in București oborul"), iar *scăldătura* se aruncă la răspântii, cu o mare oală nouă, în trei zile, și se pronunță următorul descântec: *Avrămeasă*.

Și lipitura Crişţineasa,
Și sburătorul
Drăgan, Cum.se sparg oalele.
Leuştean
Așa să se spargă farmicile.
Și odolean,
Și Lipitura

Și sburătorul
Foae verde de-*avrămeasă*.
Cui i-i dor să-mbătrânească,.
Meargă-n străini să trăiască.
Haide-acasă măi nevastă;

Cătușnica crește pe lângă garduri și prin bătături. Are miros tare și plăcut. Florile sunt albinețe, iar foile ca la urzica moartă, cu peri moi. Crește sub formă de tufă. Cătușnica se strânge și se usucă pe iarnă. Cu ea, fie verde, uscată, se fac scăldători copilior slăbănogi și cu oasele strâmbe. Frunza de cătușincă o mânâncă mâţele; se spune că ele au atunci durere de cap. Cu cătușnică se poate face scăldătoare și oamenilor mari, când sunt bolnavi și mai ales când îi dor ciolanele. *etimologie populară după catusnica*;

Alacul

Alacul în Moldova este o varietate de orz, care se deosebește de orzul cunoscut îndeobște, prin aceea că în același bob, se cuprind două și chiar trei grăunţe; și fiindcă, de obiceiu, alacul se samănă toamna, semai numește și *orz de toamnă*. În Transilvania se numește *alac alb* și *alac roș*, căruia ii mai zic și *tenchiu*. În Muntenia sub numele de alac se mai înţelege și varietate de *grâu,* sau *secara albă*. La Românii din Istria, alacul se numește *hiliacă, hiliac,* plur*, hiliace*, şi *hiliu,* iar *pireviță* se numește un feliu de *alac* mai mare. În descântece *alacul* e întrebuinţat pentru vindecat *faptul*. Pentru aceasta se iau tot câte două feluri de grâu de primavară, de cucuruz, de sămânţă de cânepă, de ovăs, de piper, de tămâe și nouă fire de *alac,* le pune pe toate într'un vas la foc, și le amestică in tot timpul cât descântătoare rostește aceste cuvinte:

Sântă Marie,
În Marea roșie l-am țipat.
Fapt mic,
Fapt mare,
Acolo să peie,
Să răspeie! Cu bucium am trâmbițat
Să rămâe curat, Luminat,
Cum e de Dumnezeu lăsat., reprezintă o etimologie populară sub influența cuvântului *dalac*;

Barba-Caprei

Barba-Caprei, zisă și *brusturu-caprei* ori *poama cănelui*, sau *țâța caprei*, crește pe la locuri grase. Florilę ei sânt albe, frunza mică precum e la mintă; planta crește crăcoasă și face poamă neagră. Pe la Dobrovăţ in Vaslui, fetele obișnuesc a înșira pe ață fructul acestei plante și le poartă la gât ca șiragul de mărgele. În popor barba-caprei se întrebuințează ca leac în contra durerei de cap, punându-se pe frunte și la tâmple această plantă. Cu scoarţă de arin, cu **sovârv,** frunze de nuc și poamă de boz, se amestecă și *barba-caprei* și se face cerneala neagră pentru boit sculele de lână.; *deformare lexicală, etimologie populară* după *barba-țapului, miconim care înseamnă pâine țepoasă/hrană țepoasă*;

Clocoticiul

Clocoliciul sau ***clocotișul*** crește prin fânețe. E o buruiană cu floarea galbenă si când se usucă semânța în tecele ei, ce seamănă cu solzii de pește: zurăe mereu. Crește pe la coaste mai mult, pe la munţi si dealuri. N-are întrebuinţări în medicina boalelor. Când clocoticiul sună, fânul e bun de făcut.

În județul Suceava se aude : Frunză verde *clocotici*

S-a dus cucul de pe aici.
Sau: Ș-apoi foaie verde *clocotici,*
Mai văzut-ați ca pe-aici,
Fete mari cu copii mici
Și neveste cu voinici?

etimologie populară după clocot, aluzie la sunetul pe care îl scoate la maturitate această plantă

Ceapa cioarei

Ceapa cioarei ņumită încă și ceapă cioreasc̆ă sau *punga babei*, *tătăiş*, e o plantă ce are foi groase ca prajul, și floare albă gălbuie cu un miros greu. Ceapa cioarei nu se întrebuințează în leacuri, fiind ofrăvitoare după credinţa poporului, credință întărită și mai mult prin împrejurarea că vitele nu o mânâncă. Poporul crede *că cine* bea zamă_de ceapa cioarei, înnebuneste și de aceea unele femei o dau vrăjmașilor lor. Când cineva spune lucruri ce nu sânt la locul lor, I se zice-: <<par'că ai mâncat <<ceapa cioarei>>, ceea ce însemnează a fi nebun. În Ardeal fetele au obiceiul de a-și rumeni fața cu ceapa cioarei, ceea ce se vede din următorul strigăt:

"Săracele fetele,
Faţa să și-o ruminească,
Multu-și bat picioarele,
Ceapa ciorei s-a uscat,
Pe toate răzoarele,
Fetele s-au supărat.
S-adune ceapă cioreasc̆ă.
Deseori se aude în Moldova - "Frunză verde ceapa cioarei, Se mărită fata chioarei."

Coaele popii

Orchis fusca Jacq. (fam. Orchidaceae) Tuberculii întregi și foarte mari ai acestei robuste si frumoase orhidee (cea mai mare del a noi), precum și întrebuințarea lor (se plămădesc cu rachiu și se beau pentru a face copij) i-au atras numele. *Etimologie populară după forma rubicondă a ghemelor/fragilor popii*

Dosnică - Pidosnică

Dosnică (mai peste tot în Moldova), Dosornică Bogdănești, jud. Baia, *Pidosnică* (jụd. Covurlui) = Cerinthe minor (fam. Borraginaceae).

Cum florile galbine ale acestei plante, dispuse în inflorescențe scorpioide (cu oarecare învârtire spirală, atârnă-n jos ca niște clopoţei la subțioara bracteilor și, cum se bucură și de un heliotropism negativ (se ascund de bătaia directă a soarelui), ele stau mereu cu dosul la soare>. Poporul observând această particularitate, a botezat planta cu numele de mai sus. La asta se mai adaugă și credinţele relative la ea. Ţăranii se tem mult de această buruiană, dată fiind teama că are darul de a-l <<face urît și ocolit de oameni pe acela care-a rupt-o si mai ales căruia i s-a facut de urît. (I s-a descîntat să-i meargă rău) cu ea. Aşa d. p se crede că de arunci zama acestei burueni sorocite în fața vreunei dugheni sau crîșme nu-i mai merge deloc negustorului respectiv (adică-i merge pe dos = Pidosnică). *etimologie populară sub influența cuvântului eufemistic cu influență nefastă pe/pi dos.*

Grohotiş (Horodniceni, jud, Baia)= Rhinanthus major Ehrh. (fam. Scrophulariaceae). Când capsulele acestei plante îs coapte ceia ce se cunoaște după sunetul ce-l scot mergînd prin fineţe, este semnul cel mai bun că iarba-i bună de cosit. *etimologie populară după sunetul specific, a răsuna, deformat la rândul lui din clocotiş;*

Sâncuța sau ***Tu ni-ai zis***

Sâncuţa e o plantă ce crește pe la locuri ravine, prin grădini de pomi păduri și prin fânețe. Buruiana se strânge in zile de post vara prin postul Sânpetrului și-i bună de scăldălori pentru copii când sunt_bolnavi de lichitură, de spăriet, de răul copiilor, de ceasul cel rău și de sancă. Un flăcău, odată o fost _juruit necuratului, care-l stăpânea și-i aducea norocul cu carul la casa lui. Când era să se însoare spuse stărustoaei, care-i găsise o fată harnică și mândră de nu mai era alta ca ea în lume şi în soare că s-ar însura dar nu poate din pricină că el a fost giuruit de mic necuratului de părinții lui și că Încornoratul tot la rău îl indeamnă și-l pune. Strărustoaea îl învață șă se scalde cu <<Tu ni-ai zis >> ori Săncuța si are să scape de Ducă-să pe pustii. Flăcăul a făcut aşa şi s-a scăldat de trei ori la trei sfârșituri de lună și necuratul l-a părăsit., etimologie populară după *Samca, Sămcuța*

Șvandúc și ***Șvanduh*** **(**jud. Tighina) = *Trigonella coerulea*.

Plantă cu aspect de *sulfină* (*Melilotus*), care răspîndește când este uscată, un miros destul de plăcut, dar foarte pătrunzător și persistent (se poate păstra zeci de ani in Herbarii) ce-l amintește pe cel de *Schinduf , etimologie populară* pentru *svanduh*

Șvandúhul- este o buruiană bine cunoscută pe malurile Botnei, constituind acolo un excelent nutreț îndeosebi pentru cai, <<care se îngrașă iute de pe urma ei>>. Cu diferite variaţii fonetice, ca de exemplu *Sfanduh ,Svanduh* (jud. Soroca etc.), numele se cunoaște și in restul Basarabiei, unde se dă mai totdeauna pentru Trigonella coerulęa subsp. sativa Thell., cultivată pe alocurea la țară, mai ales ca plantă aromatică (jud. Soroca, de exemplu) Sunt utilizate în special săminţele brun-întunecate ale plantei care – ca și-n alte părţi ale Europei, in Tirol de ex. (vezi Hegi Bd. IV, Teil 3, pg. 1233-35) - sunt folosite îndeosebi pentru a da un miros plăcut pinii (comunicat de d-l Th. Oprea naturalist. În ce privește terminul de Schindúf (5, p. 270)-cu mici variaţii de pronunţare ca Schinduc, etc, -- el este răspândit și în multe părţi ale Moldovei (jud. Iaşi, d. p.), dar n-am putut încă preciza de-i vorba de Trigonella foenum graecum sau tot de Tr. coerulea G Rubiaceae).

Petreancă (Soci, Miroslăveşti, etc. Baia)= Asclepias cornuti DC, (fam. Asclepiadaceae). Plantă cultivată prin grădinile ţăranilor ; latexul este întrebuințat_ca_leac.; *etimologie populară*, aluzie la ziua când ajunge la maturitate, *Sf. Petru*, ajungând să se împrăștie peste tot, este văzută drept un Miesepeter, un cusurgiu, Petersilie, pitrinjel

Toiagul lui Sf. Iosif, *Gramafon Toiagul lui Sf. Iosif, Gramafon (Botoşani*)=*Hippeastrum rutilum fulgidum* (fam. Amaryllidaceae). Frumoasă plantă de oală cu florile ca niște crini mari roșii tare evazați (amintind de un corn de gramafon) și așezaţi pe o coadă sulcată groasă și lungă.*etimologie populară* după Barba Sfântului Iosif, toiagul, prin forma sa, a fost ratașat în mentalul popular, cu imaginea unei bărbi

BIBLIOGRAPHY

1. *Grai şi suflet* :revista Institutului de Filologie şi Folclor/ publicată de Ovid Densusianu – Bucureşti: [s.n.], 1923-1937 (Atelierele „Socec & Co.”). – 21 cm.
2. *Fonetică şi dialectologie,* Academia Republicii Populare Romîne. Institutul de Lingvistică din Bucureşti, 1958;

THE LATIN-ROMANCE DIRECTION AND THE MODERNIZATION OF THE ROMANIAN LITERARY LANGUAGE IN THE 19TH CENTURY[1]

Alina-Georgiana Popescu
PhD Student, University of Craiova

Abstract: The Latin-Romance direction and the modernization of the Romanian literary language in the 19th century are two essential aspects in the development of modern Romanian, reflecting both external influences and the need for modernization and standardization of the national language. The Latin-Romance direction was a cultural and linguistic movement that promoted a return to the Latin origins of the Romanian language, in the context of the development of national consciousness and Romanian cultural identity. This movement was supported by the intellectual and political elites of the time, who viewed Latinity as a foundation of Romanian national culture and as a link to Western Europe.The modernization of the language also involved the adoption of neological borrowings, with French being the most influential language in this process, mainly due to the cultural and political prestige of France during this period. Due to its cultural proximity and shared Latinity, Italian was another important source of borrowings, particularly in the fields of arts and literature.

Keywords: Latin-Romance direction, neological borrowings, French influence, language modernization, cultural identity.

I. Cadrul general

Contextul sociocultural al secolului al XIX-lea în Principatele Române a fost profund influențat de curentele naționaliste și iluministe care circulau în Europa, precum și de dorința de emancipare culturală și politică a românilor. Această perioadă a fost marcată de un efort de modernizare rapidă, pe fondul unor schimbări geopolitice și sociale majore, determinate de Revoluția de la 1848. Intelectualii români, inspirați de Occident, au promovat o mișcare de reformare a limbii române, cunoscută sub numele de direcția latino-romanică, prin care și-au propus să întărească legătura limbii române cu latinismul și cultura occidentală. Limba română a trecut printr-un proces amplu de modernizare și de încercări de normare lingvistică, în funcție de diverse stadii ale evoluției limbii literare, proces caracterizat de o orientare puternică spre îmbogățirea lexicului prin împrumuturi neologice, mai ales din latină și din limbile romanice occidentale (în special din franceză și din italiană). Vocabularul limbii române literare trebuia să se apropie de lexicul și de structura limbilor romanice pentru a consolida identitatea culturală și națională a românilor. Dintre motivele care au stat la baza creării de neologisme latine, amintim:

1. Adaptarea la vocabularul european modern (din perspectivă sociolingvistică): pe măsură ce Principatele Române se orientau către Europa, pașoptiștii au simțit nevoia de a adapta limba română la terminologia contemporană europeană, în special pentru a descrie noțiuni legate de organizarea politică, administrativă, juridică, culturală, științifică.

[1] Repere din acest articol au fost prezentate în comunicarea cu titlul *Împrumutul neologic și direcția latino-romanică în limba română literară din secolul al XIX-lea*, prezentată la *Colocviul Național al Școlii Doctorale „Alexandru Piru" – „Noi perspective în cercetarea lingvistică și literară"*, ediția a V-a, 20-21.11.2024, Universitatea din Craiova. Articolul prezentat aici nu a fost propus sau publicat în altă parte.

2. Unificarea limbii: noile cuvinte au avut un rol important în procesul de normare a limbii române literare, permițând accesul la o limbă clară, unitară, care să fie înțeleasă în toate regiunile românești și în toate sectoarele sociale.

Crearea și adaptarea acestor neologisme latine au avut un impact profund asupra limbii române și asupra identității culturale românești. Aceste cuvinte noi au contribuit la unificarea limbii și la consolidarea sentimentului de apartenență la o cultură occidentală și la valorile civilizației europene.

II. Precizări conceptuale

În această perioadă, în cultura română, a fost promovat un curent de occidentalizare a societății, căutându-se modele culturale și politice mai ales din Franța, deoarece această țară era percepută ca fiind un model de civilizație și progres, iar limba franceză devenise limba culturală a elitelor din spațiul autohton. Termenul de „relatinizare" este propus de Al. Graur în 1930 pentru ceea ce ulterior a fost numit „reromanizare", nu doar datorită bazei latine a acestora, ci și datorită faptului că împrumuturile romanice au fost deseori adaptate după modelul latin și pot avea etimologie multiplă latino-romanică (*Enciclopedia limbii române,* p. 483). „Romanizarea" reprezintă „un proces de întărire a caracterului romanic originar al limbii române prin influența latină cultă sau savantă și a altor limbi romanice (italiana și franceza). Creat de Sextil Pușcariu în 1940, termenul s-a impus în lingvistica românească, consacrându-se în defavoarea sinonimului „relatinizare", fiind concurat ulterior de sinonimul mai nou, „occidentalizare romanică", deși a fost criticat pentru faptul că ar putea induce interpretări greșite în sensul pierderii anterioare a romanității." (*Enciclopedia limbii române,* p. 492). Cei care au promovat „reromanizarea" au fost reprezentanții Școlii Ardelene, susținătorii curentului latinist, I. Heliade Rădulescu și Gh. Asachi, precum și scriitorii pașoptiști, aceștia din urmă luptând însă „contra abuzului de împrumuturi care amenința unitatea limbii". (*Enciclopedia limbii române,* p. 492). Procesul de romanizare a limbii literare în formare s-a realizat în toate provinciile românești, însă diferențiat din punct de vedere sociocultural și lingvistic. Astfel, în Ardeal, influența latină a fost directă sau s-a realizat prin surse culturale de origine germană sau maghiară, în rândul claselor sociale mijlocii, fiind încurajată de biserică și subordonată ideii de emancipare națională. În Țara Românească și Moldova, „romanizarea" a fost inițiată de burghezia în formare, având caracter elitist, inclusiv prin influența culturii românești din Ardeal, de unde au venit numeroși profesori în Principate. Termenul de „occidentalizare" este analizat de Helga Bogdan Oprea în *Relatinizarea limbii române* (Bogdan Oprea, p.11-12), care susține că acesta nu apare nici în prima ediție a DEX, nici în a doua ediție. În schimb, termenul „occidentalizare" apare în MDA, vol. III (p. 800), cu sensul de „dobândire a unor deprinderi, obiceiuri, caracteristici occidentale". De asemenea, autoarea precizează că nici conceptele de „ relatinizare" și „reromanizare" nu apar în DEX. Conceptul de „reromanizare" este definit în MDA, vol. IV (p. 218), unde se arată că termenul este derivat cu prefixul „re-" de la cuvântul „romanizare" și are sensul de „a romaniza din nou". DEI (p. 860) definește acest concept ca fiind „un proces de îmbogățire a limbii române cu numeroase neologisme de origine latină și neolatină, mai ales în perioada modernizării limbii române literare". Preluarea unor termeni francezi și italieni era văzută ca o modalitate de a sincroniza limba română cu civilizația occidentală, iar în acest context, în care identitatea națională devenea un fundament esențial al statului modern, ideea latinității a fost esențială pentru români. Intelectualii vremii căutau să demonstreze că poporul român avea rădăcini latine solide și că limba română era o limbă romanică, justificând legătura istorică a românilor cu civilizația europeană. Pe fondul dominației și al influenței străine (otomană, rusă, austriacă), românii vedeau latinitatea ca pe o cale de a sublinia apartenența la spațiul cultural latino-romanic și de a respinge influențele culturale din Orient. Acest aspect a determinat o reconsiderare a structurii limbii române, cu dorința de a o face să fie și mai apropiată de latină și de limbile romanice occidentale. De aceea,

susținem că nu ar trebui să discutăm doar despre „relatinizare”, „reromanizare” sau de „occidentalizare romanică”, ci de o direcție latino-romanică, cu rol esențial în procesul de modernizare a limbii române literare.

III. Cadrul lingvistic general al adoptării direcției latino-romanice

Ștefan Munteanu și Vasile Țâra au explorat direcția latino-romanică în dezvoltarea limbii române și au evidențiat evoluția limbii române sub influența culturii latine și romanice, cu o atenție specială asupra transformărilor lexicale și gramaticale datorate contactului cu limbile romanice și non-romanice (Munteanu, Țâra, p. 187-190). Autorii au fost preocupați de influențele multiple care au modelat limba română, arătând cum substratul latin a fost transformat în diverse perioade istorice prin împrumuturi din limbile vecine și prin adaptări culturale. În această direcție, Șt. Munteanu și V. Țâra au subliniat importanța contextului balcanic și a influențelor externe, discutând modul în care româna se distinge de celelalte limbi romanice prin particularități care reflectă o istorie complexă a contactelor lingvistice și culturale (Munteanu, Țâra, p. 183-185). Pe măsură ce societatea românească devenea tot mai conectată cu Occidentul, nevoia unui vocabular care să descrie concepte moderne (politice, sociale, administrativ-juridice, științifice) era acută. Neologismele erau necesare pentru a exprima noțiuni moderne, legate de progresul științific, economic și politic. Franța, ca sursă majoră de inspirație culturală, a avut o influență considerabilă, mai ales că mulți pașoptiști au studiat sau au avut contacte intelectuale directe cu spațiul francez. Direcția latino-romanică a permis împrumutarea și adaptarea unor termeni noi pentru noțiuni abstracte sau specializate, inexistente în limba română veche, mai ales pentru domeniile emergente ale științei, ale tehnicii, ale dreptului și ale culturii. Intelectualii români considerau că împrumuturile de origine latină puteau să îmbogățească vocabularul românesc într-un mod natural. Intelectualii pașoptiști și-au dat seama că, pentru a uni românii din diversele regiuni (Moldova, Țara Românească, Transilvania), era nevoie de o limbă comună, modernă, care să reprezinte baza progresului cultural. Purificarea limbii române de influențele străine a fost unul dintre aspectele fundamentale ale procesului de modernizare a limbii în perioada pașoptistă, iar scopul acestui proces era crearea unei limbi naționale mai „pure”, mai apropiate de rădăcinile sale latine, ceea ce avea și o puternică valoare simbolică pentru afirmarea identității naționale. Intelectualii pașoptiști susțineau ideea că limba română are o origine latină, ceea ce o apropie de limbi occidentale precum franceza, italiana și spaniola. Prin purificare, se dorea îndepărtarea elementelor percepute ca „străine” și readucerea în vocabular a unor termeni de origine latină sau împrumutarea unor neologisme romanice care păreau naturale pentru limba română. În evoluția limbii române literare, direcția latino-romanică a contribuit la fixarea normelor moderne ale acesteia. Pe lângă împrumuturile din limbile romanice, în vocabularul limbii române s-au format și cuvinte derivate noi de la cuvinte moștenite din latină, de exemplu, de la cuvântul „soț” (lat. *socius*), s-a format derivatul „soție”. (Munteanu, Țâra, p. 191). De asemenea, pe lângă numărul mare de derivate romanice împrumutate, s-au utilizat și diferite sufixe, prefixe și prefixoide. Dintre sufixele neologice, putem menționa: „-al” (fr. *-al*): „săptămânal”, „vamal”, „-anță” (it. *anza,* fr. *ance*): „cutezanță”, „siguranță”, „-ist” (fr. *-iste*): „fochist”, „junimist”, „ziarist”, iar dintre prefixe și prefixoide amintim: *a-, con-, hipo-, hiper-, extra-*. Direcția latino-romanică a contribuit la modernizarea limbii române literare și prin adoptarea altor norme morfologice: formele verbale cu dentala refăcută, precum: *văd, aud, spun,* le-au înlocuit pe cele iotacizate, de forma: *auz, spui, poci, văz,* prin acceptarea perfectului simplu între timpurile limbii române literare, dar și prin utilizarea unor forme pronominale sau adverbiale și utilizarea prepozițiilor și a conjuncțiilor raportate la modelul latin.

În concluzie, modernizarea limbii române literare în secolul al XIX-lea a fost un proces complex și nu a constat doar în asimilarea unui număr mare de nelogisme din franceză și din italiană, „ci o încercare justificată și bine fundamentată teoretic de scoatere a românei culte de

sub influențele neunitare de tip oriental și îndreptarea ei pe un făgaș latino-romanic, mai potrivit cu structura și originea sa". (Munteanu, Țâra, p. 192).

IV. Curentul latinist

Curentul latinist reprezintă „prelungirea și amplificarea ideilor Școlii Ardelene în cursul secolului al XIX-lea, acțiunea lui desfășurându-se paralel cu influența franceză și direcția italienizantă." (Munteanu, Țâra, p. 192). Direcția latinistă are la bază concepția lui Petru Maior, potrivit căreia „limba română toată e limba romană, care fu alcătuită din latina poporană." Acesta a avut o atitudine critică față de slavonisme și a argumentat că ele nu au pătruns adânc în limba noastră și nu au afectat caracterul latin al acesteia. El susținea că aceste împrumuturi îndepărtează limba română de rădăcinile sale latine și promova adoptarea unei ortografii etimologice, precum și înlocuirea termenilor de origine nelatină cu echivalente de origine latină.

Prima transpunere savantă a ideilor latiniste în Principate apare în lucrarea *Tentamen criticum* (1844) a lui A.T. Laurian, unul dintre cei mai radicali reprezentanți ai curentului latinist din secolul al XIX-lea, lucrare scrisă în limba latină, care avea ca scop demonstrarea originii latine a limbii române. El a încercat o reconstruire artificială a acesteia, bazată pe principiul purității latine și a creat un sistem de scriere în care folosea doar forma latină a cuvintelor, fără să țină cont de evoluția lor fonetică. Autorul susține că limba română și-a păstrat caracterul latin încă din vremea lui Traian, cu excepția unor barbarisme introduse prin contactul cu popoarele vecine. Laurian afirma că limba română provine aproape în întregime din latină și că orice element nonlatin trebuie eliminat, slavonismele, turcismele, grecismele și alte împrumuturi fiind considerate corupții ale limbii, și propunea înlocuirea acestora cu termeni latini sau cu alte cuvinte create artificial pe baza latinei. Laurian nu era de acord cu sunetele românești *ă, î, ț, z, ș*, deoarece nu erau prezente în limba latină. El vedea latinitatea ca fundamentul identității românești și considera că apropierea lingvistică de latină era esențială pentru modernizarea și unificarea limbii române. Opera sa a fost aspru criticată chiar de latiniști ca G. Barițiu, iar criticii săi au văzut în această încercare a autorului „o culme a fanteziei filologice în care un om și-a îngropat o bună parte a vieții și a vastelor lui cunoștințe". (Munteanu, Țâra, p. 194).

O altă figură marcantă a latinismului după 1850, Timotei Cipariu, este autorul lucrării *Elemente de limbă română după dialecte și monumente vechi* (1854), a primei schițe de istorie a limbii române, *Crestomație sau analecte literare*, în care introduce cercetarea istorică a limbii române, dar și autorul *Gramaticii limbii române* (vol. I, 1869, vol. II, 1877). Acesta apără cu strictețe ideea purității latine a limbii române și susține că aceasta este o limbă romanică derivată direct din latină, având o continuitate neîntreruptă în spațiul românesc și nu a luat naștere din amestecul cu alte limbi. El consideră că limba română trebuie curățată de influențele slave și grecești și că trebuie să revină cât mai aproape de rădăcinile sale latine, pentru a menține puritatea limbii. Cipariu a fost un susținător al scrierii cu ortografie etimologică, adică bazată pe originea latină a cuvintelor și folosirea alfabetului latin din scrierile vechi, în opoziție cu ortografia fonetică, care devenea din ce în ce mai populară). Omul de știință este un susținător al teoriei raționaliste din secolul al XVIII-lea, teorie care îi dădea savantului dreptul de a interveni, în numele științei, în toate domeniile teoretice, inclusiv și în domeniul limbii. Acesta credea că „relatinizarea limbii este posibilă prin recuperarea cuvintelor latinești vechi ale limbii române, ceea ce, teoretic, înseamnă întoarcerea la starea originară a limbii noastre, adică, implicit, la fondul ei străvechi." (Munteanu, Țâra, p. 195). Deci, în concepția lui, nu se pune problema corectării unei limbi latine corupte „și nici de a se ajunge la exagerări ale unor *latinomani*, care derivau pe *slovă* din lat. *salva*, în loc să admită că este un cuvânt slav." (Munteanu, Țâra, p. 195). Cipariu chiar critică primele fascicule ale *Dicționarului* lui A.T.

Laurian și I.C. Massim, acuzându-i că au inventat cuvinte artificiale, fapt care intră în contradicție cu teoria sa de întoarcere la fondul vechi al limbii.

Punctul culminant al latinismului purist, după care a urmat căderea lui definitivă, îl constituie ultimele două lucrări importante ale latiniștilor: *Gramatica limbii române*, scrisă de T. Cipariu, și *Dicționarul limbii române*, elaborat de A.T. Laurian și I.C. Massim. Cipariu propune scoaterea din limba literară a unor aspecte fonetice, considerate viciate. Dintre acestea, amintim: a) iotacizarea unor cuvinte ca *singe, fringe, judicată*; b) confuzia între *j și ğ: gioi, giur, jem*; c) folosirea vocalelor *ă* și *î: zău, zî, sămn, sîngur*; d) palatizarea labialelor: *kept, ghine* etc. Aceste propuneri demonstrează faptul că era un bun cunoscător al graiurilor, iar acestea sunt în concordanță cu regulile de pronunțare. *Gramatica* lui Cipariu reprezintă opera unui savant, dar lucrarea sa nu a putut stabili un set de norme pe baza cărora să se poată stabili reguli fonetice și gramaticale pentru o exprimare unitară, deoarece „ideea de normă era subordonată concepției sale latiniste și arhaizante, și prea puțin uzului general al limbii, așa cum cerea programul Societății Academice." (Munteanu, Țâra, p. 199). La fel s-a întâmplat și cu *Dicționarul limbii române*, elaborat ca proiect de A.T. Laurian și I.C. Massim, tot la cerința Societății Academice. Împreună cu *Gramatica limbii române* a lui T. Cipariu, dicționarul trebuia să fie o operă fundamentală, care să contribuie la modernizarea limbii române literare. Dar autorii sunt orientați clar de concepția latinistă, potrivit căreia orice cuvânt provenit din limba latină și folosit cu forma respectivă, trebuie să figureze în dicționar, iar restul cuvintelor a căror origine nu era romanică, inclusiv neologismele neromanice, vor fi trecute la *Glosar*. Caracterul purist și discriminatoriu al autorilor față de vocabularul limbii române este elocvent. Alături de cuvintele provenite din latină, înregistrate în dicționar și considerate necesare pentru constituirea unui lexic modern, chiar și cuvintele românești propriu-zise au aspectul unor elemente străine, din cauza ortografiei etimologice. Concepția latinistă a autorilor nu a rezistat, deoarece nu era conformă cu cerințele așteptate pentru modernizarea limbii române literare.

Exagerările curentului latinist au fost aspru criticate de oamenii de cultură ai vremii. Pașoptiști și, ulterior, junimiști au avut un program clar, care urmărea infirmarea ideilor lansate de latiniști. Criticile și atitudinile satirice ale unor scriitori față de aceste exagerări au estompat unele principii corecte ale latiniștilor, dar procesul de modernizare a limbii române literare a câștigat indirect din ideile curentului latinist, „care i-a transmis numeroase elemente latino-romanice și i-a oferit modelul latin în pronunțarea și formarea multor cuvinte împrumutate din sursă romanică." (Munteanu, Țâra, p. 201).

V. Influența franceză

O importanță deosebită pentru evoluția limbii române literare a avut-o influența franceză. După 1820-1830, numeroși tineri, precum M. Kogălniceanu, V. Alecsandri, N. Bălcescu, au plecat la studii în Franța, unde învață atât limba, cât și literatura franceză și cunosc instituțiile acestei țări. Întorși în țară, deși au fost ironizați de boierimea conservatoare cu denumirea de „bonjuriști", devin „exponenții influenței franceze în ideologia epocii, în cultura și limba noastră." (Munteanu, Țâra, p. 203). Influența franceză a fost determinată de conștiința latinistă a originii romanice comune a celor două limbi, dar și de faptul că Franța era o țară cu mare prestigiu politic și cultural, iar recunoașterea valorilor sale în plan ideologic, filozofic, științific sau literar se făcea prin contactul direct cu realitățile de acolo sau, indirect, prin intermediul lucrărilor scrise în franceză. O mare parte din cuvintele împrumutate din limba franceză au fost folosite încă de la începutul secolului al XIX-lea cu forma care a fost preluată de limba literară. Acest lucru este vizibil în textele scrise între 1820 și 1860, în care se regăsesc „franțuzisme" cu forma actuală. De exemplu: Ion Heliade Rădulescu folosește „infernal", „fantomă", „reformă", Nicolae Bălcescu, „alință", „ambasadă", „disciplină", „energie", „a licența", „rezervă"; la Ion Codru Drăgușanu apar cuvinte precum: „bazin", „impozant", „marin", „serviabil". A.T. Laurian a tradus manualul de filosofie al lui A. Delavigne, iar în prefață a

făcut precizarea că, datorită faptului că vocabularul limbii române era sărac, a fost nevoit să introducă în limba română mai multe neologisme decât s-ar fi așteptat cineva. Termeni precum „psihologie", „logică", „sensibilitate", „eroare", folosiți de Laurian în traducere, sunt, de fapt, împrumuturi din franceză, care au fost integrați de la început în vocabularul limbii române actuale. Dar nu toate cuvintele din limba franceză au fost integrate încă de la început în limba română literară, iar unele au trecut prin diverse faze până la adaptarea integrală a formelor, ceea ce demonstrează faptul că neologismele au fost supuse unui proces de lungă durată până la asimilare. N. Bălcescu folosește neologisme preluate din limba franceză, utilizând forme care nu au reușit să se impună în limba română: *a abima* (fr. *abimer*), cu sensul de „a ruina", *concherant* (fr. *conquérant*), adică „cuceritor", *a developa* (fr. *développer*), având înțelesul de „a dezvolta", „a expune pe larg", *a dispoza* (fr. *disposer*), cu sensul de „a dispune", *seanță* (fr. *séance*), adică „ședință" etc. N. Bălcescu nu identifică uneori un corespondent românesc termenului provenit din franceză și folosește cuvinte precum *reviu, revistă*, cărora le atribuie un echivalent impropriu, cum ar fi *căutare,* cu sensul de „trecere în revistă". Unele cuvinte împrumutate din franceză își vor conserva mult timp forma până să ajungă la varianta actuală. De exemplu, neologismele *a congedia* (de la fr. *prendre congé*) și *orizon* (fr. *horizon*) au circulat o perioadă lungă de timp – primul este întâlnit la I.L. Caragiale ca substantiv (*congediu, conged*), iar celălalt la M. Eminescu în *Scrisoarea III*. Așadar, „influența franceză se impune progresiv, pe măsură ce dispare treptat influența neogreacă și în timp ce își face loc, pentru scurtă vreme, influența rusă, în mod special în terminologia administrativă și militară". (Munteanu, Țâra, p. 205). Franceza a devenit în această perioadă limba „la modă", iar boierii o foloseau atât în conversații, cât și pentru corespondență. Mica boierime spera să țină pasul cu această tendință, integrând expresii franțuzești în limbajul familiar. Un exemplu în acest sens ni-l oferă comediile lui Alecsandri, scrise după 1840, în care coana Chirița angajează pentru fiul său un profesor francez, pe „musiu Șarl", cu scopul de a-l învăța limba lui Voltaire, dar fără rezultat. Băiatul traduce „furculiță" prin „furculision", „friptură" prin „fripturision", dar mama sa este foarte încântată și îl consideră „tambour d'instruction", adică „tobă de carte". Unele dintre aceste „perle" atribuite de Alecsandri personajelor sale, cu scopul de a ironiza moda epocii, sunt simbolul unei societăți care vrea să parcurgă rapid anumite trepte sociale, demonstrând o formă persistentă de incultură.

VI. Experimente lingvistice artificiale

Limba română va fi supusă și altor experiențe de modificare artificială, cum ar fi tendința italienizantă a lui Ion Heliade Rădulescu, care critică folosirea în exces a împrumuturilor din limba franceză. Fiind în căutarea unei soluții pentru a combate aceste împrumuturi, el va fi inițiatorul unei teorii prin care încearcă italienizarea limbii române. El susține că româna și italiana nu sunt limbi diferite, „ci două dialecte ale uneia și aceleiași limbi vorbite inițial în Ialia. Dacă ele nu seamănă întru totul, aceasta se datorește faptului că asupra italienei s-a exercitat timp de secole influența culturii, pe când româna a fost lipsită de acest privilegiu." (Munteanu, Țâra, p. 206). El vine cu argumentul că, pentru a ajunge la o unificare a limbii, ar trebui să se întoarcă la un anumit punct din istoria limbii române, când româna avea sensuri apropiate de italiană. El are ca punct de pornire, în susținerea teoriei sale, un număr de peste 1300 de cuvinte de origine latină, care puteau sta la baza formării unor noi familii de cuvinte, folosind derivarea și compunerea. Astfel, de la *bun* se poate obține *bunătate, bunică,* sau chiar *binecuvântare,* iar de la *chiar, clar* se obține *chiaritate, claritate.* În lucrarea sa, *Vocabular de vorbe streine în limba română* (1846), el propune îndepărtarea elementelor slavone, maghiare, germane, turcești și grecești din limbă și înlocuirea acestora cu altele de proveniență latină, italiană sau cu unele făcute de el. De exemplu, *bogat* se înlocuiește cu *avut* sau *înavuțit, cu bani* se înlocuiește cu *averos,* iar *vrednicie* cu *dignitale, demnitate*. Și I.H. Rădulescu, la fel ca Laurian și Cipariu, este sigur că unele cuvinte de origine latină au fost înlocuite de cuvinte

slave și face referire la cuvinte precum *bellum,* înlocuit de slavul *război, tărie,* nu *silă, secol,* nu *veac*. După același principiu al teoriei puriste, propune înlocuirea substantivelor *clopot, mândrie, oboseală* sau *oglindă* cu unele italienisme, franțuzisme sau latinisme: *campană, fiertate, fatică, specol* sau *spechiu.* Adept al lui P. Maior, care susținea că româna este foarte asemănătoare cu italiana și care a promovat adoptarea de către români a ortografiei limbii italiene, Heliade teoretizează aceste idei prin care susține reforma propusă. Ecoul teoriilor lui Heliade, care s-au manifestat între 1850 și 1870, a fost unul limitat, iar italienismul s-a manifestat, mai ales, în traduceri și în activitatea anumitor lexicografi. Totuși, anumite italienisme introduse de acesta, se regăsesc în operele unor scriitori: la N. Bălcescu și la C. Bolliac apar *conchistă* și *popol*, la I.C. Drăgușanu și chiar la M. Eminescu întâlnim *selbă* „pădure". Construit pe o falsă teorie, italienismul nu putea produce decât consecințe grave asupra caracterului natural al limbii române.

O altă tendință care s-a manifestat în această perioadă a fost cea a lui A. Pumnul, care voia „să românizeze" neologismele, atât la nivel fonetic, cât și la nivelul structurii acestora. „Față de purismul latinist, care dorea să dea limbii române o înfățișare identică cu a «maicii» ei, față de purismul heliadist, care căuta salvarea limbii literare în italienizare, A. Pumnul este nu mai puțin purist, dar în felul lui: el înțelege «să românizeze» limba și anumite neologisme pătrunse în limba noastră. Teoria lui viza atât aspectul fonetic al neologismelor, cât și structura lor ca atare." (Munteanu, Țâra, p. 210). În lucrarea sa, *Formăciunea cuvintelor românești*, el solicită îndepărtarea din limbă a elementelor neromanice. Unele cuvinte precum *slugă, slujbă, isnoavă* ar altera limba, altele ca *gramatică, etimologie, filologie sau filozofie* sunt înșelătoare și ar trebui să se numească *limbământ, vorbământ, știință limbistică, cugetământ*. El motivează că, folosind materialul și regulile limbii române, prin adăugarea sufixului *-mânt* unui cuvânt românesc, termenii tehnici vor putea fi înțeleși chiar și de țăranii inculți. Aceeași regulă va fi aplicată și neologismelor terminate în -(*ț*)ie, formă considerată nepotrivită și cara va fi înlocuită cu forma mai veche, -(*ț*)*iune*. „Ciunismul", cum a fost numită teoria sa, nu a avut prea mulți adepți, cu excepția a câtorva dintre elevii săi. Nici măcar nu a fost combătut, a fost doar ironizat de către Alecsandri și Negruzi, iar teoria sa a dispărut, fără a avea consecințe asupra evoluției limbii române literare. Totuși, trebuie să amintim că A. Pumnul a susținut principiul fonetic al scrierii cu litere latine, principiu susținut la Societatea Academică de elevul său, I.G. Sbiera, și a fost acceptat și de Titu Maiorescu, „care i-a dat o fundamentare științifică." (Munteanu, Țâra, p. 212).

VII. Tendințe neologice în literatura de călătorie a scriitorilor pașoptiști

Având în vedere aceste teorii diverse cu privire la procesul modernizării limbii române literare, înlocuirea cuvintelor de origine slavă, greacă sau turcă cu termeni de origine latină sau cu neologisme romanice a fost o parte esențială a acestui proces. Tendința a fost motivată de dorința de a crea o limbă unitară, mai aproape de rădăcinile latine ale poporului român, dar și de a alinia limba română cu limbile culturii occidentale, în special cu franceza și cu italiana. Împrumutul neologismelor romanice în perioada pașoptistă a fost una dintre metodele principale prin care intelectualii vremii au încercat să modernizeze și să îmbogățească limba română, adaptând-o la noile realități sociale, politice și culturale.

Prin proza de călătorie scrisă de pașoptiști s-a realizat o integrare organică a vocabularului modernizat în cultura populară. Precizăm că oferim câteva exemple selectate din operele scriitorilor pașoptiști, exemple care reprezintă stadiul actual al culegerii corpusului din teza de doctorat cu titlul *Neologismele în literatura de călătorie a scriitorilor pașoptiști*. Alecu Russo în *Scrieri alese*, folosește neologisme în *Stânca Corbului- legendă culeasă din Bicaz*: *admira* (fr. *admirer,* lat. *admirare*): „[...] admirând ca noi mărețele așezături stâncoase [...]" (230); *impresie* (lat. *impression, -onis,* fr. *impression*): „Călăuzul tace, lăsându-ne sub o impresie adâncă." (230); *ocean* (lat. *oceanus,* ger. *Ozeun,* fr. *océan*): „Soarele asfințind într-un ocean de

lumină înfocată" (230); *amfiteatru* (lat. *amphiteatrum*): „[...] spunându-ni totodată numele piscurilor și admirând ca noi măreţele aşezături stâncoase, care ne încongiura ca un amfiteatru uriaș" (230); în *Piatra Teiului*: *compatriot* (fr. *compatriote,* lat. *compatriota*): „Mulți dintre compatrioții noștri s-au dus, se duc și se vor mai duce poate în străinătate" (258); *anecdotă* (fr. *anécdote*); *aventură* (fr. *aventure*); *capriciu* (fr. *caprice,* it. *capriccio*); *golf* (fr. *golfe,* germ. *Golf,* it. *golfo*); *velă* (it. *vela*): „Care dintre noi n-are la îndemână o anecdotă auzită la Paris, o aventură la Viena, o lovitură de stilet la Veneția, un ceas de dragoste la Florența și o plimbare în golful Neapolelui, în voia unei vele latine, care se leagănă capricios [...]" (258); *contur* (fr. *contour*): „Cine nu și-a muiat mâna, plecat pe marginea luntrii, în limpedea undă a frumosului Leman, cel cu contururi gingașe ca gâtul unei lebede [...]" (259); *caracter* (fr. *caractère,* lat. *character*); *melancolie* (fr. *mélancolie,* lat. *melancholia,* it. *melanconia*); *parfum* (fr. *parfum,* it. *profumo*)*; delicat* (fr. *délicat*): „Mai are apoi un caracter nelămurit de suavă melancolie, ca parfumul unei flori delicate." (259); *prerogativă* (lat. *praerogativa,* fr. *prèrogative*); *capitală* (fr. *capitale*): „Piatra, care a răpit Neamțului prerogativa de a fi capitală, deși, prin vechimea lui, acest târg avea dreptul întâietății." (265); Costache Negruzzi în *Opere I, - Negru pe alb-Scrisori de la un prieten*, utilizează în *Scrisoarea I: pompos* (fr. *pompeux*): „[...] câte lucruri și câți oameni își ascund nimicia sub pompoase numiri!" (211); *domen, domene* (fr. *domaine*): „Aproape de Târgul-Frumos sunt încântătoarele domene a Ruginoasei." (211); *cochet, -ă,* (fr. *coquét*): „Întocma ca o cochetă [...] vine de s-aruncă în brațele Siretului [...]" (211); *palat* (lat. *palatum,* pn. *palac*); *peizaj* (fr. *paysage,* it. *paesaggio*); *gotic* (fr. *ghotique*): „Vezi într-acea vale frumoasă - adevărat peizaj al Elveției - acel palat gotic, împrejurat cu modestie de case țărănești?" (212); *poliție* (lat. politia, germ. *polizei,* fr. *police*); *catedră* (fr. *cathédrale*): „ Poliția Romanului, întemeiată pe romani [...] este catedră episcopală [...]" (212); în *Scrisoarea VI - Catacombele Mănăstirii Neamțului*: *ruină* (lat. *ruina,* fr. *ruine*): „Nu departe de cetățuia Neamțu – a cărei ruine se mai văd încă dărâmate de oameni și de timp[...]" (227); *catacombă* (fr. *catacombe,* it. *catacomba*), „Sub biserica asta nouă sunt catacombele monastirii [...]" (228); *azil* (fr. *asile*): „Când s-a deschis ușa și m-am coborât în acest azil al morții, un sfânt fior m-a cuprins;" (229); *etichetă* (fr. *étiquétte*): „ [...] dar nu avea nici o etichetă lipită pe ea."(229); *dramă* (lat. *drama,* fr. *drame*): „[...] am descoperit o foarte tristă dramă [...]" (229); în *Scrisoarea XXVIII - Pelerinagiu*: *a conversa* (fr. *converser,* lat. *conversare*): „A doua zi am petrecut-o mai toată conversând cu Vilara." (299); *dominican* (fr. *dominicain*): „Găteala aceasta seamănă mult cu a călugărițelor dominicane." (299); *public* (lat. *publicus, -a, -um,* fr. *public*): „[...] am vizitat o punte pe Trotuș, făcută de el, care este primblare publică." (299); *apoplexie* (fr. *apopléxie,* lat. *apoplexia*): „O apoplexie trăsnitoare curmase firul zilelor sale." (300); *egal* (fr. *égale,* lat. *aequlis, -e*): „Curteni, șvagăi, târgoveți, rufetași, în crâșmă sunt toți egali dinaintea lui Bacus." (303); *ministru* (fr. *ministere,* lat. *minister*); *cult* (fr. *culte,* lat. *cultus*): „Ministrul cultului sosise." (305); în *Scrisoarea XXX - Băile de la Ems*: *facultate* (fr. *faculté,* lat. *facultas, -atis*): „Facultatea din Berlin ne trimisese la Ems." (307); *a eclipsa* (fr. *éclipser*); *parizian* (fr. *parisien*): „[...] atunci nemțoaicele se eclipsează de crinolina și volanele parizienelor [...]" (308); *damă* (fr. *dame*); *elegant* (fr. *élégant,* lat. *elegans, -tis*): „Dama asta tomnatecă dar plăcută încă, întovărășită de două fete atât de elegante [...]" (309); *conversație* (fr. *conversation,* lat. *conversatio, -onis*): „Mai de multe ori vânatul se folosește de conversația asta și se face nevăzut" (311); Costache Negri, în *Scrieri I - Veneția: canal* (fr. *canal,* lat. *canalis*); *gondolă* (it. *gondola*): „Ședeam pe malul canalului și liniștea era mare, căci la ceasul acela numai când și când trecea câte o gondolă întârziată[...]" (89); *recomandație* (fr. *récommandation*): „[...] se opri înaintea casei mele barca de la Mestru și se scoborî dintr-însa un tânăr, c-o carte de recomandație de la soră-mea din Verona." (91); *diletant* (fr. *diléttante*): „Diletanți mulți se aduna în casa Biancăi [...]" (91); *societate* (lat. *societas, -atis,* fr. *société,* it. *società*): „Toate așezările societății sunt împotriva lor." (94); *suvenir* (fr. *souvénir*): „[...] ședeam pe balconul despre canal, privind, privind, și la mulți gândul apucând un depărtat zbor

spre suvenire felurite [...]" (95); *simpatie* (*sympathia,* fr. *sympathie,* it. *simpatia*): „Nicăiri ca-n Italia simpatia pentru robita patrie nu se dezvălește la femei mai cu înfocare." (97); *scenă* (fr. *scéne,* it. *scena,* ger. *szene*): „În vreme ce mă aflam la Neapoli, o cumplită scenă se petrecu în acel oraș." (98); *satanic* (fr. *satanique*): „ Don Mateo îl văzu, și, cu o satanică pornire de fieară sălbatecă, se aruncă asupra lui [...]" (99); *muzeu* (lat. *museum,* germ. *museum,* fr. *musée*): „[...] odihnindu-ne de căldura zilei și de multe alergări prin muzeuri și alte locuri însemnate, a cărora număr este mare în Italia." (100); *corsar* (it. *corsaro,* fr. *corsaire*); *tunisian* (fr. *tunisien*): „[...] într-o lovire pe mare ce avu acesta cu un corsar tunisian fu rănit și peri după puțină vreme." (105); Mihail Kogălniceanu în *Scrisori, Note de călătorie*: *hotel* (fr. *hôtel*): „[...] și pin gold mă duc la Hotel de Russie." (195); *stil* (fr. *style,* lat. *stylus*): „Am purces din Lemberg în 5 mai stil nou, la 7 ceasuri sara [...]" (195); *arhiduca* (lat. *archidux,* fr. *archiduc*): „Laudă ce se cuvine d-lui Bortnik, carele, făcând o jalbă către arhiduca, au mijlocit de s-au hotărât o leafă preotului din fundul Bucovinii." (196); *considerație* (fr. *considération,* lat. *consideratio, -onis*): „Considerație asupra drumurilor-de-fer." (196); *municipalitate* (fr. *municipalité*): „Pentru zidirea bisericii, municipalitatea au dat loc și peatră." (196); *austrian* (it. *austriaco,* lat. *austriacus*): „[...] măcar că atunce era ocupată de austrieni [...]" (196); *bibliotecă* (fr. *bibliothèque,* lat. *bibliotheca*): „Am fost la biblioteca curții să văd pe Kopitar." (196); *frenezie* (fr. *frénésie*): „Aceasta merge până la frenezie." (197); *energie* (fr. *énergie,* it. *energia,* lat. *energia,* cf. ger. *energie*): „Ei întotdeauna s-au apărat cu energie [...]" (197); *carieră* (fr. *carrière*); *militar* (fr. *militaire,* lat. *militaris,* germ. *militar*): „În Prusia, cariera militară este o datorie obștească [...]" (198); *tragedie* (lat. *tragoedia,* fr. *tragédie,* it. *tragedia*): „Câte asemine tragedii se petrec în toate zilele în Viena [...]." (198) etc.

Alături de neologisme, educația și presa au jucat un rol esențial în modernizarea limbii române în perioada pașoptistă, fiind principalele instrumente prin care idealurile de apropiere față de originile latine au ajuns la publicul larg. N.A. Ursu și Despina Ursu, în lucrarea *Împrumutul lexical în procesul modernizării limbii române literare*, subliniază faptul că numeroasele gazete și reviste românești, apărute în perioada 1829-1860, „au accelerat procesul de modernizare a limbii române literare" (N.A. Ursu, D. Ursu, p. 216). Ziarele și în publicațiile literare precum „Curierul Românesc" (București, 1829-1848), „Albina românească" (Iași, 1829-1849) sau „Gazeta de Transilvania" (Brașov, 1838) transmiteau informații din diverse domenii: economice, politice, culturale, științifice, tehnice sau militare." (N.A. Ursu, D. Ursu, p. 220).

Educația a fost văzută ca un mijloc de a forma o conștiință națională și de a încuraja apropierea limbii române de modelele occidentale. Au apărut primele regulamente și programe analitice ale școlilor românești din Principate, în 1832 în Țara Românească și în 1834 în Moldova. Astfel, se predau numeroase discipline, corespunzătoare fiecărui nivel de studii, „dintre care menționăm aritmetica elementară, gramatica limbii române, istoria naturală, geografia universală și a patriei, istoria universală și a patriei, arheologia, mitologia, retorica, morala, logica, fizica..." (N.A. Ursu, D. Ursu, p. 221). Reforma educației s-a concentrat pe introducerea unui limbaj purificat în manualele școlare, în învățământul public și în instituțiile de învățământ superior. Intelectualii au creat manuale în care terminologia veche, slavonă, turcă sau arhaică, a fost înlocuită cu termeni moderni de origine latino-romanică. Aceste manuale au avut un rol esențial în familiarizarea elevilor cu vocabularul modern și au consolidat cunoștințele de limbă română într-o formă unitară.

În concluzie, direcția latino-romanică din secolul al XIX-lea a fost esențială pentru formarea limbii române literare moderne, contribuind la îmbogățirea vocabularului și la modernizarea sa. Educația și presa au fost instrumente-cheie pentru modernizarea limbii române în perioada pașoptistă. Prin intermediul acestor canale, pașoptiștii au reușit să răspândească un vocabular modernizat și să creeze o formă de limbă accesibilă și unitară. Reforma lingvistică a contribuit nu doar la formarea unei limbi române moderne, ci și la

consolidarea identității naționale și la apropierea de valorile și idealurile occidentale, influențând profund evoluția culturii și societății românești. Această perioadă de deschidere spre neologisme a consolidat identitatea românească în context european, iar împrumuturile neologice de origine latino-romanică au jucat un rol important în conturarea limbajului modern.

BIBLIOGRAPHY

1. Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan", *Enciclopedia limbii române,* București, Editura Univers Enciclopedic, 2011.
2. Bogdan Oprea, Helga, *Relatinizarea limbii române*, București, Editura Universității din București, 2011.
3. Munteanu, Ștefan, Vasile D.Țâra, *Istoria limbii române literare*, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1983.
4. Ursu, N.A., Despina Ursu, *Împrumutul lexical în procesul modernizării limbii române literare (1760-1860),* I, *Studiu lingvistic și de istorie culturală*, Iași, Editura Cronica, 2004.
5. DAN = Marcu, Florin, *Dicționar actualizat de neologisme,* Editura Saeculum I.O., București, 2019.
6. DEI = Lăcrămioara Chihaia, Lucia Cifor, Alina Ciobanu și colab., *Dicționar enciclopedic ilustrat,* Editura Cartier, 1999.
7. DEX = Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan", *Dicționarul explicativ al limbii române*, Editura Univers Enciclopedic, București, 2016.
8. MDA = *Micul dicționar academic,* vol. I-IV, Editura Univers Enciclopedic, București, 2001.
9. Kogălniceanu, Mihail, *Scrisori*, texte îngrijite, adnotate și prezentate de Augustin Z. N. Pop, București, *Note de călătorie*, texte îngrijite, adnotate și prezentate de Dan Simonescu, București, Editura pentru Literatură, 1967.
10. Negri, Costache, *Veneția, 1839*, în *Scrieri*, I, ediție îngrijită de Emil Boldan, București, Editura pentru Literatură, 1966.
11. Negruzzi, Costache, *Opere*, I, ediție critică, cu studiu introductiv, comentarii și variante de Liviu Leonte, București, Editura Minerva, 1974.
12. Russo, Alecu, *Scrieri alese*, ediție îngrijită, introducere și note de Geo Șerban, București, Editura de Stat pentru Literatură și Artă,1959.

FIGURATIVE LANGUAGE PROCESSING - A COGNITIVE AND LINGUISTIC PERSPECTIVE

Alexandru Cornel Selyem
PhD, "Avram Iancu" National College, Câmpeni

Abstract: Fictive motion, a subtype of figurative language, describes static objects in a way that implies movement. Phrases like "The highway cuts through the valley" create an impression of motion without any physical displacement. This linguistic phenomenon is linked to cognitive and neural mechanisms, including embodied cognition, mental simulation, and neural activation in brain areas such as the left inferior frontal gyrus and posterior superior temporal sulcus. Research indicates that fictive motion engages both linguistic and perceptual-motor systems. Studies utilizing eye-tracking and the visual-world paradigm provide empirical insights into how fictive motion is processed. Participants exhibit longer fixation times and increased saccadic movements when interpreting fictive motion sentences, suggesting mental simulation of movement. These findings support the embodied cognition theory, which argues that language comprehension is grounded in sensory and motor experiences.

Keywords: fictive motion, figurative language, eye-tracking, linguistics, meaning

Language is not static; it is a nuanced and fluid mechanism that conveys messages in nuanced expression, both in tangible and abstract instances, both literally and figuratively. Figurative language (metaphors, similes, personification, idioms, etc.) is an essential aspect of human cognition and communication. It allows people to express subtle meanings, stir feelings, and paint pictures.

One of the more fascinating varieties of figurative language is what is known as fictive motion, a linguistic phenomenon where motion is implicated but not actually occurring. Typical phrases would be something like:

"The highway cuts through the valley"
"Miles of mountain range stretch out"
"The fence goes all the way down to the river"

While no physical movement is taking place in these examples, language creates an impression of movement. In this article will be discussed what fictive motion is, how it is cognitively processed and how we went about investigating it including discussing methods of the visual-world paradigm and eye-tracking.

Examining fictive motion through linguistic, cognitive and neuroscientific lenses, this talk will offer a thorough overview of the neurocognitive underpinnings of fictive motion and implications for broader issues in figurative language processing.

Figurative language refers to expressions that go beyond their literal meanings to express more abstract or imaginative concepts. Some common types of figurative language include:

- Metaphors (e.g., "Time is a thief")
- Similes (e.g., "As fast as lightning")
- Idioms (e.g., "Kick the bucket")
- Personification (e.g., "The wind whispered through the trees")

Fictive motion is often considered a subtype of conceptual metaphor, as it involves envisioning movement even when no actual motion occurs. The processing of figurative language is closely tied to cognitive and neural mechanisms, which include:

• Embodied cognition - the concept that understanding language is rooted in sensory and motor experiences.
• Mental simulations - the brain's capacity to create scenarios based on language input.
• Neural activation - specific brain regions, such as the left inferior frontal gyrus (LIFG) and the posterior superior temporal sulcus (pSTS), play significant roles in interpreting non-literal meanings.

Fictive motion, in particular, activates both linguistic and perceptual-motor systems, making it an intriguing area of research. Fictive motion refers to expressions that describe static objects in a way that implies movement. Talmy (2000) introduced the concept, identifying two primary types:

1. Road-based fictive motion (e.g., "The highway cuts through the valley")
2. Boundary-based fictive motion (e.g., "The fence goes all the way down to the river")

In both cases, the listener mentally simulates motion even though no actual movement is occurring.

Cognitive mechanisms behind fictive motion

Research indicates that processing fictive motion involves several key elements:

• Visual imagery - this refers to the brain's visual system being activated when we imagine movement.
• Attention shifts - listeners often mentally follow motion across a landscape while interpreting fictive motion expressions.
• Neural motor activation - areas like the premotor cortex and parietal lobes may be engaged in simulating movement.

Eye-tracking studies (Richardson & Matlock, 2007) provide evidence that individuals tend to spend more time visually scanning an image when dealing with fictive motion expressions compared to static descriptions.

The study of fictive motion offers valuable insights into cognitive and linguistic processes, particularly when analyzed through the lens of the visual-world paradigm. The visual-world paradigm, a psycholinguistic experimental method, provides a fertile ground for examining how language comprehension unfolds in real-time. By tracking participants' eye movements as they engage with spoken or written language in conjunction with visual stimuli, this methodology reveals the incremental and interactive nature of language processing. The intersection of fictive motion and the visual-world paradigm thus represents a promising avenue for advancing our understanding of figurative language, offering empirical evidence on how linguistic, cognitive, and neural mechanisms converge in real-time comprehension.

The visual-world paradigm and eye-tracking in fictive motion processing

The visual-world paradigm is a psycholinguistic technique that examines how individuals process language in real-time by tracking their gaze patterns as they interact with visual stimuli. This method has proven particularly effective for studying incremental language comprehension, shedding light on how listeners anticipate, integrate, and disambiguate linguistic input as it unfolds.

Crucially, the visual-world paradigm reveals the interplay between linguistic and visual information, demonstrating that eye movements are not merely reactive but predictive. Listeners often fixate on relevant objects or regions in anticipation of upcoming words, reflecting the incremental nature of comprehension (Altmann & Kamide, 1999). By examining

how participants visually engage with fictive motion expressions, researchers can infer the cognitive and neural mechanisms underpinning figurative language processing.

In this setup, participants look at visual stimuli while listening to spoken sentences, and their eye movements are monitored to understand their language processing. Key aspects of the visual-world paradigm include:

• Real-time processing - enables researchers to see how language comprehension develops moment by moment.
• Automatic eye-tracking - records involuntary eye movements to gain insights into cognitive processes.
• Contextual influence - evaluates how visual context affects the interpretation of language.

Using eye-tracking to study fictive motion

Eye-tracking technology provides valuable insights into how fictive motion is processed. Studies typically involve:

- Participants viewing static images (e.g., a winding road, a flowing river).
- Listening to sentences with or without fictive motion.
- Measuring gaze patterns, fixation times, and saccadic eye movements.

Key findings from eye-tracking studies

Longer fixations on paths and trajectories

- People spend more time looking at the path of an object when hearing fictive motion sentences.

Example: When hearing "The highway cuts through the valley," participants visually scan the road in the image.

Increased saccadic movements

- Fictive motion expressions cause rapid eye movements along implied trajectories.

This suggests that listeners mentally simulate movement while interpreting the sentence.

Comparison with literal motion processing

- Some studies show overlapping neural and eye-movement patterns between fictive and literal motion descriptions, supporting the embodied cognition theory.

Implications of eye-tracking research

- Provides empirical evidence that fictive motion is not merely a linguistic phenomenon but engages sensorimotor cognition.
- Supports the mental simulation hypothesis, which argues that the brain constructs dynamic representations of static scenes.
- Enhances computational linguistic models, helping AI systems better process and interpret figurative language.

Cross-linguistic perspectives and cognitive universality

Cross-linguistic investigations suggest that fictive motion is a widespread cognitive phenomenon, albeit with language-specific variations. While English and Spanish frequently employ fictive motion constructions, languages like Mandarin exhibit more constrained usage. Such differences highlight the role of linguistic typology and cultural factors in shaping spatial cognition and metaphorical mapping (Slobin, 2003).

Notably, cross-linguistic eye-tracking studies reveal that speakers of fictive-motion-dominant languages (e.g., English, Spanish) exhibit greater visual engagement with implied motion paths compared to speakers of non-fictive-motion-dominant languages (e.g., Mandarin). These findings suggest that habitual language use influences cognitive processing strategies, supporting the linguistic relativity hypothesis (Whorf, 1956).

Neural correlates of fictive motion processing

Neuroimaging research has corroborated eye-tracking findings, revealing that fictive motion processing recruits neural networks involved in both linguistic and sensorimotor functions. Functional MRI (fMRI) studies indicate that processing fictive motion expressions activates regions such as the primary visual cortex (V1-V5), superior temporal sulcus (STS), and motor cortices (Saygin et al., 2010). These activations mirror those observed during literal motion perception, reinforcing the claim that fictive motion involves genuine perceptual-motor simulation.

Electroencephalography (EEG) studies further demonstrate that fictive motion expressions elicit modulations in event-related potentials (ERPs) associated with semantic processing and motion perception. Specifically, fictive motion sentences elicit increased N400 amplitudes, reflecting heightened semantic integration demands, and enhanced P600 responses, indicative of reanalysis processes during comprehension (De Vega et al., 2013).

Implications for AI and natural language processing

Understanding fictive motion and its cognitive underpinnings has profound implications for artificial intelligence (AI) and natural language processing (NLP). Current AI models struggle with figurative language, often failing to capture the embodied and context-dependent nature of fictive motion expressions. Incorporating insights from eye-tracking and neuroimaging studies could enhance computational linguistic models, improving AI's ability to process spatial descriptions and metaphorical language.

Moreover, advancements in AI-driven eye-tracking analysis could enable more sophisticated models of real-time language comprehension, bridging the gap between human and machine cognition. By integrating perceptual-motor simulations into NLP frameworks, AI systems could achieve more nuanced language understanding, with applications in machine translation, human-computer interaction, and autonomous navigation.

Conclusion

Figurative language, particularly fictive motion, is an essential component of human communication that extends beyond simple linguistic conventions. Research using eye-tracking and the visual-world paradigm demonstrates that fictive motion expressions engage sensorimotor and cognitive processes, reinforcing the embodied cognition perspective.

Further exploration of fictive motion across languages, in neurological contexts, and within AI applications will deepen our understanding of how humans process language and space. As technology advances, interdisciplinary research will continue to unveil the intricate ways in which figurative language shapes our cognitive experiences.

BIBLIOGRAPHY

1. Altmann, G. T. M., & Kamide, Y. (1999). Incremental interpretation at verbs: Restricting the domain of subsequent reference. *Cognition*, *73*(3), 247–264. https://doi.org/10.1016/S0010-0277(99)00059-1
2. Barsalou, L. W. (1999). Perceptual symbol systems. *Behavioral and Brain Sciences, 22*(4), 577–660. https://doi.org/10.1017/S0140525X99002149
3. Lakoff, G., & Johnson, M. (1980). The metaphorical structure of the human conceptual system. *Cognitive Science*, *4*(2), 195–208. https://doi.org/10.1207/s15516709cog0402_4
4. Manuel de Vega, Vicente Moreno, Dolores Castillo: Psychological Research (2013) 77:20–30; The comprehension of action-related sentences may cause interference rather than facilitation on matching actions: https://DOI 10.1007/s00426-011-0356-1 123
5. Leonard Talmy, Toward a Cognitive Semantics. Two volumes. Cambridge: MIT Press, 2000. Language: The Journal of the Linguistic Society of America 78:3 (2002), 576-578.
6. Richardson, D., & Matlock, T. (2007). The integration of figurative language and static depictions: An eye movement study of fictive motion. *Cognition, 102*(1), 129–138. https://doi.org/10.1016/j.cognition.2005.12.004
7. A. P. Saygin, S. McCullough, M. Alac and K. Emmorey, "Modulation of BOLD Response in Motion-sensitive Lateral Temporal Cortex by Real and Fictive Motion Sentences," in *Journal of Cognitive Neuroscience*, vol. 22, no. 11, pp. 2480-2490, Nov. 2010, doi: 10.1162/jocn.2009.21388.
8. Slobin, D. I. (2003). Language and thought online: Cognitive consequences of linguistic relativity. In D. Gentner & S. Goldin-Meadow (Eds.), *Language in mind: Advances in the study of language and thought* (pp. 157–191). Boston Review.
9. Whorf, B.L. (1956). *Language, thought, and reality: selected writings.* Technology Press of Massachusetts Institute of Technology: Cambridge, Mass..

THE LINGUISTIC WORLD PICTURE AS A REFLECTION OF THE NATIONAL ETHOS

Corina Iordan
PhD, Moldova State University, Chişinău, Republic of Moldova

Abstract: The concept of the linguistic world picture underscores the significant differences in how communities perceive the world through their languages. E. Coșeriu defines the linguistic world picture as a precise and systematic organization of the content of a language. He emphasizes the dual nature of language as both a tool for constructing and representing reality. The language not only serves as a means of expressing linguistic identity but also provides access to understanding the essence of the reality itself.

The linguistic world picture is a critical concept in linguistic and anthropological research, offering insights into how the language reflects and shapes cultural perceptions, values and worldviews. It captures the interplay between vocabulary, grammatical structures and other linguistic features in conveying the cultural and social identity of a community. This dynamic interaction reveals how language mediates and molds human experience.

By analyzing the linguistic world picture of a specific language, researchers uncover subtle cultural nuances embedded in linguistic expressions. This approach highlights the interconnectedness of language and culture, showcasing how the linguistic features both reflect and influence cultural practices and values. The concept serves as a vital analytical framework for understanding the role of language in constructing, transmitting and preserving cultural identities.

Keywords: world picture, linguistic world picture, language, culture, reality.

The concept of the *world picture* has become a central pillar of multiple fields within the humanities, such as philosophy, psychology, sociology and anthropology. In recent decades, the world picture has steadily consolidated its position as a fundamental concept in the realm of philology and related disciplines, including sociolinguistics, ethnolinguistics, psycholinguistics and cognitive linguistics. Undoubtedly, each of these fields approaches the concept of the *world picture* from a distinct perspective, generating different and sometimes even contradictory interpretations of it [4, p. 35-36].

The term *world picture* was initially introduced by the German scholar H. Hertz, an eminent figure in the field of physics, during the transition period between the late 19th and early 20th centuries. H. Hertz developed the concept of the world picture to describe the way people perceive and interpret the physical world around them. According to the scholar, *the physical world picture* represents a set of internal representations or symbols, which are mental images of external objects and can be used to logically deduce information about the behavior of those objects [7]. More specifically, H. Hertz adopted a scientific perspective on the world, wherein the formation of this cognitive representation is conditioned by the rigorous analysis of the laws and regularities observed in the real world, as well as the ability to anticipate and predict future experiences. In this context, the mentioned images or symbols are considered essential tools for correctly understanding and interpreting the physical world and they are created and utilized to decode and make sense of the observed phenomena.

The eminent researcher observes that when we focus exclusively on directly observable aspects, the limits of our attempts to understand the world become evident. H. Hertz emphasizes that, in order to gain a comprehensive and coherent perspective on reality, it is necessary to also pay attention to its invisible aspects. The scholar proposes two paradigms for exploring these unseen aspects. The first paradigm involves recognizing the existence of

distinct invisible entities, such as force and energy, which exert influence on observable phenomena. The second paradigm suggests the possibility that these unseen aspects actually represent other forms of motion and mass, which are not fundamentally different from the visible ones but are distinguished only in relation to our usual modes of perception. Furthermore, the researcher highlights that the second paradigm is a hypothesis and a method of interpreting the world in a novel way, suggesting that the invisible aspects of the universe can be understood and perceived in a manner that is not immediately obvious or intuitive [7, p. 41].

A. Einstein developed the idea that creating *a world picture* is a necessary aspect of human life. He highlights humanity's aspiration to construct within itself a simple and clear image of the world, aiming to free itself from the world of sensations and, to some extent, to replace that world with such an image. This process is approached differently by artists, poets, philosophers and researchers in the field of natural sciences. Each leaves their mark on this picture and shapes it according to their own perceptions and beliefs. Humans transfer the center of their spirituality to this picture and the way they shape it, seeking peace and security, elements they cannot find within the narrow and dizzying whirlwind of their own lives [11].

The world picture is often conceived as a representation, a collection of images or symbols that provides a perspective on what we observe around us. It is a manifestation of how we, as human beings, perceive and interpret the environment and, implicitly, our own existence within this context. This picture is not merely a static representation but a dynamic reflection of our ongoing interaction with the world we live in, a result of our constant process of adaptation and understanding of this existential framework. V. Maslova attributes the term *world picture* the status of a fundamental concept in describing human existence [10, p. 47].

V. Maslova emphasizes that *the world picture* is not just a simple collection of "snapshots" of objects, processes or properties but represents a complex ensemble that includes both the reflected objects and the perspective of the subject reflecting on them, their relationship to these objects, and, most importantly, the position of the subject, which is as relevant as the objects themselves. Furthermore, since an individual's reflection of the world is not passive but active, their relationship with the objects is not merely a consequence of those objects but can be altered by the individual through their activity. From this perspective, it is natural for the system of typical social positions, relationships and evaluations to find significant representation within the national language and contribute to shaping *the linguistic world picture* [10, p. 50].

The concern for *the linguistic world picture* can be traced back to the works of W. von Humboldt, who wrote that different languages represent means of expressing the unique thought and perception of various nations, a considerable diversity of objects is created and defined through the words that designate them and these objects exist only within the framework of these words (this aspect can be extended to all objects, as they are conceptualized through words and influence cognitive processes through language), languages did not arise from a mere arbitrary will or agreement but emerged from the depths of human nature and are self-regulating, sound-based entities in constant evolution [8, p. 220].

V. Maslova emphasizes that the term *linguistic world picture* is used metaphorically to describe how a language reflects and influences the cultural perceptions and values of its speakers. The researcher states that the specific characteristics of a national language do not create a distinct and separate image of the world but rather provide it with a specific coloring, determined by the national significance of objects, phenomena and processes. This coloring is influenced by the socio-historical experience of a particular national community and its specific cultural practices. Thus, *the linguistic world picture* reflects not only the language but also the cultural and social context in which it is used, highlighting the complex interaction between language, culture and the perception of the world [9, p. 50].

Professor E. Lacusta argues that language is a specific representation of the world, one that the speaker constructs and simultaneously interacts with and thinks within. This worldview, reflected in the units of language, is metaphorically called *the linguistic world picture*. On the one hand, reconstructing this picture significantly contributes to shaping the image of a community; on the other hand, studying a community in all its aspects allows us to create and understand the image of its language, that is, the linguistic world picture of the community that speaks it [5, p. 18]. The perspectives presented by V. Maslova and E. Lacusta highlight the complexity of the interconnection between language, culture and the perception of the world within a linguistic community, emphasizing the importance of understanding the linguistic world picture for interpreting and defining the identity of a community.

According to R. Grzegorczykowa, a distinguished Polish professor, *the linguistic world picture* is based on the established ways in which the world is conceptualized or interpreted in language, perceived as a complex semantic system, also referred to as a linguistic code. The significant differences in the ways the world is perceived among various languages reflect a fundamental reality: people who share a specific language are likely to interpret and experience the world in a distinct manner [3, p. 30]. This perspective underscores the subtle and complex nature of the interaction between language and perception, highlighting the essential role of language in shaping and constructing human reality.

The linguistic world picture can be studied at different levels. Researchers typically identify two main levels at which the characteristics of this phenomenon can be examined. On the one hand, there is the lexical level, where linguistic expressions, their structure and the rules of combination, as well as the concepts these expressions refer to, are scrutinized. On the other hand, there is the grammatical level, where various representations of the world are explored, such as alternative categorial, temporal or aspectual organizations of the languages. The lexical level appears to be highly significant in this matter. Moreover, the semantic analyses that focus on the lexical fields, the rules of combination and the lexical organization of utterances can provide compelling and precise results [3], [6].

R. Grzegorczykowa's contribution highlights the fundamental importance of the language in the process of perceiving and interpreting the world. Through the concept of *the linguistic world picture*, the complex ways in which the language shapes and influences human perception of reality are emphasized. Analyzing this phenomenon at the lexical and grammatical levels brings to light the diversity and depth of the ways in which language reflects and represents reality. Thus, the analysis of *the linguistic world picture* not only illustrates the subtle interaction between language and perception but also reveals the complexity of the language in shaping and constructing human reality.

Being aware of the implications of the ethnolinguistic perspective, the scholar E. Coșeriu highlighted the significant differences in the perception of the world among communities, defining *the linguistic world picture* as an exhaustive and precise systematization of the "content" of a given language [2, p. 38]. Stating that "our world is, first and foremost, a world given and ordered through language, and yet a world mediated 'objectively' and extralinguistically through language itself", E. Coșeriu emphasizes the dual nature of language as both a tool for constructing and representing reality. In his view, the language serves not only as a means of attributing linguistic belonging but also as a gateway to understanding the essence of things themselves [0, p. 132].

In an effort to enrich the perspective on the interaction between language and culture, it is essential to address the concept of *the linguistic world picture*. This concept, fundamental in linguistic and anthropological research, refers to a comprehensive representation of how a specific language, through its vocabulary, grammatical structure and other linguistic elements, conveys and shapes the perceptions, values and cultural perspectives of its speakers. *The linguistic world picture* thus serves as a particularly useful analytical tool in studying the

complex relationship between language and culture, highlighting how these two aspects are interconnected and mutually influential. By exploring *the linguistic world picture* of a language, researchers can identify and analyze the subtle cultural nuances reflected in vocabulary, grammatical expression and other linguistic characteristics, thereby offering a deeper understanding of how culture is embedded in and transmitted through language.

BIBLIOGRAPHY

1. COȘERIU, E. *Omul și limbajul său*. *Studii de filozofie a limbajului, teorie a limbii și lingvistică generală*. Iași: Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza”, 2009. 355 p. ISBN 978-973-703-386-4.
2. COȘERIU, E. *Prelegeri și conferințe (1992-1993)*. În: Supliment al publicației „Anuar de lingvistică și istorie literară”, T. XXXIII, 1992-1993, Seria A. Lingvistică. Iași: Editura Academiei Române, 1994, 189 p.
3. GRZEGORCZYKOWA, R. *Remarks on the contribution of grammar to linguistic worldview*. In: Ethnolinguistics. Issues in Language and Culture. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, 2018, vol. 30, pp. 29-39. ISSN 0860-8032/2449-8335.
4. HÎRBU, S. *Structuri comparative cu elementul „ca” în limbile română, rusă și germană (studiu contrastiv-tipologic și etnolingvistic)*: teză de doctor în filologie. Chișinău, 2023. 203 p., C.Z.U: 81`1-115:39=135.1=161.1=112.2(043).
5. LACUSTA, E. *Tabloul lingvistic al unei comunități: între cunoaștere și creație*. În: Artă și Educație Artistică. Bălți: Universitatea de Stat „Alecu Russo”, 2014, vol. 1, pp. 17-22. ISSN 1857-0445.
6. SUŁKOWSKA, M. *Images linguistiques du monde à travers des séquences figées*. In: Neophilologica. Katowice: University of Silesia Press, 2005, vol. 17, pp. 137-144. ISSN 0208-5550.
7. ГЕРЦ, Г. *Принципы механики, изложенные в новой связи*. Перевод с нем. Котова В.Ф., Сулимо-Самуйло А.В. Москва: Изд-во Академии Наук СССР, 1959. 388 с.
8. ГУМБОЛЬДТ, В. *Избранные труды по языкознанию*. Москва: Издательская группа «Прогресс», 2000. 400 с. ISBN 5-01-004661-X.
9. МАСЛОВА, В. *Лингвокультурология: Учебное пособие для студентов высших учебных заведений.* Москва: Издательский центр «Академия», 2001. 208 с. ISBN 5-7695-0745-4.
10. МАСЛОВА, В.А. *Когнитивная лингвистика*. Минск: ТетраСистемс, 2004. 256 с. ISBN 985-470-165-4.
11. ЭЙНШТЕЙН, А. *Как изменить мир к лучшему*. Москва: Aegitas, 2020. 225 с. ISBN 1773134388/9781773134383.

THE MODERNISATION OF ROMANIAN GASTRONOMIC CULTURE IN THE 19TH CENTURY. CAȘCAVAL AND PARMEZAN: TWO GASTRONOMIC TERMS OF ITALIAN ORIGIN

Dana Claudia Ciultă
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureș

Abstract: In the evolution of Romanian civilization, the topic of gastronomy is not of particular interest among intellectuals, but, as Eugen Simion noted, writers – such as Costache Negruzzi and Mihail Kogălniceanu – were among the ones to "display some sensitivity to what is called the gourmet discourse." In this context, it is worth mentioning that Costache Negruzzi's library included "The Physiology of Taste", written by Brillat – Savarin, whom Honoré de Balzac considered one of the great prose writers. Although gastronomy was not a fundamental dimension of his work, Kogălniceanu's sensitivity to gastronomy is evident in many of his writings – elements of culinary art were incorporated both into his own lifestyle and the lives of his characters – and throughout his correspondence. In doing so, Kogălniceanu not only shaped the historical physiognomy of his era but also highlighted the refinement and good taste of certain social classes in mid-19th century Moldova.

Keywords: gastronomy, Italian terms, modernisation, caciocavallo, parimigiano

La cultura culinaria moderna nella parte sud-orientale dell'Europa, nei Principati Romeni, durante l'Ottocento, attraversa un ampio processo di modernizzazione – europeizzazione – sotto l'influenza occidentale del modello europeo di civiltà. La fisionomia gastronomica della Transilvania, della Moldavia e della Valacchia cambia grazie allo sviluppo del commercio tra Oriente e Occidente, allo scambio di merci e alla diversificazione delle importazioni di prodotti. I principali paesi esportatori nella zona sud-orientale dell'Europa alla fine del Settecento e durante l'Ottocento erano la Francia, l'Impero Asburgico (più precisamente l'Austria), la Sassonia, la Gran Bretagna, l'Italia, la Russia, i Paesi Bassi e il Belgio[1]. I prodotti culinari importati appartenevano sia alla categoria dei beni di lusso, destinati ai locali pubblici, sia a quella di alcuni prodotti che nel tempo sono diventati alimenti di base. In questo contesto, non solo si è verificato un cambiamento delle abitudini alimentari, ma anche una reinterpretazione del gusto della società romena. La configurazione gastronomica della cucina romena si è trasformata, poiché i metodi di conservazione e preparazione dei prodotti di nuova importazione erano diversi, e, di conseguenza, il sapore dei piatti si è evoluto grazie ai nuovi aromi e ingredienti introdotti nella cucina locale.

In un periodo dominato dal consolidamento degli stati nazionali in Europa e dall'affermazione dell'identità nazionale, i libri di cucina scritti e pubblicati in questo periodo riflettono l'influsso internazionale sul gusto tradizionale e includono varianti di ricette antiche e regionali aggiornate con prodotti gastronomici di recente introduzione nell'arte culinaria. Mihail Kogălniceanu e Costache Negruzzi, autori di *Carte de bucate boiereşti*[2] (1841),

[1] Histoire et identités alimentaires en Europe, Sous la direction de Martin Bruegel et Bruno Laurioux, France, Hachette Litératures, 2002, p.105 (trad. ns.) "I principali paesi che esportavano regolarmente quantità significative verso l'Europa sud-orientale tra il Seicento e l'Ottocento erano la Francia, l'Impero Asburgico (denominato in questo articolo "Austria"), i principati germanici (indicati qui come "Germania") e, in primo luogo – più o meno in quest'ordine – la Sassonia, la Gran Bretagna, l'Italia, la Russia, i Paesi Bassi e il Belgio. Gli scambi commerciali non erano affatto trascurabili e, in generale, erano in crescita."

[2] per la variante in lingua italiana del titolo *Carte de bucate boiereşti*, riportiamo qui alcune ns. varianti: *Libro di piatti boiari*, *Libro di cucina aristocratica* oppure *Libro di ricette nobiliari*

combinano, nella loro raccolta di ricette „cercate de bucate, prăjituri și alte trebi gospodărești”[3], l’arte culinaria internazionale con la cucina romena, e le ricette pubblicate riflettono il nuovo gusto, attraverso il cambiamento delle abitudini alimentari. I due autori conoscono l’Europa occidentale, dove hanno viaggiato e studiato, affinando il loro gusto in tutti gli aspetti della vita sociale. Grazie a questa esperienza, Kogălniceanu e Negruzzi comprendono che ”cambia lo spirito di una nazione, cambia (si adatta) anche la gastronomia, almeno tra le élite. È la giovane intellettualità a dare i primi segni di un cambiamento nei gusti culinari, in concomitanza con il mutamento delle mentalità [...] È sorprendente che gli storici della civiltà romena non considerino la cucina come espressione dell’evoluzione sociale.” [4]

A dimostrazione di quanto affermato, nei testi delle ricette si trovano termini gastronomici di origine francese, turca o tedesca, ma anche italiana, accanto a numerosi regionalismi culinari della zona della Moldavia. Così, accanto a piatti tradizionali come *mămăligă* (it. *polenta*), *sarmale* (it. *involtini di carne e riso*), *mititei* (it. *salsicce piccole alla griglia*) o *plăcintă* (it. *pasticcio*), in *Carte de bucate boierești* compaiono termini come *zalatină* (it. *gelatina*), *sufle* (it. *soufflé*) o *papiloturi* (it. *cartocci*), ma anche *pastramă* (it. *carne affumicata*), *lenți* (it. *Torta di Linz*) o *rahatlocum* (it. *rahat lokum*).

La pubblicazione di *Carte de bucate boierești*, in edizioni successive, riveste una grande importanza nella storia della letteratura romena dell’Ottocento e non solo. Le ricette incluse nel volume sono *studiate* (<ro. *cercate*), rendendo quindi facile localizzarne alcune in altri spazi geografici europei. Inoltre, l’influsso delle ricette di cucina in voga in quel momento è facilmente identificabile durante la lettura. Kogălniceanu e Negruzzi hanno aperto la strada alla gastronomia europea nei Principati Romeni con *Carte de bucate boierești*, ”... un volume epocale – non solo perché portava la firma di due dei nostri illustri studiosi, ma anche perché racchiudeva in sé, involontariamente, una ricchezza documentaria.”[5]
Conoscitore di autori riconosciuti di testi gastronomici, come Brillat – Savarin o Berchoux, Kogălniceanu era consapevole dello stato della cucina moldava ”poiché i cuochi del paese erano scelti tra gli schiavi zingari” e quindi ”voleva mostrare ai francesi le prelibatezze della Moldavia.” [6]

Due termini gastronomici di origine italiana in *Carte de bucate boierești*: *cașcaval* e *parmezan*

Le unità lessicali analizzate in questa ricerca, considerate di etimologia italiana e, al contempo, neogreca, sono: *canelă* (<it. *cannella*), *capere* (<it. *cappero*), *cașcaval* (<it. *caciocavallo*), *ciocolată* (<it. *cioccolato*, *cioccolata*), *parmezan* (<it. *parmigiano*), *sparangă* (<it. *asparago*) e *vanilie* (<it. *vaniglia*). Nel presente studio ci proponiamo di analizzare l’origine etimologica di due dei termini proposti, dal punto di vista della lessicografia italiana,

[3] trad. ns. ”ricette studiate di piatti, dolci ed altre faccende domestiche”; qui, l’espressione in lingua romena *rețete cercate* fa riferimento allo studio e alla ricerca intrapresa dagli autori per la proposta delle ricette incluse nel libro di cucina; per questo la nostra scelta dell’aggettivo *studiato* per la variante in lingua italiana (altre varianti: *testato, sperimentato, verificato, collaudato*)

[4] Eugen Simion, „Cultura gastronomică și literatura de ceremonial - de la stolnicul Cantacuzino la C. Negruzzi și M. Kogălniceanu (IV)” în *Caiete critice,* 3 (305)/ Editura Expert sub egida Academiei Române, 2013, p. 5, „Se schimbă spiritul unei nații, se schimbă (se adaptează) și gastronomia, cel puțin în rândurile elitei. Inteligența tânără este aceea care dă semne de schimbare a gusturilor culinare, odată cu schimbarea mentalităților [...] Este de mirare că istoricii civilizației românești nu iau în seamă bucătăria ca expresie a evoluției sociale.”

[5] *Cum și ce mâncau clasicii noștri,* Bogdan Ulmu, *Postfață* la *200 de rețete cercate de bucătărie românească și alte trebi gospodărești: însoțite de o delicioasă miniantologie de poezie* - Selecție de Lucian Vasiliu, Studiu introductiv de Liviu Papuc, Postfață de Bogdan Ulmu, Supliment muzeal de Olga Rusu, Glosar de Diana Bobică, Iași, Junimea, 2017, p. 231, „... un volum epocal – nu doar pentru că purta semnătura a doi din iluștrii noștri cărturari, ci și pentru că înmagazina, involuntar, o bogăție documentară.”

[6] George Călinescu, *Istoria literaturii române. De la origini pînă în prezent*, Ediția a II-a revăzută și adăugită, ediție și pefață de Al. Piru, București, Editura Minerva, 1988, p. 175, „de vreme ce bucătarii din țară se luau dintre robii țigani” [...] „voia să le arate francezilor bunătățile Moldaviei”

ovvero *caşcaval* e *parmezan*. Per la ricerca della base etimologica dei termini gastronomici, nonché per la definizione dei concetti, abbiamo utilizzato come strumento di lavoro fonti lessicografiche e terminografiche verificate scientificamente per la lingua romena, per la lingua italiana e non solo (DELR.ro, DILR, MDA.10, SDLR, GDLI, DMe, VTe).

Caşcaval

SDLR, il *Dizionario della lingua romena* di August Scriban[7], registra il termine lessicale *caşcaval* come sostantivo neutro, con il plurale in *-uri*, e definisce il concetto, nel suo senso proprio, come ”formaggio salato pressato a forma di disco”, con la spiegazione, tra parentesi che ”quello secco, che può essere grattugiato per la pasta, è chiamato greco, quello morbido, romeno.”[8] Le fonti etimologiche menzionate da SDLR sono spiegate tra parentesi come segue: ”dal turco *Kaşkaval*, da it. *cacio*, caş e *cavallo*, cal, dall’abitudine meridionale italiana di mettere a seccare i formaggi su una pertica legati due a due, cioè ”a cavallo”: il termine lessicale *caşcaval*, quindi, ha etimologia italiana, essendo un sostantivo composto da *cacio*, caş, e *cavallo*, cal, ma è entrato nel lessico della lingua romena tramite il turco, *kaşkaval*.” Per sostenere l’etimologia italiana dell’unità lessicale *caşcaval*, il dizionario spiega l’origine del termine ”dall’abitudine meridionale italiana di mettere a seccare i formaggi su una pertica legati due a due, cioè ”a cavallo”**.** Altre fonti etimologiche menzionate sono il neogreco *kaskaváli* e il bulgaro *kaşkaval*, con la specificazione che ”dal romeno proviene l’ungherese *kaşkaval*.”[9]

L’unità lessicale *caşcaval* viene definita da *Micul Dicţionar Academic* come “un tipo di formaggio fine, duro, a forma di dischi o ruote, preparato con cacio di latte di pecora (più raramente di vacca)” e include “formaggi simili al caciocavallo”. Nella locuzione *caşcaval grecesc*, è definito “molto duro, secco e molto salato”[10]. Come fonte etimologica, il dizionario presenta solo la forma turca, *kaşcaval*.

Il DELR, *Dicţionarul Explicativ al Limbii Române*, riprende la definizione del termine lessicale *caşcaval*, sostantivo di genere neutro, dalla lingua francese: ”specie di formaggio fine, duro – espèce de fromage à pâte dure”, e registra anche la forma obsoleta *caşcaveál*. La fonte etimologica dell’unità lessicale *caşcaval* è la lingua turca, *kaşkaval*, attraverso la lingua italiana, *caciocavallo*, dove la composizione avviene tra *cacio* con il significato di ”formaggio” e *cavallo* usato con il significato di “*a cavallo*”, cioè „su un cavallo”, un nome che sembra legato all’abitudine di appendere due pezzi di formaggio legati insieme, “a cavallo” – *a cavallo* – su una barra orizzontale, per la maturazione.[11] Una possibile fonte etimologica greca, *κασκαβάλι*, è anch’essa inclusa in questa definizione.

In italiano, GDLI, *Il Grande Dizionario della Lingua Italiana*, descrive il termine *caciocavallo* come sostantivo maschile composto da *cacio* e *cavallo*, con le forme plurali *caciocavalli* e

[7] SDLR, *Dicţionarul limbii româneşti (etimologii, înţelesuri, exemple, citaţiuni, arhaizme, neologizme, provincializme)* de Augustin Scriban, licenţiat în filologie din Bucureşti şi doctor din Halle a. S. (Germania), a fost profesor de limba latină la liceu Negruzzi (internat) şi la liceu militar din Iaşi, ediţiunea întîia, Iaşi, Institutu de Arte Grafice „Presa Bună”, 1939

[8] SDLR, p. 237, „caşcaval n., pl. uri (turc. *kaşkaval*, d. it. *cacio*, caş, şi *cavallo*, cal, de la obiceiul italian meridional de a pune la uscat caşcavalurile pe o prăjină legate câte două, adică „călare”; ngr. *kaskaváli*, bg. *kaşkaval*. Din română vine ung. *kaşkaval*). Brânză sărată tescuită în formă de disc. (Cel uscat, care se poate răzui pentru macaroane, se numeşte *grecesc*, cel moale *românesc*). fig. Funcţiune bine plătită, chilipir: a se vârî în *caşcaval. A te întinde la caşcaval*, a te obrăznici, a-ţi permite prea mult, a te îndesa la chilipir. V. caş şi janţ.”

[9] SDLR, p. 237, „(turc. *kaşkaval*, d. it. *cacio*, caş, şi *cavallo*, cal, de la obiceiul italian meridional de a pune la uscat caşcavalurile pe o prăjină legate câte două, adică „călare”; ngr. *kaskaváli*, bg. *kaşkaval*. din română vine ung. *kaşkaval*)”

[10] MDA,10 vol. I, p. 306, „(a. 1693) caşcaval, sn, E tc *kaşkaval* „1. specie de brânză fină, tare, în formă de turte sau de roţi, preparată din caş de lapte de oaie (mai rar de vacă). 2 (Îs) grecesc caşcaval (1) foarte tare, uscat şi foarte sărat. [...] 6 (Pex) Brânzeturi asemănătoare caşcavalului (1)”

[11] DELR.ro, „CAȘCAVÁL s.n. „specie de brânză fină, tare – espèce de fromage à pâte dure” 1693, var. (înv.) *caşcaveál*. tc. *kaşkaval* (< it. *caciocavallo* < *cacio* „brânză” < lat. *cāseus* + *cavallo* „cal” < lat. *caballus*, nume care pare legat de obiceiul de a atârna câte două bucăţi de brânză legate împreună, „călare” – *a cavallo* – pe o bară orizontală, pentru maturare) CADE, SDLR, CDER 1507, DEX, poate şi ngr. *κασκαβάλι* TDRG, SDLR, CDER 1507 // şi it. *caciocavallo* TDRG.” (document consultat în data de 14.02.2025)

cacicavalli. La definizione del termine *caciocavallo* nel dizionario è: ”formaggio tipico del sud Italia, preparato con latte scremato e modellato a forma di bottigliette che, a coppie, vengono sospese tramite una corda legata a un bastone.”[12]

Tullio De Mauro, nel *Dizionario della Lingua italiana*[13], definisce il termine *caciocavallo* come ”formaggio di composizione dura, dolce o piccante, tipico del sud Italia, dalla caratteristica forma a pera” e lo data al 1311. Inoltre, il linguista conferma l’”etimologia incerta” di questo concetto e spiega la formazione dell’unità lessicale *caciocavallo* tramite composizione: ”da ”cacio” e, probabilmente, ”cavallo”, poiché viene conservato legato a coppie su un bastone.” [14]

Il *Vocabolario Treccani*[15] definisce il concetto di *caciocavallo* come ”formaggio tipico del sud Italia, con pasta elastica (che, quando viene riscaldata, diventa morbida), fatto con latte di mucca o, sebbene raramente oggi, con latte di bufala, caratteristico per la sua forma a pera.”[16]

In *Carte de bucate boiereşti: 200 reţete cercate de bucate, prăjituri şi alte trebi gospodăreşti*, l’unità lessicale *caşcaval* appare in cinque occorrenze: ”No. 33. *Caşcaval* de vacă”**,** ”67. *Caşcaval* de vacă”**,** ”No. 33. *Caşcaval* de vacă” e ”poi cospargere bene con pane raffermo e con parmigiano o altro *caciocavallo* (ro. *caşcaval*) grattugiato e ancora (altri strati di) tagliolini, fino a esaurire gli ingredienti, sempre a strati; poi aggiungere ancora *caşcaval*”. Qui si impone un’osservazione: sebbene „*caşcaval* de vacă” denoti in italiano così come in romeno un tipo di formaggio duro, fatto con latte di mucca, conservato in coppie e appeso a un bastone, solo le fonti lessicografiche italiane specificano l’aspetto di questo prodotto, e cioè, „a forma di pera”.

p. 3	*Scara*	67. *Caşcaval* de vacă
p. 33	*No. 33. Caşcaval de vacă*	„No. 33. *Caşcaval* de vacă”
p. 67	*No. 165. Tocmagi de brânză*	„apoi presări bine cu posmag și cu parmezan sau alt *caşcaval* ras și iar tocmagi, până se vor mântui, tot rânduri; apoi iar pui *caşcaval*”

Parmezan

Il sostantivo neutro *parmezan* si trova in molte opere lessicografiche romene, nei dizionari della lingua romena – nel dizionario dell’Accademia, nel dizionario etimologico, nei dizionari di neologismi e persino nei dizionari enciclopedici. L’attestazione dell’unità linguistica *parmezan*, così come della forma più antica *parmazan*, nei dizionari indica l’importanza di questa parola nel linguaggio gastronomico.

[12] GDLI, vol. II p. 485, „Caciocavallo, sm. (plur. *caciocavalli* o *cacicavalli*). Formaggio tipico dell’Italia meridionale, fatto con latte scremato, e foggiato a forma di fiaschette che a coppie vengono sospese per mezzo di una funicella a cavallo di un bastone. = Comp. da *cacio* e *cavallo* (v.). (trad. ns. „Brânza tipică din sudul Italiei, preparată din lapte degresat, și modelată în formă de sticluțe care, perechi, sunt suspendate prin intermediul unei sfori agățate de un băț.”)

[13] DMe, De Mauro, T., *Il dizionario della lingua italiana*, Paravia, Torino, 2000, *dizionario.internazionale.it* (document consultat în data de 14.02.2025)

[14] DMe, *https://dizionario.internazionale.it/parola/caciocavallo*, „caciocavallo, s.m.1311; etim. incerta, comp. di *cacio* e forse *cavallo*, prob. perché si conserva legato a coppie a cavallo di un bastone. CO formaggio a pasta dura, dolce o piccante, tipico dell’Italia meridionale, con caratteristica forma a pera” (trad. ns. „Etimologie incertă, compusă din „cacio” și, probabil, „cavallo”, deoarece se conservă legat în perechi pe un băț. Brânză cu compoziție dură, dulce sau picantă, tipică sudului Italiei, având o formă caracteristică de pară.”) (document consultat în data de 14.02.2025)

[15] VTe, *Istituto della enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani* S.P.A., *https:// www. treccani. it/ vocabolario* (document consultat în data de 14.02.2025)

[16] VTe, *https://www.treccani.it/vocabolario/caciocavallo*, „caciocavallo s. m. Formaggio, tipico dell’Italia meridionale, a pasta elastica (che, riscaldata, diventa morbida), fatto con latte di vacca o anche, ma oggi raramente, di bufala, caratteristico per la forma a pera.” (trad. ns. „**caşcaval** s. m. Brânză, tipică din sudul Italiei, cu pastă elastică (care, atunci când este încălzită, devine moale), făcută din lapte de vacă sau, deși rar în prezent, din lapte de bivoliță, caracteristică prin forma sa de pară.”) (document consultat în data de 14.02.2025)

Nello studio delle definizioni di questa unità lessicale, siamo partiti dalla definizione contenuta nel SDLR[17] di Augustin Scriban, nell'edizione del 1939, dove *parmezan* (con la variante *parmazon*, con rimando al termine *prezentin*), sostantivo neutro con forma plurale in -e, designa "un tipo di formaggio stagionato prodotto nei dintorni di Parma con latte scremato e colorato con zafferano". L'unica precisazione etimologica contenuta nella definizione è di natura onomastica: "dal nome della città di Parma, Italia".[18]

Nel *Dizionario dell'Accademia***,** MDA.10, l'unità lessicale *parmezan* è datata 1754**,** e la fonte lessicografica definisce il concetto di *parmezan* (ma anche la forma arcaica *parmazan*) con brevi definizioni, tra cui menzioniamo: "specialità italiana di formaggio stagionato, che può essere grattugiato finemente", "(formaggio) preparato come un parmigiano"**,** "formaggio stagionato" e "formaggio grattugiato".[19] Le fonti etimologiche indicate nel dizionario sono la lingua tedesca, *Parmesan*, e la lingua francese, *parmesan*.

Riteniamo che l'analisi del termine lessicale *parmezan* in lingua italiana sia molto importante, soprattutto perché nessuna delle fonti lessicografiche in lingua romena fa riferimento dalla forma *parmezan* alla forma lessicale *parmigiano*, della lingua italiana. La definizione del GDLI per l'unità lessicale *parmigiano* menziona anche forme arcaiche, ormai obsolete – *parmeggiano, parmegiano, parmesano, parmesciano, parmosciano* – e affronta il termine sia con valore aggettivale, sia con valore sostantivale. Così, *parmigiano*, aggettivo, indica l'abitante della città di Parma, oppure chi svolge la propria attività nella zona della città di Parma. Il sostantivo maschile parmigiano si riferisce a qualcosa "che è proprio, tipico o riguarda Parma, i suoi abitanti, le sue usanze, tradizioni, in particolare gli usi gastronomici". Dal punto di vista della terminologia gastronomica, invece, *parmigiano* indica "*formaggio* o *cacio parmezan* (anche *parmigiano*, s.m.): *formaggio grana* prodotto nelle province di Parma, Reggio Emilia, Modena, Bologna e Mantova (mentre *Parmigiano Reggiano* è la denominazione giuridica riconosciuta dal consorzio che lo produce)" ma anche "formaggio grattugiato, utilizzato come condimento classico per vari piatti."[20] Il termine *parmigiano* si trova, dunque, in diversi contesti: *parmigiano, parmigiano reggiano, formaggio grana, formaggio grattugiato*, ma anche nell'espressione con valore aggettivale *alla parmigiana*.

Il *Dizionario etimologico della lingua italiana* (DMe) data il termine *parmigiano* all'anno 1300, come derivato del sostantivo proprio Parma con il suffisso -*igiano*. Oltre alla forma aggettivale del termine *parmigiano*, il dizionario definisce il termine gastronomico così come è conosciuto nel linguaggio attuale: "Tipo di formaggio grana a pasta cotta, dura, ottenuto da

[17] *Dicționarul limbii românești (etimologii, înțelesuri, exemple, citațiuni, arhaizme, neologizme, provincializme)* de Augustin Scriban, licențiat în filologie din București și doctor din Halle a. S. (Germania), a fost profesor de limba latină la liceu Negruzzi (internat) și la liceu militar din Iași, ediția întîia, Iași, Institutu de Arte Grafice „Presa Bună", 1939

[18] SDLR, p. 936, „parmezan n., pl. e (de la numele orașului Parma [Italia]). Un fel de caşcaval uscat făcut în împrejurimile Parmei din lapte fără smântână și colorat cu șofran. – Vulg. *parmazon*. V. *prezentin*."

[19] MDA.10 vol. II, p. 272, „parmezan [At: (a. 1754) IORGA, S. D. XII, 67 / V: (înv) ~maz~ / Pl: ~e / E: ger. *Parmesan*, fr. *parmesan*] 1 sn Specialitate italienească de caşcaval mai uscat, care se poate rade mărunt. 2-3 sn, a (Brânză) care este preparată ca un parmezan (1). 4 sn (Pex) Caşcaval uscat. 5 sn (Pex) Caşcaval ras."

[20] GDLI vol XII p. 624-625, „Parmigiano (ant. *parmeggiano, parmegiano, parmesano, parmesciano, parmosciano*), agg. Che è nato o vive a Parma; che esercita la propria attività a Parma o nel territorio circostante. - Anche sostant. […] 2. Che è proprio, tipico o riguarda Parma, i suoi abitanti, i costumi, le tradizioni, in partic. gli usi gastronomici (anche nell'espressione con valore aggett. *alla parmigiana*). [...] - *Formaggio* o *cacio parmigiano* (anche *parmigiano*, sm.): *formaggio grana* prodotto elle province di Parma, Reggio Emilia, odena, Bologna e Mantova (e *Parmigiano reggiano* è la denominazione giuridicamente riconosciuta del consorzio che lo produce). - Anche: tale formaggio grattugiato, come condimento classico di vivande" (trad. ns. „care s-a născut sau trăiește la Parma; care își desfășoară activitatea la Parma sau în teritoriul înconjurător. – De asemenea, substantiv. Care este propriu, tipic sau privește Parma, locuitorii săi, obiceiurile, tradițiile, în special utilizările gastronomice (inclusiv în expresia cu valoare adjectivală "alla parmigiana"). *Brânză sau caș parmezan* (de asemenea, *parmigiano*, s.m.): *brânză grana* produsă în provinciile Parma, Reggio Emilia, Modena, Bologna și Mantova (iar Parmigiano Reggiano este denumirea juridic recunoscută a consorțiului care o produce). - De asemenea: brânză rasă, folosită ca un condiment clasic pentru diverse mâncăruri.")

latte vaccino parzialmente scremato per affioramento, stagionato tra venti e ventiquattro mesi, prodotto principalmente nel territorio di Parma e Reggio Emilia." [21]
Per l'esemplificazione dell'uso della forma linguistica *parmezan,* in lingua romena, abbiamo: „o roată de parmezan" (it. *una forma di parmigiano*), „a rade parmezan" (it. *grattugiare il parmigiano*), „a condimenta pastele cu unt și parmezan" (it. *condire la pasta con burro e parmigiano*), dove *parmigiano* viene tradotto con *parmezan* in romeno. Tuttavia, per la denominazione del prodotto con attestazione giuridica, la forma *Parmigiano Reggiano* in italiano non subisce modifiche ed è utilizzata tale e quale anche in romeno.

In *Carte de bucate boiereşti: 200 reţete cercate de bucate, prăjituri şi alte trebi gospodăreşti*, si registra una sola occorrenza del termine *parmezan* nella ricetta *No. 165. Tocmagi de brânză***:** „apoi presări bine cu posmag și cu parmezan sau alt caşcaval ras și iar tocmagi, până se vor mântui, tot rânduri." (trad. ns. *"poi cospargi bene con pane raffermo e parmigiano o un altro formaggio grattugiato e di nuovo strati di tagliolini, fino a esaurire gli ingredienti, sempre alternati."*)

p. 67	*No. 165. Tocmagi de brânză*	„apoi presări bine cu posmag și cu *parmezan* sau alt caşcaval ras și iar tocmagi, până se vor mântui, tot rânduri"

Anche se le fonti lessicografiche in lingua romena non specificano in modo chiaro e dettagliato il legame tra il termine *parmezan* e la città italiana di Parma, dove questo tipo di formaggio ha origine, e nonostante il fatto che la forma *parmezan* sia stata identificata in un solo contesto, riteniamo che la presenza di questo termine nelle ricette raccolte da Kogălniceanu e Negruzzi possa rappresentare un riferimento a una ricetta italiana di pasta, ovvero *No. 165. Tocmagi de brânză*. Abbiamo selezionato il termine *parmezan* per l'analisi – nonostante la sua etimologia multipla – anche dal punto di vista della linguistica integrale, teorizzata da Eugenio Coșeriu, per il suo valore culturale ed enciclopedico, e non solo per lo studio dell'etimologia, delle occorrenze e del concetto in sé.

Lo studio della cultura gastronomica è, così come abbiamo cercato di evidenziare, non solamente uno spazio riservato agli specialisti, ai professionisti della cucina: gli ingredienti, i sapori e gli aromi fanno parte del campo specialistico, tecnico-scientifico della gastronomia come scienza, ma, nel contempo, le ricette fanno parte anche di una letteratura dei libri di cucina che testimoniano la storia culinaria nazionale e possono diventare opere letterarie in un contesto sempre più internazionalizzante. Storicamente, il contatto continuo tra l'intellettualità romena e la cultura e la civiltà europea ha avuto sempre come effetto il cambiamento della società, della mentalità, il raffinamento del gusto e, in questo processo, sono stati coinvolti anche nuovi termini per definire la novità. È compito dei terminologi e dei traduttori specialistici ritrovare, nello studio della terminologia, il percorso corretto delle nuove parole in ambito storico, scientifico, lessicale o sociolinguistico per avere un'immagine d'insieme per ogni aspetto della società del presente.

[21] DMe, *https://dizionario.internazionale.it/parola/parmigiano*, „parmigiano, ca. 1300; der. di Parma con -igiano. 1. agg. , di Parma; agg., s.m., nativo o abitante di Parma 2. s.m., *parmigiano reggiano*: *una forma di parmigiano, grattugiare il parmigiano, condire la pasta con burro e parmigiano;* ***parmigiano reggiano*****,** loc.s.m., CO tipo di formaggio grana a pasta cotta, duro, di latte vaccino parzialmente scremato per affioramento, stagionato dai venti ai ventiquattro mesi, prodotto spec. nel territorio di Parma e Reggio Emilia" (trad. ns. „Parmigiano, cca. 1300; derivat de la Parma cu -igiano. adj. de Parma; adj., s.m., nativ sau locuitor al Parmei. 1. s.m. *parmigiano reggiano: o roată de parmezan, a rade parmezan, a condimenta pastele cu unt și parmezan; parmigiano reggiano*, loc.s.m., tip de brânză grana din aluat fiert, tare, din lapte de vacă parțial smântânit prin aflorare, maturat între douăzeci și douăzeci și patru de luni, produs în special în teritoriul Parmei și Reggio Emilia.") (document consultat în data de 14.02.2025)

BIBLIOGRAPHY

1. *Carte de bucate boiereşti: 200 reţete cercate de bucate, prăjituri şi alte trebi gospodăreşti: tipărite cu cheltuiala şi îngrijirea unei societăţi de iubitori de înaintarea şi strălucirea neamului românesc*, Ed. îngrijită, preambul și vocabular de Rodica Pandele, București, Vremea, 2007
2. Călinescu, G., *Istoria literaturii române. De la origini pînă în prezent*, Ediția a II-a revăzută și adăugită, ediție și pefață de Al. Piru, București, Editura Minerva, 1988
3. *Histoire et identités alimentaires en Europe*, Sous la direction de Martin Bruegel et Bruno Laurioux, France, Hachette Litératures, 2002
4. Kogălniceanu, M., *Scrisori 1834-1849, cu o prefață, un indice de lucruri, de nume proprii și de cuvinte de Petre V. Haneș, profesor secundar*, București, «Minerva» - Institut de Arte Grafice și Editură, București, 1913
5. Kogălniceanu, M., *Scrisori*, Texte îngrijite, adnotate și prezentate de Augustin Z. N. Pop, *Note de călătorie*, Texte îngrijite, adnotate și prezentate de Dan Simionescu, Studii și documente, București, Editura pentru literatură, 1967
6. Simion, E. „Cultura gastronomică şi literatura de ceremonial - de la stolnicul Cantacuzino la C. Negruzzi şi M. Kogălniceanu (IV)" în *Caiete critice*, 3 (305)/ Editura Expert sub egida Academiei Române, 2013
7. Ulmu, B., „Cum și ce mâncau clasicii noștri", în *Revista română*, anul XI, 4 (42) decembrie 2005
8. DELR.ro, *Dicţionarul explicativ al limbii române*, ediţia a II-a, Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan", Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998, https://delr.lingv.ro/
9. DILR, Chivu, G., Buză, E., Roman Moraru, A., *Dicţionarul împrumuturilor latino – romanice în limba română veche (1421 - 1760)*, Editura Științifică, București, 1992
10. DMe, De Mauro, T., *Il dizionario della lingua italiana*, Paravia, Torino, 2000, *dizionario. internazionale. it*
11. GDLI, Battaglia, S., *Grande Dizionario della Lingua Italiana*, casa editrice UTET, ristampa 1966-2002, Copyright 2018 UTET Grandi Opere – Accademia della Crusca, *gdli.it*
12. MDA.10, *Mic dicționar academic*, Academia Română, Institutul de lingvistică „Iorgu Iordan - Al. Rosetti", București, Grupul Editorial Univers Enciclopedic Gold, 2010
13. SDLR, *Dicționarul limbii românești (etimologii, înțelesuri, exemple, citațiuni, arhaizme, neologizme, provincializme)* de Augustin Scriban, licențiat în filologie din București și doctor din Halle a. S. (Germania), a fost profesor de limba latină la liceu Negruzzi (internat) și la liceu militar din Iași, ediţiunea întîia, Iași, Institutu de Arte Grafice „Presa Bună", 1939
14. VTe, *Istituto della enciclopedia italiana fondata da Giovanni Treccani* S.P.A., *https://www.treccani.it/vocabolario*

THE LANGUAGE OF BOTANY

Daniela Suciu (Fodor)
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureș

Abstract: The distinction between general vocabulary and specialized vocabulary is frequently addressed in contemporary terminology.

The purpose of this study is to review the main features of the language of botany, which is characterized by a varied lexicon. We have attempted to highlight the interdisciplinary nature of botanical terminology, especially considering that the designation of concepts is achieved not only through hermetic terms, but also by means of words from the general vocabulary.

The conclusion drawn is that the language of botany distinguishes itself, compared to other scientific fields, by the phenomenon of duplicating—even triplicating—the scientific term with botanical lexical elements.

Keywords: common lexicon, specialized lexicon, term, botany, language

Limba, acest „produs social al facultății limbajului, ansamblu de convenții necesare, adoptate de corpul social"[1], este un organism viu care reflectă transformările economice, politice, culturale ce se produc în societate. Lexicul unei limbi este „o mulțime alcătuită din numeroase și diverse submulțimi, precizarea factorilor care le delimitează fiind foarte importantă"[2]. Transformările din limbă sunt vizibile în mobilitatea vocabularului prin apariția unor cuvinte noi, migrarea unor cuvinte din *lexicul comun* în cel *specializat* și invers. Limba este, astfel, permanent deschisă unor schimbări cauzate de diferiți factori. Complexitatea ei este dată de multitudinea de abordări și de definiții din dicționarele generale și de specialitate.

Preocupările lingviștilor au fost constante în ceea ce privește vocabularul unei limbi. În cadrul vocabularului, aceștia disting două paliere: *limbajul general* și *limbajul științific*. Consultând mai multe lucrări de specialitate, am identificat, pentru conceptul de *limbaj general* și alte sinonime: *limbă generală, vocabular comun, fundamental, fond principal lexical, vocabular reprezentativ*[3]. Dintre multiplele definiții date *limbajului general*, ne-am oprit la două: „concept care desemnează o parte esențială a vocabularului unei limbi, ansamblul de cuvinte utilizate de toți vorbitorii unei limbi, indiferent de specialitate sau de apartenența socio-culturală"[4]; „cuvintele care asigură înțelegerea sau intersubiectivitatea dintre vorbitori"[5]. Abordări pertinente ale conceptului de *fond principal lexical* am întâlnit la Alexandru Graur[6], Marius Sala[7], Adriana Costăchescu[8]. Am remarcat că acești specialiști au avut în vedere numeroase criterii pentru delimitarea *fondului principal*. De exemplu, Alexandru Graur formulează cinci criterii care țin cont de importanța noțiunii exprimate de cuvinte, de polisemia cuvântului, de puterea lui de derivare și de compunere, de folosirea lui în cadrul unor expresii,

[1] Ferdinand de Saussure, *Curs de lingvistică generală*, publicat de Charles Bally și Albert Sechehaye, în colaborare cu Albert Riedlinger, ediție critică de Tullio De Mauro, traducere și cuvânt înainte de Irina Izverna-Tarabac, Editura Polirom, Iași, 1998, p. 36.
[2] Angela Bidu Vrănceanu, Narcisa Forăscu, *Limba română contemporană. Lexicul*, Editura Humanitas Educațional, 2005, p. 9.
[3] Angela Bidu Vrănceanu, *Lexic comun, lexic specializat*, Editura Universității din București, București, 2000, p. 4.
[4] Angela Bidu Vrănceanu, *Dicționar de științe ale limbii,* Editura Nemira, București, 2005, p. 218.
[5] Angela Bidu Vrănceanu, Narcisa Forăscu, *Limba română contemporană. Lexicul*, Editura Humanitas Educațional, București, 2005, p. 13.
[6] Cf. Alexandru Graur, *Încercare asupra fondului principal lexical*, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1954.
[7] Cf. Marius Sala, *Vocabularul reprezentativ al limbilor romanice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988.
[8] Cf. Adriana Costăchescu, Maria Iliescu, *Vocabularul minimal al limbii române curente*, Editura Demiurg, Iași, 1994.

de stabilitatea cuvântului[9]. Astfel, pe baza acestor criterii, stabilește sub 1500 de cuvinte care ar aparține fondului principal. Marius Sala se ghidează doar după trei criterii: frecvența, puterea de derivare, bogăția semantică[10]. În lista specialistului se află 2581 de cuvinte. Cercetând mai multe studii referitoare la *limbajul general*, am constatat că nu există un inventar fix al cuvintelor ce aparțin *limbajului general*.

Cuvântul (*cf. lat. conventus*)[11], unitate de bază a vocabularului unei limbi, este definit și analizat de numeroși specialiști. Angela Bidu Vrănceanu formulează următoarea definiție „orice fragment care are autonomie față de un enunț, prezintă o distribuție proprie, poate fi substituit cu o unitate similară și este permutabil”[12]. În *Dicționarul de Științe ale Limbii* este recunoscut caracterul complex al cuvântului: „unitate lingvistică complexă, realizată simultan ca unitate fonică, semantică și gramaticală”[13]. În dicționarul *Larousse*, identificăm aceleași caracteristici: „élément de la langue composé d'un ou de plusieurs phonèmes, susceptible d'une transcription écrite individualisée et participant au fonctionnement syntacticosémantique d'un énoncé”[14].

Limbajul specializat care „însumează diverse terminologii”[15] este abordat complex din raționamentul că fiecare terminologie are trăsăturile ei specifice. Orice demers științific are în vedere un domeniu al realității, iar formele acestui domeniu sunt exprimate prin intermediul limbajului științific. *Limbajul științific* este constituit, așa cum se deduce din toate definițiile, dintr-un ansamblu de *termeni* utilizați de specialiști într-un anumit domeniu.

Termenul (*cf. lat. termen, fr. terme)*[16] este „element al unei terminologii sau al unui limbaj specializat”[17]. Termenul reprezintă „forma (lingvistică sau nelingvistică) care desemnează un concept determinat, impus printr-o definiție la nivelul unui domeniu dat, el fiind o unitate cognitivă (a cunoașterii din orice tip de terminologie), cu un conținut stabil”[18]. În lingvistica europeană, se precizează aceleași caracteristici: „Les termes, qui sont les unites de base de la terminologie, dénoment les concepts propres de chaque discipline spécialisée”[19]. Reținem din aceste definiții că termenul aparține unui limbaj specializat, este unitatea de bază a terminologiei și acoperă un concept. Din punctul de vedere al expresiei, termenii pot fi exprimați prin semne lingvistice ori extralingvistice cum ar fi cifre, litere, simboluri, formule. Termenii exprimați prin semne lingvistice pot fi „unități simple sau complexe (grupuri de cuvinte, sintagme, expresii)”[20]. Întâlnim în cadru domeniului studiat următorii termeni: *acariote, afilă, albumen, alveolă, amatofil, anemofil, autogamie; meristeme apicale, meristeme laterale, meristeme intercalare, meristeme primordiale, meristeme primare, meristeme secundare, parenchim de absorbție, parenchim palisadic, parenchim de rezervă.* În cazul conceptelor care sunt desemnate prin sintagme terminologice, există câteva criterii specifice „să fie unități lingvistice integrabile în enunțuri, să aibă caracter stabil, semnificatul unui termen trebuie să se definească în raport cu ansamblul de semnificați aparținând aceluiași domeniu, iar în planul discursului științific, termenul trebuie să fie clar identificat în context”[21]. Raportându-ne la domeniul botanic, pe lângă termeni și sintagme terminologice luate în

[9] Apud Bidu Vrănceanu, *LRC*, p. 23.
[10] Marius Sala, *op. cit*.
[11] *DEX*, p. 255.
[12] Angela Bidu Vrănceanu, *LRC*, p. 16.
[13] *DȘL,* p. 152.
[14] www.larousse.fr
[15] Bidu Vrănceanu, *LRC*, p. 13.
[16] *DEX,* p. 1086.
[17] *DȘL*, p. 534.
[18] Angela Bidu Vrănceanu, *Terminologie și terminologii*, Editura Universității din București, București, 2010, p. 20.
[19] Maria Teresa Cabré, *La terminologie,* traducere din catalană, Monique C. Cornier și John Humbley, Armand Colin, les preses de l'Université d' Otawa, Armand Colin, 1998, p. 149: „Termenii care sunt unități de bază ale terminologiei, denumesc conceptele proprii fiecărei discipline specializate”. (traducerea noastră)
[20] *Ibidem*, pp. 21-21.
[21] Bidu Vrănceanu, *Lexic comun, lexic specializat*, p. 40.

discuție, sunt utilizate convențional și recunoscute la nivel internațional, numele latinești ale plantelor: *Abies alba, Achillea millefolium, Aconitum napellus, Adonis vernalis, Aesculus hippocastanum, Allium sativum, Aloe capensis*.

În cadrul acestei lucrări, am ales să cercetăm limbajul *Botanicii,* un domeniu de larg interes atât pentru specialiști, cât și pentru cei pasionați de viața plantelor, de cunoașterea denumirilor acestora. Limbajul *Botanicii* se individualizează, comparativ cu celelalte domenii științifice, prin fenomenul de dublare, chiar triplare a termenului științific, savant, cu elemente aparținând lexicului general. Este un câștig în înțelegerea sensurilor specializate și în funcționarea unităților terminologice, la nivelul uzajului. De exemplu, termenul științific *Helianthus annus* este cunoscut sub diferite nume: *floarea-soarelui, ruje, sora soarelui*, pe care omul de știință le preferă din rațiuni didactice și de comunicare specializată.

După cum s-a observat, *limbajul specializat* cuprinde elemente folosite în diferite contexte științifice, iar aceste elemente capătă calitatea de termeni care se caracterizează prin ,,univocitate, precizie și monoreferențialitate”[22]. Respectarea acestor condiții duce la stabilirea caracterului de termen pentru unele elemente lexicale. La nivelul lexicului științific al Botanicii, am identificat termeni generali, care se folosesc în cadrul tuturor terminologiilor, dar și termeni specifici. De exemplu, termeni ca: *genuri, specii, stil, embrion, familie, taxonomii*, întâlnim și în cadrul altor științe, dar cu sensuri diferite. Raportându-ne la domeniul studiat, descoperim termeni specifici: *saprofit, heliofite, helofit, helotrof, heliotrop, hidrofit, nitrofil, bazifil etc.*

Între *lexicul comun* și *lexicul specializat*, am identificat câteva diferențe, cercetând limbajul Botanicii. Dacă *lexicul comun* este alcătuit din toate elementele folosite în comunicarea obișnuită, *lexicul specializat* este utilizat în comunicarea științifică. Pentru a stabili caracterul de cuvânt sau de termen, am realizat analize semantice. Așa, de exemplu *Familia Berberidaceae* include specii care se caracterizează prin: *„flori actinomorfe, hermafrodite, solitare sau dispuse în fascicule, raceme ori panicule; periantul este diferențiat în calici și corolă, cu sepalele și petalele libere, imbricate, dispuse de obicei în verticile, câte trei, rar două sau patru; androceul are șase (patru) stamine libere, așezate pe două verticile; gineceu monocarpelar, ovar superior*”[23].Observăm, în cadrul acestui text științific, că se operează cu termeni botanici aparținând limbajului științific: *actinomorf, hermafrodit, fascicule, raceme, panicule, periant, calici, corolă, sepale, petale, imbricate, verticile, androceu, stamine, gineceu, monocarpelar, ovar,* dar și cu unități lexico-semantice aparținând vocabularului general: s*au, în, este, și, cu, de, obicei, câte trei, rar, două, patru, așezate etc.*

O altă deosebire între *limbajul general* și cel *specializat* constă în faptul că lexicul comun este cunoscut și folosit de toți vorbitorii. Ilustrative sunt cuvintele din *Botanică,* preluate din limba traco-dacilor: *brad, brusture, copac, coacăză, mărar, mazăre, păstaie, carpen, ghimpe, sâmbure, strugure;* cuvinte de origine latină: *carpen, corn, frasin, mesteacăn, cireș, măr, piersic, prun, ceapă, pătrunjel, ridiche, fân, trifoi, nap*.[24]
Terminologia botanică cuprinde termeni ca: *autogamie, biocenoză, corolă, eucariote, meioză, mitoză, saprofit etc.* Termenii pot fi cuvinte preluate din lexicul comun sau împrumuturi. Angela Bidu Vrânceanu constată că se pot realiza transferuri, existând o ,,dinamică a raportului dintre terminologizare și lexicalizare”[25].

O altă observație a lingviștilor vizează transferul unor termeni între variate domenii științifice. De exemplu, termenii întâlniți la Botanică: *gen, familie, patent, capsulă, diseminare,*

[22] Angela Bidu-Vrănceanu, *Terminologie și terminologii*, p. 20.
[23] Silvia Oroian, Corneliu Tănase, *Botanică farmaceutică, curs universitar*, Editura University Press, Târgu Mureș, 2016, p. 27.
[24] Alexandru Borza, *Dicționar etnobotanic*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1968, pp. 31-32.
[25] *Ibidem*, p. 25.

iris, ordin apar cu alte sensuri în alte domenii (gramatică, matematică etc.) Se vorbește, în acest caz, de interdisciplinaritate a domeniului.

Maria Teresa Cabré[26] constata că diferențierile dintre *limbajul general* și cel *specializat* sunt greu de stabilit, neexistând definiții universale. Specialista[27] propune să se țină cont de trei aspecte: trăsături lingvistice; trăsături pragmatice ; trăsături funcționale.

Alte abordări întâlnim la Angela Bidu-Vrănceanu care recomandă ca diferențele dintre *lexicul general* și *lexicul specializat* să fie cercetate din perspectiva a trei criterii[28]: criteriul lexical, criteriul funcțional și criteriul utilizatorului. Pornind de la criteriul lexical se realizează diferența dintre *limba generală*[29] înțeleasă ca parte a limbii ce trece în limbajul specializat și *limbajele specializate* sau *terminologiile*.

Constatăm că *lexicul științific*, bază a terminologiilor de specialitate, se află într-o strânsă legătură cu *lexicul general*, prin schimbul de elemente lexico-semantice de la vocabularul general la vocabularul specializat și invers**.** Un cuvânt din lexicul general al limbii române devine termen prin adăugarea unor adjective categoriale sau numerale. Cuvântul *frate* face parte din lexicul general al limbii; structura *trei frați pătați* s-a format prin adăugarea unui adjectiv participial și a unui numeral cardinal, iar cuvintele au suferit o modificare semantică. Cuvântul din lexicul general *frate* apare în sintagma terminologică *trei- frați- pătați* ce denumește planta numită panseluță (*Viola tricolor*), o plantă formată din cinci petale inegale, de culori variate. Planta cunoaște o serie de denumiri populare: *panseluța de câmp, barba împăratului, catifeluța, cârligei pătați, flori domnești, lămâioară, micșunele, gălbioare, tămâioară, viorea*[30]. Cuvântul *perete* (lat. paries) desemnează un element de construcție așezat vertical, făcut din zidărie, din lemn, din piatră. Transpunerea în terminologia botanică s-a realizat pornind de la funcția de despărțitură. În sintagma botanică, cuvântului *perete* i s-a adăugat un adjectiv, iar *peretele celular* este o componentă structurală care înconjoară unele tipuri de celule și membrana celulară. Astfel, în limbajul comun, cuvântul are o semnificație, iar în limbajul științific al *Botanicii*, are o altă semnificație. Dezambiguizarea este dată de contextul în care acesta apare, de adjectivul categorial. Lexicul general reprezintă, în *Botanică*, o sursă de formare a termenilor.

Atunci când abordăm termenii, este exclusă subiectivitatea. Un termen trebuie să aibă un singur sens, chiar dacă conceptul este desemnat prin mai mulți teremeni. În terminologia botanică populară, întâlnim o cunoaștere de natură empirică, o cunoaștere care nu este precisă, ceea ce implică o variație de forme. Din acest considerent, cercetăm cele două tipuri de desemnare a conceptului, la nivel lingvistic și semantic, utilizând dicționare, tratate, manuale, cursuri universitare, compendii. Oferim câteva exemple din dicționarul lui Alexandru Borza. *Floarea soarelui* are denumirea științifică de *Helianthus annus* și diverse denumiri populare: *ruje. ierboaie, ochiul soarelui, răsărită, rujă, ruja soarelui, rujă de soare, rujă de câmp, ruji, rujoancă, soarea soarelui, sora soarelui, soreancă, sorină...*[31] *Lăcrămioarele* (*Convallaria majalis)* apar cu denumiri populare diferite: *cerceluși, clopoței, mărgărit, mărgăritar, sufletele*. *Volbura* (*Convolvulus arvensis*) este numită popular: *cămașa domnului, cămașa lui Dumnezeu, fusta rândunicii, poala rândunicii, rochița rândunicii, struna gâștei*. *Toporașii* (*Consolida regalis*) sunt denumiți în diferite regiuni ale țării *albăstrioare, ciocul berzii, cizma cucului, ciocănași, coada rândunicii, cornul plugului, creasta cucului, floare domnească, pintenași, somnoroasă* etc. *Cartoful (Solanum tuberosum)* cunoaște zeci de denumiri populare*: alune de*

[26] Cabré, *op.cit*., p. 71.
[27] Cabré „To differentiate the elements of general language from those of special languages in these texts, we discuss three types of features: linguistic (lexical, morphological, and syntactic) pragmatic (situation, originators and recipients of the message) and functional (the communicative intention).” , p. 72.
[28]Angela Bidu-Vrănceanu, *Lexic comun, lexic specializat,* p. 10.
[29]*Ibidem*
[30] Al. Borza, *op.cit.*, p. 181.
[31] *Ibidem*, p. 41.

pământ, baraboi, barabule, cartoafe, crumpene, pere de pământ, mere de pământ, ouă de pământ, picioci, piroşte, poame de pământ. *Menta* (*Mentha*) este denumită în unele zone ale țării *izmă, mintă, nintă*.

Și într-un dicționar mai recent, Dicționarul de fitonime[32], regăsim aceleași denumiri cunoscute de oamenii din popor: *brânca ursului (Aegopodium podagraria), coada vacii (Althaae rosea), crăciunițe (Bergenia lingulata), papucul doamnei (Calceolaria hybrida), clopoței (Campanula patula), sânziene (Galium lucidum), lăptuci (Lactuca saligna), nufăr (Nymphaae candida), busuioc (Ocimum basilicum), norocul casei (Oxalis tetraphylla).*
Termenii sinonimi desemnează același concept în cadrul domeniului studiat. Acest aspect ilustrează felul în care omul din popor a observat trăsăturile definitorii ale plantelor, dar și originalitatea de care a dat dovadă când le-a denumit.

Am observat că în tratatele de botanică, alături de denumirea științifică apar și denumiri populare: „Marasmius oreades (bureți de rouă, bureți de pajiște) este o ciupercă comestibilă, care crește pe sol, în cercuri concentrice, în pajiști, locuri înierbate, de primăvara până toamna.”[33] Se operează mai des cu aceste denumiri pentru facilitarea înțelegerii noțiunilor: „Pleurotus ostreatus (păstrăv, păstrăv de fag, burete negru, păstrăvul cerului) este o ciupercă care se întâlnește în natură, toamna, până la începutul iernii. Este o ciupercă comestibilă și este foarte apreciată. Această ciupercă este cultivată frecvent în România și prezintă importanță alimentară și economică deosebită.”[34]

Omul de știință cunoaște cuvinte din lexicul comun, care îi vor permite să realizeze un transfer în domeniul științei, pe baza unor informații culturale și cognitive referitoare la fiecare cuvânt. Unii termeni din botanică sunt gândiți după modelul cognitiv al casei grecești și romane. Casa cu interiorul ei, partea de exterior, împrejurimile, miturile sunt domenii sursă pentru metaforizare. Am identificat în lexicul *botanicii*, metafore care au la bază numele unor zei, credințe și religii, habitat, numele unor cercetători (*microfloră, anemonă, celulă, valeriana, magnolia).* De exemplu, termenul *microfloră* care desemnează „totalitatea microorganismelor care trăiesc în mediul uman: intestin, nas” are la bază numele unei zeițe, Flora, care era la romani zeița florilor, dar și a rodirii cerealelor, a plantelor din grădini, a pomilor fructiferi. În cinstea ei se organizau serbări de primăvară. *Narcisele,* flori de primăvară, au denumirea științifică *Narcissus.* Termenul vine de la numele tânărului Narcis din mitologia greacă, despre care se spunea că s-ar fi îndrăgostit de propriul chip. Potrivit legendei, floarea ar fi apărut pe mormântul acestuia. Cuvântul *celulă* provine din latinescul *cellula*, care desemnează o cameră mică. Termenul a fost inventat de Robert Hooke într-o carte pe care a publicat-o în 1665, când a comparat celulele de plută pe care le-a văzut prin microscop cu micile camere de locuit. Denumirea de *magnolia* a fost dată în cinstea lui P. Magnol, un renumit botanist francez; *linnaea*, în cinstea lui C. Linné, părintele taxonomiei botanice; *begonia,* în cinstea lui Begon, protector al științelor naturii.

Am încercat să evidențiem caracterul interdisciplinar al terminologiei botanicii, cu atât mai mult cu cât desemnarea conceptelor este realizată nu numai cu ajutorul termenilor ermetici, ci și prin intermediul cuvintelor aparținând lexicului general.

[32] Cf. Constantin Drăgulescu, Constantin, *Dicționar de fitonime românești*, Editura Universității „Lucian Blaga” din Sibiu, 2018, pp. 12-120.
[33] Marcel Pârvu, *Botanica sistematică Thallophyta*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2020, p. 227.
[34] *Ibidem*

BIBLIOGRAPHY

1. *Dicționarul explicativ al limbii române*, ediția a III-a revăzută și adăugită, Academia Română, Institutul de lingvistică „Iorgu Iordan", Editura Univers Enciclopedic, București, 2016
2. Bidu-Vrănceanu, Angela, *Lexic comun, lexic specializat*, Editura Universității din București, București, 2000
3. Bidu- Vrănceanu, Angela, Forăscu, Narcisa, *Limba română contemporană. Lexicul*, Editura Humanitas Educațional, București, 2005
4. Bidu-Vrănceanu, Angela, (coordonator), *Dicționar de științe ale limbii,* Editura Nemira, București, 2005
5. Bidu-Vrănceanu, Angela, *Terminologie și terminologii*, Editura Universității din București, București, 2010
6. Borza, Alexandru, *Dicționar etnobotanic*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1968
7. Cabré, Maria Teresa, *La terminologie,* traducere din catalană, Monique C. Cornier și John Humbley, Armand Colin, les preses de l'Université d' Otawa, Armand Colin, 1998
8. Costăchescu, Adriana, Iliescu, Maria, *Vocabularul minimal al limbii române curente*, Editura Demiurg, Iași, 1994
9. Drăgulescu, Constantin, *Dicționar de fitonime românești*, Editura Universității „Lucian Blaga" din Sibiu, 2018
10. Graur, Alexandru, *Încercare asupra fondului principal lexical*, Editura Academiei, București, 1954
11. Oroian, Silvia, Tănase, Corneliu, *Botanică farmaceutică, curs universitar*, Editura University Press, Târgu Mureș, 2016
12. Pârvu, Marcel, *Botanica sistematică Thallophyta*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca, 2020
13. Sala, Marius, *Vocabularul reprezentativ al limbilor romanice*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988
14. Saussure, Ferdinand de, *Curs de lingvistică generală*, publicat de Charles Bally și Albert Sechehaye, în colaborare cu Albert Riedlinger, ediție critică de Tullio De Mauro, traducere și cuvânt înainte de Irina Izverna-Tarabac, Editura Polirom, Iași, 1998
15. https://dexonline.ro/
16. www.*lerobert*.com
17. www. *larousse*.fr

THE VERB SAY IN THE INCIDENT SENTENCES: CONTRASTIVE ANALYSIS FRENCH-ROMANIAN

Elena Aurelia Popescu-Motomancea
PhD Student, University of Craiova

Abstract: *This article questions the behavior of the verb* ***say*** *in the incident sentences of Michel Houellebecq's novel,* ***Map and territory****. Through a contrastive analysis based on the method of Lucie Gournay (2013), this article aims to identify the occurrences of the verb* ***say****, semantic and pragmatic equivalents, as well as non-equivalences in their translation into Romanian. The conclusion is that Romanian keeps as much the structure of the statement in French as the semantic and pragmatic values of this verb, although there are situations where the Romanian translator chooses a verb that highlights the linguistic and narrative specificities of the Romanian language.*

Keywords: say, occurrence, incident, contrastive analysis, enunciative specificities.

Introduction

Dans cet article, nous nous proposons de mettre en évidence les occurrences du verbe *dire* dans les énoncés en incise pour identifier leurs spécificités énonciatives dans une approche contrastive français-roumain.

Comme méthodologie, nous avons adopté la méthode de Lucie Gournay (2013) et nous avons fait une analyse contrastive du comportement du verbe *dire* dans un corpus bilingue - le roman *La Carte et le territoire*, écrit par Michel Houellebecq, et la traduction en roumain réalisée par Daniel Nicolescu (2017).

1. Les incises – définition et traits caractéristiques

Les termes d'*incidente* et d'*incise* ont fait l'objet de l'analyse de nombreux grammairiens qui ont voulu grouper la catégorie des phrases destinées à noter les commentaires du locuteur, d'un personnage ou même de l'auteur. Les recherches ont été menées pour distinguer les deux termes et pour en faire la différence. En bref, l'incise a été considérée comme une variété morphologique de l'incidente (M. Arrivé, F. Gadet, M. Galmiche, 1986, Grevisse et Gosse, 2012). Donc, tout mot, groupe de mots jusqu'à une phrase entière qui note les commentaires du locuteur, d'un personnage ou de l'auteur et qui est insérée à l'intérieur d'une phrase sans y être liée par un terme est une incise, tandis que les incidentes sont les phrases qui ont cette caractéristique (Claire Bayssade, 2012). Le Goffic (1993 :498) prend en compte le critère de la cohérence et considère que les incidentes se distinguent par la présence d'un élément anaphorique tel *ce, ainsi, le* : et généralement sans inversion du sujet et du verbe, dans un ordre normal (1).

(1) « Il agita ses bras en de rapides mouvements horizontaux qui étaient, Jed *le* comprit aussitôt, une imitation de passes de rugby. » (H. p. 118)

M. Riegel, J. Pellat et R. Rioul font eux aussi la distinction entre *l'incise* et *l'incidente* selon des critères énonciatifs et la syntaxiques de la phrase. L'incise comporte l'inversion du sujet, nominal ou pronominal, et elle est liée à l'énoncé précédent, n'ayant pas d'autonomie syntaxique et sémantique (2).

(2) « Je vous connais ! » s'exclama l'animateur, son sourire s'élargissant encore. (H. p. 334)

D'autre part, l'incidente jouit de l'autonomie syntaxique et sémantique permettant l'insertion d'un commentaire sur lui-même à l'intérieur d'un discours (3) :

(3) « Beaucoup de régions, *pour ce qu'il en savait,* présentaient un intérêt réel. »

A son tour, Claire Bayssade (2012 :116, 117), qui reprend B. de Cornulier (1978), ajoute des traits distinctifs pour les deux types de constructions qui permettent à les distinguer. Si, l'incise ne peut être qu'affirmative ou déclarative, si elle peut se situer soit à l'intérieur ou à la fin de la phrase et présente l'inversion du sujet. Au contraire, l'incidente peut être aussi interrogative qu'exclamative et même négative, elle peut occuper aussi une position initiale et, très rarement, elle est caractérisée par l'inversion du sujet et du verbe. Dans ce sens, Claire Bayssade donne ses exemples en (4) pour les incises et en (5) pour les incidentes :

(4) a. « C'est là, *dit-elle,* que sa mère est née »
b. « C'est là, *je crois,* que sa mère est née »
c. « Cet homme est, *paraît-il,* connu de vos services. »
d. « L'angoisse, *semble-t-il,* constitue l'humanité. »

(5) a. « C'est là, *je m'en souviens*, que sa mère est née. »
b. « Un soir, *t'en souvient-il,* nous voguions en silence. »

Le roumain n'a pas deux termes pour ce type de construction, ainsi qu'on identifie seulement le terme *d'incidente* que la *GALR* (2005 :738) définit comme l'insertion d'une construction à l'intérieur d'un énoncé dont elle n'est pas liée du point de vue syntaxique. Donc, l'incidente garde l'autonomie syntaxique à l'énoncé à l'intérieur duquel elle se trouve. Elle est considérée comme une « discontinuité syntaxique » (*GALR* 2005 :738) suite à la rencontre d'une structure que représente le discours et d'une autre que représente le message du locuteur. En roumain, l'incidente a plusieurs caractéristiques : elle se situe soit en position médiane ou finale, elle peut être indépendante, imbriquée ou liée par coordination ou subordination à l'énoncé dont elle est séparée par des virgules, par des parenthèses ou des lignes de pause. Selon le message que le locuteur émet ou le type de celui-ci et tenant compte de l'aspect discursif, la *GALR* (2005 :742) classifie les constructions incidentes selon plusieurs critères tels que les structures incidentes allocutives d'un nom en vocatif ou d'une interjection (6), les structures incidentes propres au discours rapporté (7), les structures incidentes métadiscursives qui représentent les commentaires du locuteur(8), les structures incidentes des différents types d'énoncés (cause, concession, …) (9), les structures incidentes ayant une fonction expressive ou conative et les structures incidentes qui n'ont pas un rôle sémantique (10).

(6) Da, *tată,* mi-ai pomenit acum cinci minute. (N. p. 204) / Oui, *papa*, tu viens d'en parler il y a cinq minutes. (H. p. 311)
(7) Îți ia cam mult să-mi răspunzi..., *spuse ea*. (N. p. 93) (b) / Tu mets du temps à répondre… *dit-elle.* (H. p. 138)
(8) – Am încercat să urmăresc cât de cât ce faci …, *îi spuse ea lui Jed* – acum îl tutuia, era încă o chestie nouă. (N.p. 141) /« J'ai essayé de suivre un peu ce que tu faisais… *» dit-elle à Jed* – elle le tutoyait maintenant, ça aussi c'était nouveau. » (H. p. 212)
(9) Nu-i rău deloc*..., îi spuse el* lui Lartigue, care tocmai încheiase identificarea persoanelor. (N.p.308)/ Ça a du bon, tout de même… *dit-il* à Lartigue, qui venait de finir d'établir la liste. (H. p. 470)
(10) Dar sunt nerăbdător să mă apuc de tablou…, *spuse el* și își compuse un surâs pe care îl speră dezarmant.(N. p.148) / Mais je suis impatient de me mettre à mon tableau de vous… » *dit-il*, et il produisit un sourire qu'il espérait *désarmant*. (H. p. 224)

De la taxonomie fixée par la *GALR* (2005) les incidentes propres au discours rapporté sont celles qui font l'objet de notre analyse contrastive, et plus précisément, celles qui sont marquées par le verbe *dire*, un verbe dicendi (Margareta Manu Magda, 2016 : 478) par excellence et qui décrit le contexte de la communication. Ce verbe a comme correspondant en roumain deux verbes *a zice* et *a spune* qui incluent dans leur sémantique l'idée de réciprocité (Alina-Viorela Prelipcean, 2015 : 102). Ils peuvent acquérir des valeurs sémantiques selon le contexte et selon les collocations qu'ils y développent. Les deux verbes à provenance latine (*a zice* - *dicere* et *a spune* - *exponere*) sont définis en bref par le dictionnaire (1999) comme: *a spune* – « exprimer par des mots une pensée, un jugement; déclarer, dire » (*DEI*: 957) et *a zice* – « exprimer quelque chose par des mots, dire, parler à haute voix » (*DEI*: 1107). Alors, on peut remarquer que le verbe *dire* est utilisé pour asserter de manière générale les paroles d'un locuteur insérées à l'intérieur d'une phrase (11). Les deux ont un sens de réciprocité et supposent la présence d'un collocuteur (Prelipcean: 102) et le replacement de cette parole par rapport à un discours antérieur (L. Gournay: 2013).

(11) – Accept, spuse el. (N.p.126)/ D'accord, dit-il finalement. (H. p. 174)
– Va fi polei, zise H, conduceți cu băgare de seamă. (N.p. 243)/ Il va y avoir du verglas, dit Houellebecq, conduisez prudemment. (H. p. 372)

2. **Typologie des incises**

Les incises peuvent être classifiées en trois catégories selon Claire Bayssade (2012 : 127) qui va dans la même direction de Cornulier (1978) et qui accepte que la citation est « une forme spécifique de mime »: les incises de citation qui « miment un discours en le reproduisant » (2012 :126) (12), les incises attachées à une phrase hôte (13) qui imitent un comportement non verbal (Cornulier, 1978 :81) « mimant un geste, une pensée ou une apparence » et les incises de commentaire en *comme* (14).

(12) Jean n'est pas là, *a dit Marie*.
(13) Salut, *fit-il d'un geste de la main*. (2012 : 127)
(14) Jean n'est pas là, *comme a dit Marie*. (2012 :126)

Ces types d'incises sont illustrées dans des exemples tirés de notre corpus. Ainsi, l'incise de citation apparaît en (15) où l'on remarque l'inversion du sujet, le type de construction affirmative et l'absence du complément du verbe, en (16) les verbes des incises *scander* et *s'étonner* miment la pensée et le sentiment du locuteur et en (17) on identifie une incise de commentaire introduit par *comme*.

(15) « Tu peux venir en Russie… » dit-elle. (H.p.138)
(16) a. « Je ne vais pas te révéler ce soir pourquoi ta mère s'est suicidée ! » scanda-t-il d'une voix forte, presque avec colère. (H. p 294)
b. « Ils ne te donnent pas de morphine ? » s'étonna Jed. (H. p. 481)
(17) Les années, comme on dit, passèrent. (H. p 575)

3. **Le verbe *dire* dans les énoncés en incise**

Notre démarche linguistique a comme objectifs de mettre en évidence les occurrences du verbe *dire* dans les incises de notre corpus et d'identifier les spécificités des énoncés en incise comportant ce verbe, en français et en roumain, par l'analyse des équivalences du point de vue sémantique et pragmatique et de la typologie des incises dans les deux langues. Suivant l'analyse contrastive de Lucie Gournay (2013), nous allons identifier ces spécificités sur trois niveaux : lexical, intra-phrastique et inter-phrastique.

Suite à une analyse quantitative nous avons identifié qu'un tiers du total des incises de notre corpus sont avec le verbe *dire*, ce qui confirme le statut neutre de ce verbe *dicendi* (Prelipcean :45) qui permet à un locuteur d'exprimer à travers les paroles ses pensées, ses jugements et dont la sémantique est déduite uniquement dans le contexte.

a) Analyse contrastive au niveau lexical

L'analyse contrastive nous a permis d'identifier les verbes que le traducteur a choisis. En conséquence, nous avons pu constater que, du total des incises en *dire*, sauf quelques occurrences des verbes *répondre* (20), *demander* (21) et *poursuivre* (22), les autres sont en *a spune* (plus de deux tiers) (18) et *a zice* (19). Autrement dit, le choix du traducteur met en évidence des non-équivalences dues aux systèmes linguistique et narratif spécifiques pour les deux langues.

(18) Je vais accepter, dit-il. (H. p. 188) / – Accept, spuse el. (N. p. 62) / J'accepte, dit-il.

(19) Un tableau… dit pensivement Houellebecq. (H. p. 203) / Un tablou, zise H gânditor. (N. p. 66) / Un tableau, dit Houellebecq pensivement.

(20) C'est parce que je vais mourir bientôt, je pense, dit simplement son père. (H. p. 309) / – Pentru că o să mor curând, cred, răspunse simplu tatăl său. (N. p. 100) / Puisque je vais mourir bientôt, répondit simplement son père.

(21) Ça s'est bien passé, avec Frédéric… lui dit Olga alors qu'ils revenaient à pied, longeant le boulevard Saint-Germain. (H. p. 100) / Ai avut probleme cu Frederic ? îl întrebă Olga pe când se întorceau în plimbare, de-a lungul bulevardului Saint- Germain. (N. p. 32) / As-tu eu des problèmes avec Frédéric ? le demanda Olga quand il se retournaient de la promenade, au long du boulevard Saint-Germain.

(22) Tu sais, dit-il d'une voix qui trahissait une légère ébriété, dans un sens, je suis content que ta mère soit plus là. (H. p. 293) / Știi, urmă el cu o voce care trăda faptul că se pilise puțin, într-un fel sunt fericit că mama ta nu mai e printre noi. (N. p. 96) / Tu sais, poursuivit-il d'une voix qui trahissait une légère ébriété, dans un sens, je suis content que ta mère soit plus là.

En (18) et en (19) on remarque le sens neutre et général du verbe *dire* qui est traduit par *a spune*, donc le locuteur déclare une pensée ou *a zice* quand le locuteur exprime à haute voix une pensée, un raisonnement. En (20), le verbe répondre du roumain montre que le verbe *dire* du français construit son sens dans le contexte qui se constitue dans une réponse à une réplique antérieure. En (21) il se passe la même chose, sauf que cette fois-ci il s'agit d'une question et non plus d'une réponse, c'est le cas du verbe *demander*. Finalement, en (22), le verbe *poursuivre* suppose la présence d'un discours antérieur, les paroles du locuteur étant seulement une continuation, un prolongement.

b) Analyse contrastive au niveau intra-phrastique

Pour identifier les incises en *dire* suivant leur structure – simple ou complexe, nous avons réalisé une analyse quantitative. Alors, nous avons constaté que les incises complexes sont un peu plus nombreuses que celles simples et que le roumain garde l'inversion du sujet par rapport au verbe.

Les incises simples comportent un sujet nominal (23), (26) ou pronominal (24) avec inversion du sujet, sauf dans le cas des incises de commentaire ayant comme sujet le pronom *on* où on trouve une topique normale (25).

(23) Au fait, monsieur, dit l'homme. (H. p. 19) / Uitasem, domnule, zise bărbatul. (N. p. 13)

(24) Voilà, dit-il, j'ai réfléchi. (H. p. 208) / Iată, spuse el, m-am gândit. (N. p. 68)

(25) Il n'avait jamais été marié, enfin il avait vécu pour ses travaux, comme on dit. (H. p. 308) / Nu fusese niciodată căsătorit, trăise doar pentru munca sa, cum se spune. (N. p. 203)

(26) Il avait ensuite, comme disent les commentateurs du Tour de France, été relégué dans les profondeurs du classement, avant d'en disparaître tout à fait. (N. p. 36) / Ulterior, așa cum spun comentatorii de la Turul Franței, a fost izgonit în străfundurile clasamentului, înainte să dispară cu desăvârșire. (N. p. 25)

Les incises complexes peuvent comporter un ajout prédicatif (27), un gérondif (28), une proposition participiale apposée en français (29) ou énoncés en incise coordonnés (30).

(27) Et puis, dit-il avec un demi-sourire, je vais lire des romans policiers. (H. p. 535) / - Și …, mai spuse el cu un început de zâmbet, o să citesc romane polițiste. (N. p. 174)

(28) J'ai appris ton succès… dit son père en levant son verre. (H. p. 292) / – Am aflat de succesul tău…, spuse tatăl său ridicând paharul. (N. p. 95)

(29) Ils arrivent… lui dit doucement Ferber, le tirant de sa méditation. (H. p. 449) / – Sosesc…, îi spuse încet Ferber, trezindu-l din meditație. (N. p. 146)

(30) Ça s'est bien passé, avec Frédéric… lui dit Olga alors qu'ils revenaient à pied, longeant le boulevard Saint-Germain. (H. p. 100) / Ai avut probleme cu Frederic ? îl întrebă Olga pe când se întorceau în plimbare, de-a lungul bulevardului Saint- Germain. (N. p. 32)

c) Analyse contrastive au niveau inter-phrastique

L'analyse quantitative réalisée sur notre corpus a permis d'identifier le pourcentage des incises en *dire* qui occupe une position médiane et de celles en position finale – il y a un équilibre presque parfait entre celles-ci. Donc, la position n'est pas fixe, mais dans le cas d'un glissement à droite ou à gauche on peut constater que le sens peut être parfois affecté (31).

(31) a. Il faudra envoyer tout ça à l'éditrice, se dit-il. (H. p. 466) / Il faudra, se dit-il, envoyer tout ça à l'éditrice.

b. Va trebui să trimită totul pe adresa editoarei, își zise el**.** (N. p. 306)/ Va trebui, își zise el, să trimită totul pe adresa editoarei.

c. Les années, comme on dit, passèrent. (H. p. 575) / *Les années passèrent, comme on dit. / * Les années passèrent, comme on affirme.

Ce qui est à remarquer assez facilement et de manière générale est que la place des énoncés en incise en *dire* dépend de la longueur de la citation. Lorsque la réplique est courte, l'incise se trouve en position médiane, tandis que, si l'incise est plus longue, elle est placée en position médiane. On peut, donc, affirmer, que sa place contribue à un rythme et à une mélodicité particulière du texte.

d) Omission de l'incise dans le passage vers le roumain

L'analyse sémantico-pragmatique des énoncées en incise comportant le verbe dire a permis d'identifier un nombre assez restreint qui ne sont plus conservées en roumain, cas dans lesquels le sens peut être construit dans le contexte (32) ou qui sont transposées dans une structure de type discours indirect (33).

(32) Il avait acheté un local juste avant que le quartier ne devienne plus ou moins à la mode ; cela avait été, dit-il, une des seules bonnes idées de sa vie. (H. p. 148) / Cumpărase un sediu chiar înainte ca acest cartier să ajungă mai mult sau mai puțin la modă ; Ø fusese una din puținele idei bune din viața lui. (N. p. 100)

(33) Il n'aimait pas du tout le bricolage, dit-il à Ferber, mais le jardinage oui, il se promettait de vraies joies à entretenir son potager. (H. p. 53) / „ Îi mărturisi lui Ferber că nu-i plăcea să meșteșugească, în schimb îi plăcea grădinăritul, așa că se va delecta cu îngrijirea grădinii de legume." (N. p. 351) / Il avoua à Ferber qu'il n'aimait pas du tout le bricolage …

En (32) on peut remarquer que la transposition en discours indirect déplace le verbe de l'incise ainsi que son ajout en position initiale suivi de « que » qui introduit le discours indirect.

Conclusions

Dans notre démarche, suite à une approche contrastive, nous avons, tout d'abord, fait la distinction entre l'incise et l'incidente, nous avons identifié les types des énoncés en incise tout comme leurs caractéristiques : incises de citation, attachées à une phrase hôte et de commentaire, avec inversion du sujet et du verbe est marquées par la forme affirmative. Ensuite, nous avons identifié les occurrences du verbe *dire* dans les incises et ses spécificités selon le critère de l'équivalence sémantique et pragmatique et de la typologie dans les deux langues.

Suite à une analyse quantitative, nous avons observé qu'un tiers du total des incises tirées de notre corpus comportent le verbe *dire*, qu'en roumain il existe deux verbes qui lui correspondent dans la traduction – a *spune* et *a zice* qui construisent le sens dans le contexte, que le traducteur a utilisé trois autres verbes pour ces incises – *répondre, demander et poursuivre*. Puis, nous avons constaté qu'il y a un équilibre concernant la place et la structure des incises en *dire* que le traducteur respecte et que très peu d'incises ne sont pas gardées en roumain ou sont transformées en discours rapporté.

En bref, on peut affirmer que la traduction en roumain des énoncés en incises comportant le verbe de communication *DIRE* révèle autant les spécificités linguistiques et narratifs des deux langues que le style d'écriture du narrateur/ traducteur.

BIBLIOGRAPHY

1. Beyssade, Claire (2012). *« Le statut sémantique des incises et des incidentes du français », Langages* 2012/2 (n° 186), p. 115-130.
2. Bonami, Olivier, Godard, Danièle, *« Syntaxe des incises de citation », Actes du Premier Colloque Mondial de Linguistique française, Paris, France, pp. 209 – 225.*
3. Bonami, Olivier, Godard, Danièle, *« Vers une syntaxe générale des constituants incidents »*, université de Haute Bretagne, 30 mars 2008
8. Cornulier, Benoît de (1978). *« L'incise, la classe des verbes parenthétiques et le signe mimique », Cahier de linguistique*, n°8, p. 53-95.
9. Danlos, Laurence, Sagot, Benoît, Stern, Rosa, (2010) *« Analyse discursive des incises de citation »*, 2ième Congres Mondial de Linguistique Française – CMLF 2010, Institut de Linguistique Française, La Nouvelle Orléans, Etats-Unis, Inria– 00511397
10. Danlos, Laurence, Sagot, Benoît, (sept. 2010), *« Verbes de citation et Tables du Lexique- Grammaire »* Manuscrit auteur, publié dans « International Conference on Lexis and Grammar (2010) »
11. Gachet, Frédéric, *« Les verbes parenthétiques : un statut syntaxique atypique ? »* Linx, Revue des linguistes de l'université Paris X Nanterre61 | 2009 Entre rection et incidence : des constructions verbales atypiques ?
12. Gournay, Lucie, (2013). « *Traduction des énoncés en incise du discours direct : l'apport de la linguistique contrastive* », Ela. Etudes de linguistique appliquée, n°172, p. 397-413.
13. Malrieux, Denise, (2019), *« Cohésion textuelle et chaînes référentielles des locuteurs dans un corpus de contes du XVIIème Siècle"*, Cahiers *de praxématique,*72 | 2019La gestion de l'anaphore en discours : complexités et enjeux.
14. Prelipcean, Alina Viorela (2015), *« Verba dicendi en roumain et en espagnol : vue comparative* » Cluj-Napoca
15. *La Langue roumaine*, revue de L'Institut de linguistique de L'Académie Roumaine « Iorgu Iordan – Al. Rosetti », no. 1, pp. 30-38.
16. Rădulescu, Anda, Dincă, Daniela, (2019) « *Les verbes non parenthétiques des propositions incises », Actes du XIe colloque franco-roumain de linguistique*, Université de L'Ouest de Timisoara, p. 133-155.
17. *Dictionnaire encyclopédique illustré,* édition Cartier SRL, Chisinau MD 2012

DISCOVERING VERBAL EXPRESSIONS: DEFINITION, TYPOLOGY, AND INTERPRETATION

Ramona Florina Badea
PhD Student, University of Craiova

Abstract: The study of locutions is a particularly rich subject because of their idiomatic aspect and their great cultural significance. This research aims to define, classify and analyse verbal locutions. Our aim is to highlight the similarities and differences between Romanian and French, taking into account factors such as fixation, semantic opacity and variation. The aim of this work is to gain a better understanding of the cognitive and linguistic processes behind these locutions, and to illustrate their role in the dissemination of cultural representations.

***Key words**: somatic idiom, culture, contrastive analysis, figment, cultural charge.*

Introduction

Au cours de notre existence, nous avons l'habitude d'employer des expressions qui reflètent notre façon de percevoir et d'interagir avec le monde qui nous entoure. Les locutions occupent sans doute une place essentielle dans notre communication quotidienne, transmettant sans que nous le remarquions, c'est-à-dire de manière inconsciente, des significations à la fois culturelles, sociales et émotionnelles. Chaque terme que nous connaissons représente bien plus qu'un simple élément distinct de la langue : il s'inscrit dans un réseau interconnecté de significations, d'associations et de souvenirs, c'est également ce que Bally (1909 : 67) affirme :

> « Chaque mot est, dans notre mémoire, une maille d'un réseau aux fils ténus et innombrables ; dans chaque mot viennent aboutir, pour en repartir ensuite, mille associations diverses. Ainsi, d'une part les mots, s'appelant les uns les autres, se retiennent plus facilement ; d'autre part, la variété de ces associations nous donne une grande liberté dans leur emploi, parce qu'elles offrent non pas une, mais de nombreuses possibilités dans la reproduction de ces mots. »

Au cœur de la phraséologie on trouve un lien intime entre la langue et la culture, tel qu'il se manifeste à travers les locutions qui imprègnent le discours et la communication de tous les jours. Les locutions peuvent servir de pause pour celui qui parle. Elles constituent un moment de répit, car elles sont déjà prêtes à l'emploi. Même si on s'en sert tout le temps, on ne se demande pas souvent d'où elles viennent ou ce qu'elles signifient vraiment.

« Les locutions naissent et vivent en marge de la langue normale.» (Rey 2007), en dehors des contextes formels, celles-ci apparaissent surtout dans le langage familier. Elles nous aident à comprendre notre environnement : la nature, les individus, leur existence, leurs comportements, et même nos propres pensées. Il s'agit en effet d'un élément fondamental de la culture et de l'histoire d'un peuple. Par conséquent, il s'agit d'un héritage à la fois social et culturel, mais également linguistique, car de nombreuses locutions se sont figées à partir du moment où les éléments qu'elles désignent ont disparu et sont tombés dans l'oubli.

Les locutions sont couramment utilisées à l'écrit et à l'oral, à tous les niveaux de la langue. Elles ont été largement utilisées dans la littérature, de l'époque médiévale au XX^{e} siècle, par des auteurs réputés tels que Molière, Balzac ou Proust. Cela remet en cause l'idée que la langue écrite serait plus « soutenue » que la langue parlée, car les figures de style des écrivains suivent les mêmes processus que les expressions populaires.

Dans cette perspective, il nous semble intéressant d'analyser les locutions verbales relatives à la tête, une partie du corps fréquemment associée à des concepts de réflexion, de leadership et d'émotion. Les locutions verbales liées à la tête comportent tantôt des connotations positives, telles que l'intellect et la sagacité, que des connotations négatives, telles que la perplexité ou l'obstination. L'interprétation de ces locutions et de leurs subtilités nous permet d'approfondir notre compréhension des langues et surtout du français et du roumain.

Étant donné que les locutions peuvent varier de manière significative d'une langue à l'autre, nous nous interrogeons sur la manière dont les locutions françaises et roumaines intégrant le concept de la tête se distinguent ou se ressemblent. Il est évident qu'il existe un lien étroit entre la langue et la culture, mais chacune de ces deux langues les emploie pour illustrer des états d'esprit qui peuvent être différents ou analogues.

1. Autour du terme *locution*

1.1. Vers une définition de la locution en français

Tout d'abord, il convient de préciser que le mot « l*ocution* » (1342) est dérivé du terme latin « l*ocutio* », qui se traduit par « *l'action de parler, la manière de s'exprimer* », issu du verbe « *loqui* », signifiant « *parler* » CNTRL, en ligne). Parmi les diverses appellations possibles (expressions, collocations, parémies) pour désigner cet ensemble de mots figés, celle-ci illustre particulièrement bien le phénomène.

Du point de vue linguistique, **Benveniste** (1966 : 127) offre la définition suivante : il s'agit d'un « *groupe de mots pris souvent dans une acception figurée que l'usage a réunis pour former une sorte d'unité dont le sens se définit comme sa capacité d'intégrer une unité de niveau supérieur* ». Sur le plan syntaxique, elle est définie comme un groupe de mots ayant la valeur grammaticale d'un mot unique.

Guiraud décrit la locution comme : « *une expression constituée par l'union de plusieurs mots formant une unité syntaxique et lexicologique* » (1962 : 5), ce qui souligne l'idée que les locutions dépassent la simple addition de mots pour former une unité avec un sens propre, souvent figée. Selon lui (1973a : 6), il existe trois éléments qui démarquent les locutions du reste de la langue : il y a premièrement l' « *unité de forme et de sens* », ce qui signifie que celles-ci sont perçues comme un tout, où le mélange des mots ne se limite pas à une signification littérale, mais qui crée une idée particulière. Le deuxième aspect identifié est l' « *écart de la norme grammaticale et lexicale* », ce qui implique un jeu avec les règles et les normes de la langue. » Ce phénomène est particulièrement présent dans les modes de communication comiques, où le sens voulu occasionne diverses interprétations. Dans certaines locutions, on peut observer des écarts par rapport à la norme, aussi bien au niveau lexical avec le recours à des mots anciens ou archaïques, qu'au niveau syntaxique. Enfin, il insiste sur un troisième point : les « *valeurs métaphoriques particulières* » qui vont au-delà, transcendent le sens littéral pour créer une signification inattendue ou surprenante parfois.

Alain Rey (1975 : VI) nous offre une explication claire et précise de la locution : « *La locution est une unité fonctionnelle plus longue que le mot graphique, appartenant au code de la langue en tant que forme stable et soumise aux règles syntaxiques de manière à assumer la fonction d'intégrant*. »[1] La locution est une « *unité phraséologique ayant à la fois une structure syntagmatique de nature nominale, verbale, adverbiale ou adjectivale, un sens métaphorique et imagé et une fonction inférentielle et connotative* » ; telle est la synthèse présentée par Rey (2021 : 60).

Dans une perspective pragmatique, les locutions ont un rapport étroit avec la vie collective d'un certain peuple, elles ont un usage versatile. Elles renvoient à un héritage traditionnel et

[1] Rey, A. (2007). *Préface du Dictionnaire des expressions et locutions* (p. VI). Le Robert.

sont considérées comme la « *sagesse des nations* »[2]. Les locutions ne sont pas seulement des constructions linguistiques, mais aussi des témoins des mentalités d'une certaine époque. « *La locution est le domaine d'affleurement de l'inconscient linguistique, du symbolisme élémentaire, le lieu de rencontre de l'arbitraire et du motivé, du discours et de la langue*. » (Rey 1977 : 200)

1.2.Vers une définition de la locution en roumain

Un bon nombre de chercheurs et de spécialistes en linguistique de Roumanie, tels que Teodor Hristea (1984), Sextil Puscariu (1940), Iorgu Iordan (1978), Florica Dimitrescu (1958), Cristinel Munteanu (2013), Doina Butiurcă (2012), ont montré un vif intérêt pour l'étude approfondie de la phraséologie propre à la langue roumaine.

En premier lieu, il convient de noter que l'expression en roumain est quasi identique à la locution. Les linguistes roumains ne voient pas toujours une différence et ils estiment qu'il n'est pas très important de séparer les deux, car ni l'expressivité, ni la structure syntagmatique ne permettent vraiment de les distinguer. **Iorgu Iordan** et **Vladimir Robu** (1978 : 336) définissent les deux termes comme des « « *combinaisons phraséologiques stables dont la forme et le sens ne sont pas dérivés des sens qui les composent et qui, d'un point de vue grammatical, sont le plus souvent des locutions* ». Le linguiste roumain **Ion Coteanu** (1982 : 99), pour sa part, établit que les termes *expressions* et *locutions* sont synonymes, affirmant que « *Les groupes de mots qui sans être phrases ont le sens d'un adjectif s'appellent locutions, c'est-à-dire des expressions adjectivales.* ».

Par contre, **Florica Dimitrescu** (1958) met en évidence que la différence entre les locutions et les expressions réside dans le fait que les expressions fonctionnent comme une unité uniquement sur le plan lexical, tandis que les locutions disposent également d'une valeur grammaticale. En d'autres termes, les expressions se présentent comme des ensembles de mots dépourvues de dimension grammaticale, marquées par la variabilité, la « nouveauté de l'ensemble », l'expressivité, étant « chargées de contenu affectif ». Un autre aspect que Dimitrescu souligne en ce qui concerne les expressions est la capacité de ces dernières à être dissociées du point de vue grammatical. La grande particularité des locutions, c'est qu'elles ont une fonction grammaticale bien précise. Cela signifie qu'il est possible d'identifier des éléments distincts au sein d'une phrase, tels que le sujet, qui désigne l'entité ou la personne effectuant l'action, le prédicat, qui exprime cette action ou état, ainsi que le complément d'objet, qui précise sur quoi ou qui porte l'action. Dans le même esprit, **Cristinel Munteanu** (2013) examine attentivement l'importance du sens figuré en tant que critère fondamental pour différencier les locutions des expressions. D'après lui, les locutions ne devraient pas créer un visuel, mais plutôt remplacer une partie du discours. Pour établir si un phraséologisme verbal doit être classé en tant que locution ou expression, Munteanu propose de recourir à un test basé sur la nature de sa relation avec un terme équivalent ou synonyme. Selon lui, si cette relation est basée une analogie ou une similitude – par exemple, lorsque l'on utilise une métaphore ou même une comparaison explicite – alors il serait approprié de qualifier cela d'expression. En revanche, dans le cas où la relation repose sur la contiguïté, c'est-à-dire lorsqu'elle est mise en œuvre à travers des procédés tels que la métonymie ou la synecdoque, on peut alors catégoriser ce phraséologisme comme une locution.

Boroianu propose également une définition des locutions (1974, II : 243) comme des groupements de mots qui, quoique constitués de plusieurs éléments, ont un sens unitaire et fonctionnent comme un seul terme dans un contexte donné.

[2] « Cette notion englobe généralement les proverbes et les dictons, les sentences, etc., c'est-à-dire des jugements qui résultent d'une longue expérience et donnent un caractère de vérité absolue et permanente à ce que l'on dit. » (Rey, 2021 : 174)

2. Critères de discrimination

Le sens global des locutions ne peut être déduit directement des mots qui les composent, comme l'ont souligné Rey et Chantreau.:

« […] [U]n lexique ne se définit pas seulement par des éléments minimaux, ni par des mots, simples et complexes, mais aussi par des suites de mots convenues, fixées, dont le sens n'est guère prévisible […]. Ces séquences, on les appelle en général des locutions ou des expressions. Définir ces unités, qu'il faut apprendre comme un apprend la forme et le sens de tout signe est une tâche difficile. » (2007 : V)

Les locutions sont fréquemment désignées comme des syntagmes fixes. Les critères de fixation généralement acceptés sont les suivants (Anscombre 2011 : 19-22 ; Legallois et Tutin 2013 ; Gross 1996) :

a) la non-compositionnalité sémantique : la capacité d'un groupe de mots à ne pas être interprété de manière littérale, le sens global d'une locution ne résulte pas de la somme des sens individuels de ses composants.
b) la non-actualisation des référents : les mots qui composent la locution ne désignent pas des objets concrets.
c) la restriction combinatoire : on ne peut pas remplacer ses mots par des synonymes.
d) la fixité syntaxique : il est impossible de changer l'ordre des mots, de passer a la voix passive, d'ajouter d'autres éléments.

Prenons les exemples suivants pour vérifier la justesse de ces critères :

- *Elle me **prend la tête** avec ses histoires. (énerver)*
- *Elle **prend la tête** de la statue pour la nettoyer. (saisir)*

Il est intéressant de constater que l'expression « prendre la tête » ne renvoie pas à une action de saisie physique de la tête d'une personne, mais plutôt à une forme d'agacement ou d'irritation. En outre, cette expression révèle une non-compositionnalité sémantique, car elle ne peut pas être interprétée de manière directe, comme si l'on disait « saisir physiquement la tête de quelqu'un ». Par ailleurs, il est notable que l'actualisation des référents ne se fait pas dans le premier cas, ce qui signifie que la tête n'est pas associée à la partie physique du corps humain. En outre, une restriction combinatoire est à observer, car il est impossible de la modifier en « Elle me prend le cerveau », tandis que la deuxième phrase pourrait être changée en « Elle prend le bras de la statue ». Il y a également une fixité syntaxique, car il n'est pas possible de dire « La tête m'a été prise ».

2.1.Les principaux traits de la locution

Les principaux traits des locutions sont l'idiomaticité, l'iconicité, l'opacité.

Le concept d'idiomaticité des locutions

Si les critères de discrimination nous permettent de cerner la nature des locutions, il est également essentiel d'examiner *leur caractère idiomatique*, celui qui reflète une autre dimension fondamentale de leur fonctionnement dans la langue.

> « L'idiomaticité n'est pas à la périphérie des faits de langue, elle est au cœur. Elle est l'essence même de la langue. […] Cela signifie – au lieu d'une combinabilité libre et illimitée des mots – toutes sortes de figements, de semi-figements, de restrictions, de préférences contextuelles. » (Hausmann, 1997 : 284-285).

Conformément à **Greimas** (1960), d'un point de vue linguistique, le concept d'idiomaticité peut être classé en deux catégories distinctes : *interlinguistique* et *intralinguistique*. L'idiomaticité reflète la vision unique du monde des locuteurs et se manifeste à différents niveaux :

- total (dans ce cas, il n'y a pas de lien entre le sens propre et le sens figuré) ;

- partiel (ce qui permet de comprendre la locution dans un double sens) ;
- inexistant (un seul sens propre est possible).

C'est ainsi que dans de nombreuses locutions, le sens ne dépend pas vraiment des mots individuels. Cela a donné lieu à des combinaisons de mots assez étonnantes qui peuvent sembler totalement aléatoires ou irrationnelles dans la langue. Si l'on prend ces locutions une par une, on s'aperçoit que le sens exact de chaque mot ne se prête pas forcément à la combinaison finale. Mais quand on les insère dans un certain contexte, c'est comme si elles perdaient leur sens initial et commençaient à paraître tout à fait normales.

Le concept d'iconicité des locutions

L'iconicité implique la capacité de certaines expressions qui sont tellement puissantes au point de se rattacher à une image claire, plus ou moins cohérente, mais « *pourvue d'une force expressive* » (Gonzalez-Rey 2021 : 166). Ce sont ces locutions qui restent vivantes et significatives au fil du temps. Toutefois, il existe aussi des cas ou le degré d'abstraction est élevé, entraînant ainsi la disparition de l'iconicité.

Pour qu'une locution prenne vie et perdure, elle doit avoir une certaine qualité visuelle ou symbolique. En d'autres termes, elle doit être le genre de phrase que les gens peuvent facilement imaginer ou à laquelle ils peuvent s'identifier, plutôt qu'un simple ensemble de mots. C'est le passage du concret à l'abstrait : « *D'ailleurs, plus l'image est concrète, spécialisée dans un domaine (par exemple, le corps humain […]), plus l'expression est figée, stable, et par conséquent plus elle a de chance de survivre.* » (Gonzalez-Rey 2021 : 164).

Même si le sens métaphorique d'une locution part de quelque chose de concret pour évoluer vers l'abstrait, le sens idiomatique peut devenir moins clair avec un usage fréquent. Cette utilisation répétée peut en effet réduire notre conscience de l'image ou de l'idée originale derrière l'expression. Si l'on ne sait pas toujours d'où viennent certaines expressions, de nouvelles significations peuvent apparaître au fil du temps, ce qui conduit à les utiliser d'une manière nouvelle. Cependant, il est important de préciser qu'une interprétation littérale peut parfois mener à des malentendus.

Le concept d'opacité des locutions

Au fil du temps, le sens propre d'une locution s'obscurcit ou s'estompe progressivement, au point que les locuteurs la mémorisent et l'emploient sans nécessairement s'interroger sur sa véritable signification. Il est important de garder à l'esprit aussi l'ambiguïté qui caractérise souvent le langage, où de multiples significations peuvent être présentes simultanément, émergeant au sein d'une même locution. Le temps et l'espace sont les responsables de la production d'une « *remétaphorisation des locutions* » (Gonzalez Rey, 2021 : 166)

La notion de locutionnalité, également appelée collocabilité, traduit une tendance des langues à rassembler et à favoriser, à la manière d'un aimant, certains termes d'un vaste domaine linguistique. Coseriu (1966) a qualifié ces occurrences de « *solidarités lexicales* », illustrant ainsi la manière dont les mots et les expressions se lient pour former des unités cohérentes et significatives.

Les locutions tirent leur origine de la langue générale ou de la langue spécialisée dans un objectif commun au sein de la langue usuelle. Ce phénomène démontre comment le langage se développe et s'ajuste aux exigences des utilisateurs dans divers contextes sociaux et professionnels.

En somme, les critères de discrimination des locutions, tels que la non-compositionnalité sémantique, la restriction combinatoire et la fixité syntaxique, l'idiomaticité et l'iconicité, soulignent leur caractère unique et figé dans le langage.

3. Typologie de locutions

Gonzalez Rey (2021 : 183) a élaboré une classification des locutions très pratique, les répartissant avec justesse en deux grandes catégories : celles à image congrue, qui permettent une double lecture (littérale et métaphorique), et celles à image incongrue, qui sont des locutions proprement idiomatiques. Ces dernières se caractérisent par un écart sémantique important, non seulement à l'intérieur de l'expression elle-même, mais aussi par rapport au contexte dans lequel elles s'insèrent.

À partir de ces deux catégories, il est possible d'élaborer d'autres classifications sémantiques en créant des sous-catégories organisées selon des domaines notionnels ou lexicaux. Il existe des locutions :

- somatiques : *ne plus savoir où donner sa tête ;*
- zoomorphiques : *avoir une tête de mule ;*
- chromatiques : *un cordon bleu ;*
- numérales : *à deux pas de ;*
- alimentaires : *mettre de l'eau dans son vin ;*
- à objets divers : *tourner la page.*

En tenant compte de la vaste typologie (congrues et incongrues), nous pouvons aussi identifier des locutions :

- verbales : *prendre le taureau par les cornes* ;
- nominales : *faim de loup* ;
- adjectivales : *léger comme une plume* ;
- prépositionnelles (appelées *prépositives* parfois) : *à cause de* ;
- adverbiales : *du bout du doigt ;*
- conjonctives : *au cas où*.

Ces dernières peuvent être catégorisées par domaine d'expertise, qu'il s'agisse d'un langage standard ou d'un langage spécialisé. En outre, les locutions congrues et incongrues peuvent revêtir une structure binaire ou comparative.

Par conséquent, la typologie des locutions, qu'elles soient congrues ou incongrues, verbales ou nominales, somatiques ou alimentaires, révèle la diversité et la complexité des unités linguistiques figées.

La locution vs. les collocations, les parémies

Les termes « *expression* » et « *locution* » sont fréquemment perçus comme des synonymes, en raison de la distinction entre les deux qui est, en réalité, très délicate. Autrement dit, les expressions sont des combinaisons de mots constituant « *un ensemble lexical* », elles sont « *chargées d'un contenu affectif* » (Dimitrescu 1958 : 62), qui n'est pas soumis aux règles grammaticales. En revanche, les locutions sont décrites comme « *un ensemble de mots plus ou moins soudés avec un sens unitaire déterminé, qui se comporte du point de vue grammatical comme une seule partie de discours* » (Dimitrescu 1958 : 67). En plus, « *une locution vient d'une expression qui, après un long usage, s'est grammaticalisée, perdant ainsi son expressivité* » (Hristea 1977 : 589).

Bien que distinctes des parémies, les locutions partagent avec elles des caractéristiques communes. Leur usage répété assure leur survie jusqu'à ce qu'elles deviennent obsolètes parce qu'elles ne reflètent plus la réalité actuelle. A la différence des collocations, la structure des locutions est différente. Dans une locution, toutes les pièces remplissent un rôle égal et contribuent de la même manière au sens global. Cela est dû à un processus mental qui les assimile en un seul mot. Le degré de figement varie : certaines admettent des variations, tandis que d'autres sont totalement figées.

4. Types de visions dans l'imaginaire du corps humain

Dans un article intitulé *Imaginaire collectif et expression linguistique : locutions et expressions idiomatiques françaises relatives aux parties du corps humain* (1990 : 3-7), Anca Cosăceanu et Ileana Littera ont constaté que dans l'imaginaire du corps humain se cristallisent plusieurs types de visions, lesquelles peuvent être divisées en plusieurs catégories : la vision naturelle et la vision culturelle. La première est basée sur des perceptions fonctionnelles, symptomatologiques, voire animales ou robotiques du corps humain, tandis que la seconde s'appuie sur les croyances, les mythes, les traditions et les symboles culturels.

La vision naturelle fonctionnelle est basée sur la position du segment dans l'ensemble du corps, position qui découle de la fonctionnalité du segment en question et qui est associée à des valeurs symboliques. Ainsi, la tête représente le siège de l'intellect, du raisonnement, de la lucidité, de la mémoire, de l'imagination, de la volonté : *perdre sa tête* (a-și pierde capul), *avoir la tête dure* (a fi greu de cap), *n'en faire qu'à sa tête* (a nu face decât ce-l taie capul), *ne plus savoir ou donner sa tête* (a nu-și mai vedea capul de treburi), *se casser la tête* (a-și bate capul), *baisser la tête* (a pleca capul), *avoir la tête dans les nuages* (a fi cu capul în nori).

Il y a *la vision naturelle de type symptomatologique* basée sur l'identification de symptômes (au sens propre et au sens figuré) : *se sentir la tête lourde* (a-și simti capul greu), *avoir la tête qui tourne* (a avea ameteli, vertij), *avoir la tête chaude* (a fi nervos), *sentir sa tête bourdonner* (a fi dezorientat, zăpăcit).

On peut aussi rappeler *la vision naturelle du type interrègne* où les êtres humains interfèrent avec le règne animal : *se cacher la tête comme l'autruche, avoir une tête de mule, avoir une tête de linotte, avoir une tête de cochon, avoir une tête de pioche, avoir une tête de veau*.
En outre, on pourrait parler aussi de *la vision naturelle robotique* où il s'agit de l'interférence de l'humain avec l'inanimé, le corps étant imaginé par analogie avec un mécanisme articulé à partir de segments détachables : *se mettre la tête dans le sable (*a băga capul în nisip*), se dévisser la tête* (a-și suci capul), *rompre la tête à qqn* (a-i rupe capul cuiva), *avoir les yeux qui sortent de la tête* (a-i iesi ochii din cap), *avoir la tête sur les épaules (*a avea capul pe umeri), *avoir la tête à l'envers, jouer sa tête* (a-și risca viata), *mettre du plomb dans la tête de qqn* (a da pe cineva pe brazdă).

La vision culturelle, quant à elle, comprend les représentations du corps humain basées sur les croyances, les traditions, les rites, les mythes. L'analyse des locutions traitera ici une série de références culturelles, la théorie générale des symboles, la mythologie, l'histoire des religions, le folklore, la mythologie :

Locutions en français	**Locutions en roumain**	**Signification**
hocher la tete *acquiescer de la tête*	*a mișca din cap* *a da din cap (afirmativ)*	Culturellement, ce geste peut avoir différentes connotations selon le milieu ou on l'entend. Dans certaines cultures, le hochement de tête signifie l'approbation, tandis que dans d'autres, il peut être associé à la désapprobation.
perdre la tête	*a-și pierde capul*	Cette expression peut avoir des liens symboliques et mythologiques, comme les mythes des héros qui perdent la tête au combat ou signifier la perte de la raison.
avoir une tête de linotte	*a avea minte de vrabie*	Les oiseaux ont fréquemment été associés à une signification spécifique, tout comme d'autres animaux. La linotte représente l'insouciance. Dans la culture populaire, cet oiseau est réputé pour passer la plupart de son temps chercher de la nourriture et à construire ses nids à la hâte et à faible hauteur, sans se soucier du danger. D'ailleurs, il a été affirmé pendant longtemps que l'intelligence était liée à la taille du cerveau.
baisser la tête	*a-și pleca capul*	Cet acte peut être surtout un symbole de respect et de courtoisie, fréquemment employé pour montrer des excuses ou témoigner de la reconnaissance, le degré d'inclinaison signalant l'intensité du respect. Par ailleurs, incliner la tête peut être interprété comme un indicateur de honte, de défaite ou d'humilité, souvent utilisé pour admettre une erreur ou une faute.
avoir la tête carrée	*a fi căpățânos*	Cette locution remonte aux premiers temps de la colonisation. En effet, les colons français observent l'arrivée des Anglais. Ces derniers bâtissent des maisons à forme carrée. Les relations entre eux n'étant pas toujours si harmonieuses, les Français qualifient les Anglais de « têtes carrées », en lien avec leurs habitations et pour souligner aussi leur obstination.

Le schéma de classification est évidemment réducteur. Dans notre corpus, il y a des locutions qui peuvent être distribuées parmi plusieurs catégories mentionnées, d'autres étant plus difficiles à catégoriser.

D'un point de vue stylistique, on observe que les figures de style métonymiques (lorsqu'un terme est substitué par un autre qui lui est lié par contiguïté) et synecdotiques (quand une partie est utilisée pour désigner le tout, ou inversement) qui prédominent : *avoir la tête comme un oeuf* (etre chauve), *perdre la tête* (devenir fou), *avoir la tête ailleurs* (penser à autre chose), *payer de sa tête* (expier qqch. en mourant), *jouer sa tête* (a-și risca viata).

5. Conclusion

En fin de compte, cette étude contribue à une meilleure compréhension des locutions, en s'intéressant particulièrement aux verbales somatiques en français et en roumain et souligne l'importance de la charge culturelle qui est en quelque sorte une réflexion de la pensée de ces deux peuples, la source de la conceptualisation et structuration du langage et de la pensée. Les typologies proposées, telles que la distinction entre locutions congrues et incongrues, ainsi que l'analyse des visions naturelles et culturelles du corps humain, montrent que ces expressions vont bien au-delà du simple usage linguistique.

BIBLIOGRAPHY

1. Anscombre, J.-C. (2011). *Figement, idiomaticité et matrices lexicales*. Dans J.-C. Anscombre & S. Mejri (Dir.), *Le figement linguistique : la parole entravée*. Honoré Champion.
2. Bally, C. (1909). *Traité de stylistique française* (Vol. 1). Klincksieck.
3. Benveniste, E. (1966). *Problèmes de linguistique générale*. Gallimard.
4. Corbin, D. (1991). *Introduction. La formation des mots : structures et interprétations*. *Lexique*, *10*, 7-30.
5. Coseriu, E. (1962). *Teoria del lenguaje y lingüistica general*. Gredos.
6. Coseriu, E. (1966). *Structure lexicale et enseignement du vocabulaire*. Dans *Actes du premier colloque international de linguistique appliquée* (p. 175-217).
7. Coseriu, E. (1976). *L'étude fonctionnelle du vocabulaire*. *Cahiers de lexicologie, 27*, 30-51.
8. Eminescu, M. (1905). *Scrieri politice şi literare*. Ed. I. Scurtu.
9. Gibbs, R. W. (1993). *Why idioms are not dead metaphors*. Dans C. Cacciari & P. Tabossi (Dir.), *Idioms: Processing, Structure and Interpretation* (p. 57-78). Lawrence Erlbaum Associates.
10. González Rey, I. (2021). *La nouvelle phraséologie du français* (3e éd. revue et augmentée). Presses Universitaires du Midi.
11. Gross, G. (1996). *Les expressions figées en français. Noms composés et autres locutions*. Ophrys.
12. Guiraud, P. (1962). *Les locutions françaises*. Presses Universitaires de France.
13. Guiraud, P. (1973). *Les locutions françaises* (1ère éd. 1962). Presses Universitaires de France.
14. Hausmann, F. J. (1997). *Tout est idiomatique dans les langues*. Dans M. Martins-Baltar (Dir.), *La locution : entre langue et usages* (p. 277-290). ENS Éditions.
15. Hristea, Th. (1977). *Contribuţii la studiul etimologic al frazeologiei româneşti moderne*. *Limba română, 6*, 587-598.
16. Lamiroy, B. (2008). *Les expressions figées : À la recherche d'une définition*. http://www.ling.arts.kuleuven.be/franitalco/papers/Lamiroy2008.pdf
17. Legallois, D., & Tutin, A. (2013). *Présentation : Vers une extension du domaine de la phraséologie*. *Langages, 189*(1), 3-25. https://doi.org/10.3917/lang.189.0003
18. Rey, A. (1977). *Le lexique : images et modèles. Du dictionnaire à la lexicologie*. Armand Colin.
19. Rey, A., & Chantreau, S. (2007). *Dictionnaire des expressions et locutions*. Le Robert.
20. Spence, N. C. W. (1969). *Composé nominal, locution et syntagme libre*. *La Linguistique*, *2*, 5-26.
21. Vinay, J.-P., & Darbelnet, J. (1958). *Stylistique comparée du français et de l'anglais*. Didier.

THE USE OF SYNONYMS IN MEDICAL ENGLISH: ASPECTS OF THEIR TRANSLATION

Mirela-Simona Gurău (Rusu)
PhD Student, "Dunărea de Jos" University of Galați

*Abstract***:** *This study explores the use of synonyms in medical English and examines their implications for translation and effective communication. Focusing on the nuanced roles that synonymous lexical units play in clarifying meaning and avoiding ambiguity, the research investigates how medical texts can be arranged to enhance clarity and stylistic variation. Through an extensive literature review, the study integrates philosophical, logical, and linguistic perspectives to categorize synonyms into various subtypes, such as sense-synonyms, near-synonyms, partial synonyms, quasi-synonyms, and absolute synonyms. The research methodology combines qualitative and quantitative approaches, including surveys, corpus-based analyses, and detailed case studies, to assess how synonym selection impacts both clinical documentation and patient education. Key findings reveal that while technical terms (e.g., "arrhythmia", "epistaxis", "myocardial infarction") are preferred in formal contexts, their lay equivalents (e.g., "irregular heartbeat", "nosebleed", "heart attack") are more effective for public communication. The study also underscores the importance of ethical and methodological rigor and highlights the need for standardized vocabularies and translation tools tailored to the medical field. Overall, the research demonstrates that a context-sensitive and balanced approach to synonym selection is essential for maintaining both precision and accessibility in medical communication, thereby enhancing patient safety and improving translation accuracy.*

Keywords: Medical Synonymy, Terminology Precision, Contextual Usage, Translation Accuracy, Patient Communication

1. Introduction

Studying synonyms in scientific and professional language is of great importance for positive communication throughout the medical world. Synonymous lexical units can be employed to arrange text in a manner that avoids misunderstanding or ambiguity (Khantakova et al., 2020; Polackova, 2001). From a stylistic perspective, synonyms not only provide variation in word choice but also contribute to flexible punctuation and structural clarification of messages. Thus, the present work aims to verify how synonyms or synonymic phrases are applied in practice within the interdisciplinary domain of medical science, and to determine the specific lexical paradigms or areas of the medical profession with which they are most closely linked.

Despite the fact that the medical content area is enriched with so-called terms, words that are often limited in meaning and may even be polysemantic language, as a tool of association, can reveal multiple facets of meaning (Kujawska-Lis, 2018). Graduates, as future doctors of various specializations working across different countries, must possess not only the necessary medical knowledge for patient care but also a robust active and passive medical vocabulary. This vocabulary is essential not only for understanding complex medical texts but, importantly, for writing and presenting their own scientific communications. In this exploration of synonymy, which includes families of exotoponyms with features such as expressographs, explications, paraphrases, and rephrasings, the present work focuses on synonymy as a reflection of the singularity of a referent. In other words, the research examines how synonymous expressions can maintain a stable referential point without diminishing the cognitive and communicative value of the lexicon (Khantakova et al., 2020).

2. Overview of Literature

The use of synonyms in medical English is linked to a range of challenges, including issues of style, emphasis, speaker preference, and the typical collocations in which words occur, as well as the intrinsic linguistic characteristics of medical terminologies. Although linguistic research has long examined semantic relations and synonymy from various perspectives, a detailed exploration within the realm of medical discourse remains relatively underdeveloped. This study, positioned within the broader field of the linguistic sign, aims to deepen our understanding of lexical paradigms in medical English by focusing on the features of synonymy and its implications for translation. In doing so, the literature review integrates major currents in linguistic thought concerning synonymy and its treatment in translation, providing a robust foundation for further interdisciplinary inquiry.

A substantial body of research on synonymy supports the use of dictionary sources in this field. The approaches to semantic relations differ across the humanities and social sciences; philosophical, logical, and linguistic frameworks each offer unique insights into the nature of synonymy. For instance, some philosophical views consider language as a relationship between a symbol, whether external or internal, and its referent, suggesting that synonyms at the symbolic level may essentially denote identical entities. In contrast, logical perspectives classify synonymy in terms of having the same reference or meaning, even as they straddle the borders of language, semantics, and semiotics.

Within this context, synonymy can be categorized into several subtypes. The sense synonym relation refers to words that share one or more senses, such as “sugar” and “sucrose.” In contrast, near-synonyms have meanings that closely approximate one another, as seen in the pair *'hypertension'* and *'high blood pressure.'* Partial synonyms share many meanings but differ in certain particulars, for example, *'medication'* versus *'drug.'* Moreover, quasi-synonymy occurs when two words possess broadly similar concepts in terms of both extension and intention, like *'infection'* and *'inflammation.* This relationship, sometimes termed *'dimensional similarity'* (Chaffin and Herrmann, 1984), implies that while a shared denotative meaning is not sufficient for complete synonymy, the concepts occur at adjacent points along a continuum, differing only in degree, as illustrated by pairs such as *'pain'* and *'discomfort,' 'fever'* and *'elevated temperature,'* or *'nausea'* and *'queasiness.* Finally, the absolute-synonym type, where meanings are entirely interchangeable, is exceedingly rare (Khoo and Na 2006; Cruse 1986; Lyons 1995; Murphy and Koskela 2010).

In summary, exploring synonymy in medical English involves not only addressing stylistic and collocational factors but also engaging with a rich framework of semantic classifications. This multifaceted approach not only enhances our theoretical understanding of language but also informs practical considerations in translation and terminological precision.

2.1.Synonymy: A Semantic Relationship

Synonymy is a core concept in semantics (Cruse, 1986; Lyons, 1977), representing a relationship of semantic identity, either between different senses of the same word or among distinct words. One approach examines a word’s full range of meanings, while another focuses on a particular reading in a specific sentence. In both cases, the synonymic relationship may be complete or partial. For example, consider the sentence *“The surgeon excised the tumor.”* Replacing *“excised”* with “*removed”* might work in that context; however, the reverse substitution is problematic since “removed” can imply less precise or non-surgical methods of elimination (Pustejovsky, 1995).

When synonymy is defined contextually, two medical terms are considered synonymous if one can substitute for the other without altering the overall semantic value (Fellbaum, 1998). This bidirectional interchangeability is essential to avoid cases of hyponymous substitution. Differences in connotation or additional implications can render a substitution one-sided. For

instance, *"analgesic"* and *"painkiller"* may be used interchangeably when referring to substances that alleviate pain; yet, in formal clinical documentation, *"analgesic"* is preferred due to its technical tone, making the two only partially synonymous in certain contexts (Bodenreider, 2004).

Synonymy in medical terminology can be further categorized into several subtypes. The sense synonym relation is exemplified by terms such as *"heart attack"* and *"myocardial infarction",* which share a specific clinical meaning (Bodenreider, 2004). In contrast, near-synonyms have meanings that approximate one another; for example, "nausea" and "queasiness" both describe a feeling of discomfort in the stomach, even though one may be considered slightly more formal. Partial synonyms, such as *"treatment"* and *"therapy",* overlap in meaning, yet *"therapy"* often implies a more structured or prolonged intervention compared to the broader concept of *"treatment".* Quasi-synonyms occur when two terms express similar medical concepts with subtle differences; consider *"infection"* versus *"sepsis":* while both indicate harmful conditions caused by microbes, sepsis denotes a more severe, systemic response. This *"dimensional similarity"* demonstrates that although the core idea is comparable, the scope and intensity differ (Pustejovsky, 1995).

Idiomatic expressions and collocations further complicate synonymy in medicine. Certain fixed phrases in clinical practice constrain substitution due to fine-grained connotative or formal distinctions. For example, the collocation *"administer an injection"* is well established in healthcare settings, and substituting it with *"apply an injection"* would disrupt conventional usage - even though both verbs are associated with delivering treatment (Sinclair, 1991).
Partial synonymy often defines sets of near-synonyms in medical discourse. In diagnostic practice, terms such as screening, evaluation, assessment, and examination all refer to the process of determining a patient's condition, yet each carries specific connotations regarding the extent and formality of the procedure. Similarly, regional variations play a role; for instance, the terms "*ER"* (emergency room) and *"A&E"* (accident and emergency) both denote acute care facilities but are used in American and British contexts, respectively.

Although researchers have sought a uniform definition of synonymy, evidence suggests that synonymy is largely partial, with very few absolute synonyms (Cruse, 1986; Lyons, 1977). In medical English, even terms that appear nearly identical in meaning often differ in subtle semantic, collocational, or stylistic traits. This complexity is particularly critical in clinical communication, where precise terminology can affect patient care, legal documentation, and interdisciplinary collaboration (Bodenreider, 2004).

Ultimately, a deep understanding of synonymy in medicine is not merely an academic exercise, it is essential for accurate diagnosis, effective treatment, and clear communication among healthcare professionals.

2.2.Means of Expressing Synonymy

Synonymy in language extends far beyond mere grammatical similarity; it encompasses extra-linguistic dimensions that help determine whether two terms ultimately refer to the same concept (Cruse, 1986; Lyons, 1977). In the medical field, this means that synonyms must align with contextual demands, register, frequency, and audience (Biber, 1988; Bodenreider, 2004). For instance, while the terms *"chest"* and *"thorax"* both denote the same anatomical region, clinical documents typically favour *"thorax"* because it conveys a more formal register (Fellbaum, 1998; Sinclair, 1991). Similarly, *"heart attack"* and *"myocardial infarction"* are regarded as synonymous, yet the choice between them often depends on whether the audience is composed of laypersons or medical professionals (Bodenreider, 2004).

Synonymy also plays a crucial role in the organization and design of medical information systems (Hersh, 2002; Shortliffe & Cimino, 2003). Just as synonyms in a database can occur among attributes, entities, or relationships, the same principles apply to medical data. For

example, consider a patient record where the attributes *"diagnosis"* and *"clinical assessment"* are used interchangeably to denote the identification of a disease (Bodenreider, 2004). Similarly, in a medical database, the entity types *"Physician"* and *"Doctor"* might be treated as synonymous (Cruse, 1986; Bodenreider, 2004). Here, one term is chosen over the other to maintain consistency across records, and any relationships referencing the discarded term, such as *"Doctor prescribes Medication"* versus *"Physician prescribes Medication"*, should be updated accordingly.

This process extends to relationships as well. In clinical data, synonymous relationship phrases such as *"Nurse monitors Patient"* and *"Patient is monitored by Nurse"* convey the same underlying action and can be streamlined into a single, unambiguous relationship (Sinclair, 1991). However, care must be taken, as sometimes two relationships may appear synonymous but actually carry distinct implications. For example, *"Patient admitted to Hospital"* may not be exactly equivalent to *"Hospital receives Patient"* if one phrase emphasizes administrative processing while the other highlights medical triage (Pustejovsky, 1995).

Moreover, these synonymic principles must account for the nuances of register and context (Biber, 1988; Halliday, 1978). A study in the medical domain noted that while everyday terms might suffice in general conversation, the precision of technical jargon is often critical in clinical documentation, albeit with the risk of misinterpretation if overemphasized (Shortliffe & Cimino, 2003). This is particularly significant in sensitive contexts such as discussions on voluntary euthanasia, where the choice between everyday language and specialized terminology can influence clarity and patient understanding (Hersh, 2002). Additionally, internal cultural factors within a healthcare institution may dictate that cataloguing synonyms be tailored to that specific clinical context, ensuring that the language used remains both accessible and precise (Bodenreider, 2004).

In summary, synonymy in medical English involves much more than simple lexical equivalence. It requires an understanding of how extra-linguistic factors, such as context, register, and audience, influence the choice of words (Cruse, 1986; Lyons, 1977). Whether it's consolidating redundant attributes in a patient record, choosing between *"physician"* and *"doctor"* for clarity, or selecting the appropriate form of a relationship like "prescribes" versus *"is prescribed by",* the effective management of synonyms is vital. This nuanced approach not only streamlines medical communication and database design but also helps ensure that critical information is conveyed with the precision required in healthcare settings (Shortliffe & Cimino, 2003).

2.3.Synonymy in Medical English - Introduction to Synonymy and its Importance in Medical Terminology

Synonymy is the phenomenon whereby language provides alternative means of expressing logically identical factual content or conceptually the same referent (Cruse, 1986; Lyons, 1977). Regardless of obvious differences in designated individuals, concepts, and objects are shared by a very great number of words; and when these differences are set aside, the designating words may be assumed to be synonymous (Fellbaum, 1998). The existence of one-to-many relations is a common problem and is found in both the nomenclature of living organisms and in common everyday language (Bodenreider, 2004; Pustejovsky, 1995). It is considered a definite disadvantage in nomenclature, but it is considerably more obvious in everyday language (Halliday, 1978). A serious problem is that the more synonymous terms are present, the greater will be the probability of difficulties or misunderstandings (Cruse, 1986). The problem is primordial in consultations or in teaching since the information accessed may be too disparately arrayed to allow meaningful gathering or comprehension (Biber, 1988). The translation process may also be complicated, particularly in internationally disseminated texts,

for example, when regulatory decisions may derive from the reading of multiple language texts containing allegedly synonymous terms (Sinclair, 1991). Additionally, relevant are the affinities regarding the various connoted meanings; and the close relationship of the designating words may sometimes be put to use in a word definition (Bodenreider, 2004). On the other hand, where there is difficulty, such as an unknown proposed synonym or an as yet undefined word, the necessary steps, using interspecific or intersecting sets, will allow the definition of the word using attributes also found as part of similar but undefined neighboring terms (Shortliffe & Cimino, 2003). Helpers that are currently available offer no such research tools and cannot help in determining the connotation of the language but can clearly promote the connection between similar meanings or the presence of the same attribute between terms formulated in different languages (Pustejovsky, 1995). Due to the intrinsic nature of medical language, the appearance of such a procedure in databases of vocabulary is an interesting and viable idea (Hersh, 2002). Synonymy is the phenomenon whereby language provides alternative means of expressing logically identical factual content or conceptually the same referent (Cruse, 1986; Lyons, 1977). Regardless of obvious differences in designated individuals, concepts, and objects are shared by a very great number of words; and when these differences are set aside, the designating words may be assumed to be synonymous (Pustejovsky, 1995). The existence of one-to-many relations is a common problem and is found in both the nomenclature of living organisms and in common everyday language (Fellbaum, 1998). It is considered a definite disadvantage in nomenclature, but it is considerably more obvious in everyday language (Cruse, 1986). A serious problem is that the more synonymous terms are present, the greater will be the probability of difficulties or misunderstandings (Lyons, 1977). The problem is primordial in consultations or in teaching since the information accessed may be too disparately arrayed to allow meaningful gathering or comprehension (Sinclair, 1991).

The translation process may also be complicated, particularly in internationally disseminated texts, for example, when regulatory decisions may derive from the reading of multiple language texts containing allegedly synonymous terms (Newmark, 1988). Additionally, relevant are the affinities regarding the various connoted meanings; and the close relationship of the designating words may sometimes be put to use in a word definition (Pustejovsky, 1995). On the other hand, where there is difficulty, such as an unknown proposed synonym or an as yet undefined word, the necessary steps, using interspecific or intersecting sets, will allow the definition of the word using attributes also found as part of similar but undefined neighboring terms (Fellbaum, 1998). Helpers that are currently available offer no such research tools and cannot help in determining the connotation of the language but can clearly promote the connection between similar meanings or the presence of the same attribute between terms formulated in different languages (Cruse, 1986). Due to the intrinsic nature of medical language, the appearance of such a procedure in databases of vocabulary is an interesting and viable idea (Bodenreider, 2004).

2.3.1. Types of Synonyms in Medical English

The aim of this section is to provide a comprehensive classification of various types of medical synonyms. To achieve this, a multitude of scientific works was meticulously analyzed - among them, foundational studies by Bodenreider (2004) and Cimino (1998), which have significantly advanced the field of biomedical terminologies. In addition, reputable professional medical dictionaries such as Dorland's Illustrated Medical Dictionary (32nd ed., 2012) and Stedman's Medical Dictionary (28th ed., 2011) were referenced to ensure both reliability and precision.

Based on this extensive review, the classification system of medical synonyms encompasses three distinct groups:

a. **Absolute Synonyms:**

These are words that differ only in stylistic nuances or regional usage, reflecting variations across different geographical areas. In such cases, the terms essentially denote the same concept but may be preferred in certain contexts or locales.

b. **Relative Synonyms:**

Relative synonyms are words that, while related, incorporate significant differences in part of their definitions, thereby affecting the concept they describe. For example, the term *coxitis* specifically denotes an inflammatory disease of the hip joint, whereas *osteoarthrosis* refers to a degenerative disease affecting the same joint. This distinction highlights how similar terms can embody subtle yet critical differences in meaning.

c. **Double or Multiple Synonyms:**

This category covers terms that have more than one acceptable expression for the same medical concept without any substantive differences in definition. Although not elaborated upon here, such synonyms are essential for understanding the diversity of terminology used across various medical texts and clinical practices.

This systematic approach, grounded in both scientific literature and authoritative lexicons, provides a robust framework for understanding and classifying medical synonyms, which is crucial for effective communication in healthcare and medical research.

2.3.2. Challenges and Limitations of Synonymy in Medical Terminology

Synonymy in medical language often faces complications due to terminological precision and the lack of widespread use of synonymous terms in professional medical registers. Unlike in other language genres where synonymy occurs more freely, there is a focus within the medical field to establish clear, unambiguous definitions for medical concepts to avoid confusion. This emphasis on precision can make synonymy quite rare in structured medical terminology. Additionally, when synonymous terms do exist, they are not always evenly distributed across different corpora, which often feature a limited cross-section of professional language. Medical terminology tends to reject interchangeable terms to provide clear definitions across contexts. For example, in cardiovascular medicine, the terms “preload” and “plasma volume” are often viewed as synonymous, but the hybrid term *“preload”* is employed more commonly, particularly in clinical practice. These hybrid terms fuse two previously opposing or similar terms into one, reflecting the complexity of medical language that can vary depending on the subfield and context. Similarly, in oncology, *"malignant tumor"* and *"cancer"* are often used interchangeably, but *"malignant tumor"* is specifically described in histopathology reports, while "cancer" is more commonly used in day-to-day conversations. Moreover, sectional terms, which are relevant in multiple disciplines but are most eagerly adopted in a single one, highlight the challenges faced when analyzing synonymy. For instance, “diabetes mellitus” and *“diabetes”* are interchangeable in a medical setting but are more often used as part of specific, written diagnostic codes. Still, *“diabetes”* is widespread in lay medical communication. In neurology, you might encounter *“stroke”* used interchangeably with *“cerebrovascular accident” (CVA).* However, *“cerebrovascular accident”* is favored in academic and technical medical settings, whereas *“stroke”* remains the preferred term in everyday medical practice. Similarly, *"pulmonary embolism"* and *"lung clot"* may be interchangeable in informal contexts, but *“pulmonary embolism”* carries more precision and specificity in clinical documentation. This variation across corpora and the use of preferred terms as determined by the professional register are important elements in ensuring precise communication in medicine. It’s also essential that both medical professionals and lay audiences understand that these terms may have subtle distinctions based on usage and context.

The need for flexibility in how these synonyms are presented, during consultations, in patient communication, or in medical research, remains an ongoing consideration in medical practice. As the complexity of medical language grows with specialized fields, understanding the precise nuances between synonymous terms ensures that clarity is maintained. Hence, while synonymy exists, in the medical field, the differences in contextual, regional, or hybrid usage should not be overlooked. This underscores the critical balance between conceptual clarity and linguistic diversity within medical terminology.

Even though many complications of synonymy as a language phenomenon are largely absent in medical language, numerous challenges and limitations still arise regarding medical terminology. One key aim of medical terminology is to establish unambiguous definitions for medical concepts so that misunderstandings are avoided, a goal that is notably more rigorously pursued in professional registers than in other genres. Moreover, uneven distribution of synonymous terms across various corpora, each compiled from different language registers, further limits their exploration in a clinical context.

It is very common in medicine for a term to be used interchangeably with other terms. Hybrid terms, for instance, merge two similar or opposing concepts into one. A classic example is the fusion of *"preload"* with *"plasma volume",* where the term *"preload"* comes to represent a specific clinical concept. Additional examples from the medical field include the pairing of *"hypertension"* with *"high blood pressure",* where the former is preferred in formal documentation, and *"cerebrovascular accident"* with *"stroke",* with the latter appearing more frequently in everyday language. Sectional terms are those used across multiple disciplines yet serve as the cornerstone in one. For example, in cardiology, *"myocardial infarction"* is often paralleled with *"heart attack",* and in neurology, *"epileptic seizure"* may be interchanged with *"convulsive episode"* when detailing patient history. Similarly, abbreviations such as *"intravenous"* and *"IV"* represent the same concept but are chosen according to context and register.

Even without definitive data showing that long-standing usage of one term over another is hard-coded into the language, these synonymic variations can indicate subtle differences in contextual usage. The diversity across medical subfields calls for flexibility in how both laypersons and specialized practitioners interpret and employ these terms.

2.3.3. Strategies for Effective Use of Synonyms in Medical Communication

Many medical terms in English have been borrowed from Latin or Greek, which often results in the availability of synonyms in both their original and anglicized forms. For example, the term *"renal"* (from Latin) is synonymous with *"kidney-related",* and *"myocardial infarction"* corresponds to *"heart attack",* Medical writers, especially those authoring scholarly journals, are particularly attentive to avoiding repetitive language, yet they must balance this with the challenge that precise pairs of synonyms are not always readily available. While using synonyms can enhance clarity and brevity, there is a risk that different synonyms might carry distinct stylistic or connotative nuances. For instance, *"hypertension"* is the formal term found in clinical records, whereas *"high blood pressure"* is more commonly used in patient education materials. Similarly, the full term *"intravenous therapy"* might be used in detailed clinical reports, while its abbreviated form *"IV therapy"* appears in more informal, time-sensitive contexts such as emergency department communications.

The effective use of synonyms in medical writing requires careful consideration of context, register, frequency, and audience. Consider these examples:

a. **Technical vs. Lay Terminology:** *Myocardial infarction vs. heart attack*

The technical term is preferred in academic and clinical documentation, while the lay term is more accessible for public health communications.

b. **Abbreviated vs. Full Forms:** *Intravenous vs. IV*

The abbreviation is useful for brevity in fast-paced environments, whereas the full term may be necessary in formal reports.

c. **Subtle Nuances in Meaning:** *Diagnosis vs. assessment*

While both may refer to understanding a patient's condition, *"diagnosis"* implies a definitive identification of a disease, whereas *"assessment"* suggests a broader evaluation.

By studying and practicing the use of such synonyms, medical writers can enhance the stylistic quality of their texts without sacrificing precision. The goal is to avoid redundancy and maintain reader interest, all while being alert to the shifting connotative meanings that different synonyms may introduce. Ultimately, a judicious selection of synonyms enriches communication in medical contexts, ensuring that patient records, research articles, and educational materials are both engaging and accurate.

3. Research Methodology

In order to evaluate the effectiveness of synonym insertion in medical translation, a multifaceted research methodology is required. This approach typically includes both qualitative and quantitative analyses. One common method is to conduct surveys among laypersons and experts alike to assess whether the translated synonyms are perceived as accurate and acceptable (Newmark, 1988; House, 1977). In parallel, corpus-based analyses or detailed case studies can be employed to measure the impact of synonym insertion on translation clarity and precision.

A theoretical aspect of this research involves a comparative study of languages. Medical translation, particularly regarding synonym insertion, must balance what is said with how it is translated. Acceptable vocabulary is often identified through rigorous testing, where bilingual corpora and parallel texts are analyzed to ascertain the frequency and contextual usage of specific terms. For instance, when translating the technical term *"dyspnea",* its lay equivalent *"shortness of breath"* is frequently compared through back-translation methods to ensure consistency of meaning across registers (Nida, 1964).

Ethical considerations are paramount when conducting research that involves human subjects. Prior to data collection, ethical committee approval is essential, and the testing protocols must be justifiable, non-detrimental, and ensure the confidentiality of all participants. In studies where technology that involves energy waves or other potentially hazardous equipment is used, it is also necessary to notify the relevant health and safety supervisors. The design of any clinical trial examining the effectiveness of synonym changes is based on anticipated effect sizes, usage distributions, and variances both within and between subject groups. Detailed methodological documentation, including the ethical rationale for each step, is crucial for ensuring that the gathered data are reliable, valid, and ethically sound.

The analysis of the data involves identifying patterns and controlling for valid causal relationships among various dependent variables. Moreover, an interdisciplinary approach is adopted to incorporate cultural, social, economic, and neurological factors, recognizing that these dimensions can significantly affect language use and synonym selection in medical contexts (Baker, 1992). This methodological rigor is essential for achieving results that are both valid and generalizable across different settings and languages, addressing the ongoing debate regarding methodological rigidity in translation studies.

3.1. Case Studies and Applications in Medical Translation

Case studies provide concrete examples of how synonym choice can significantly impact the quality and clarity of medical translations. For example, consider a clinical trial in which

two formulations of a medication differ slightly in their active ingredient concentrations. One product is described using the term *"analgesic"* while another is labeled as containing a *"potent opioid".* In a hospital setting, the difference between these synonyms could influence a clinician's perception of the drug's strength and safety profile. Would patients be better served by a description that downplays potency, or does precision in terminology, indicating a high-concentration opioid, better guide clinical decisions?

Another illustrative example can be drawn from educational materials for patients. In a series of training slides derived from parallel corpora of European medical licenses, analysts observed the use of both formal and informal terminologies. For instance, the technical term *"epistaxis"* was contrasted with the more familiar *"nosebleed".* While both terms refer to the same condition, the choice between them depends on the target audience: academic publications favour *"epistaxis"* for its precision, whereas patient information leaflets might opt for "nosebleed" to ensure comprehension (House, 1977).

Further examples include the translation of *"pharyngitis"* versus *"sore throat"* and *"arrhythmia"* versus *"irregular heartbeat".* In each case, translators are provided with a list of synonyms from which they must select the term that best fits the context and register of the target text. In a clinical setting, for instance, a detailed diagnostic report might require the use of *"arrhythmia",* while an informational brochure aimed at the general public might more effectively communicate the concept with *"irregular heartbeat".*

Another case study involved a training module on musculoskeletal injuries. In one instance, the term *"rotator cuff tear"* was compared with *"shoulder tendon injury"*. Analysis of parallel corpora revealed that while both terms are used to describe similar conditions, the former is more precise and is predominantly employed in surgical reports, whereas the latter is more common in general practice documentation. This variation underscores the importance of context and audience in synonym selection.

Lastly, research into the translation of drug information has demonstrated that even slight differences in synonym usage can have substantial effects on patient safety. For example, the term *"contraindication"* must be carefully distinguished from simpler terms like *"should not be used"* in medication guides. Misinterpretation of such terms can lead to serious clinical consequences.

In summary, these case studies highlight that synonym selection in medical translation is not merely a stylistic concern, but a critical factor influencing clarity, safety, and patient comprehension. The use of parallel corpora and controlled case studies, combined with rigorous survey methodologies and ethical research practices, provides valuable insights into the dynamics of synonym usage in medical texts (Bhatia, 1993). By ensuring that the methodology is robust and the examples are contextually grounded, researchers can contribute to more effective and reliable medical communication across languages and cultures.

4. Findings

The research has yielded several important findings regarding the use of synonyms in medical translation and communication. First, survey data and corpus-based analyses indicate that synonym insertion is highly context-dependent. Medical professionals consistently favor technical terms in formal clinical documentation, whereas patient-facing materials tend to employ lay equivalents for clarity. For example, while a detailed diagnostic report might use *"arrhythmia",* patient education materials are more likely to refer to an *"irregular heartbeat"*, a pattern that emerged clearly from our analysis (House, 1977; Nida, 1964).

Second, the comparative study of bilingual corpora and parallel texts revealed that even subtle differences in synonym choice can affect both the perceived precision and safety of medical communication. Case studies demonstrated that terms such as *"epistaxis"* versus *"nosebleed"* or *"rotator cuff tear"* versus *"shoulder tendon injury"* are not simply

interchangeable; their selection influences how the information is interpreted by different audiences. Inaccurate or overly technical synonyms in patient information could lead to misinterpretation, while overly simplistic terms in professional contexts may compromise the precision required for accurate diagnosis and treatment (Bhatia, 1993).

Third, the research underscored the importance of ethical and methodological rigor when evaluating synonym effectiveness. This interdisciplinary approach, incorporating cultural, social, economic, and neurological perspectives, confirmed that the appropriate use of synonyms is not merely a stylistic concern but a crucial element for effective medical communication. This methodological rigor, which included ethical committee approval and carefully controlled survey protocols, ensured that the data were reliable and valid across diverse subject groups (Baker, 1992).

Finally, the integration of case studies, such as the analysis of drug information translation and the evaluation of educational training modules, showed that the correct selection of synonyms can have direct implications for patient safety. For instance, the distinction between *"contraindication"* and simpler expressions like *"should not be used"* must be maintained to prevent clinical misinterpretations that could jeopardize patient outcomes.

In summary, these findings confirm that synonymy in medical English is multifaceted. While synonym use enriches textual variation and aids in avoiding redundancy, it also requires careful calibration to ensure that the intended meaning is conveyed accurately and appropriately across different registers and contexts. The research highlights that a nuanced and context-sensitive approach to synonym selection is essential, not only for maintaining linguistic diversity but also for ensuring effective, safe, and clear communication in the medical field.

5. Commentary

The findings of this study underscore the intricate role that synonymy plays in medical English, particularly regarding translation and communication across diverse contexts. The research illustrates that while synonym use can enrich texts and prevent redundancy, its effective application requires careful consideration of context, register, and audience. For instance, our analysis of terms like *"arrhythmia"* versus *"irregular heartbeat"* and *"epistaxis"* versus *"nosebleed"* demonstrates that even slight shifts in terminology may significantly affect how information is perceived by both medical professionals and lay audiences.

This commentary reflects on several critical dimensions revealed by the study. First, the interplay between technical precision and accessibility remains a central challenge. Medical texts must maintain a high level of terminological accuracy to ensure patient safety and support accurate diagnosis. However, they must also be accessible to non-specialist audiences when necessary. Balancing these competing demands calls for a dynamic approach to synonym selection, one that leverages both formal lexicons and the insights gained from bilingual corpora and parallel texts (House, 1977; Nida, 1964).

Second, the interdisciplinary methodology employed in this research, which integrates cultural, social, economic, and neurological perspectives, highlights the complex factors that influence synonym usage in medicine. Such an approach not only validates the need for ethical and methodological rigor but also points toward the value of further research into how these dimensions interact. As Baker (1992) suggests, understanding the broader context in which language functions is essential for developing robust translation models that accommodate both technical specificity and colloquial clarity.

Third, the study's findings have practical implications for medical education and information systems design. The emphasis on synonym management in patient records, diagnostic reports, and educational materials suggests that future efforts should focus on developing standardized vocabularies and translation tools. These tools could benefit from comprehensive dictionaries and thesauri that not only list synonyms but also detail their

contextual usage, thereby aiding both translators and medical practitioners in selecting the most appropriate terminology for each situation.

In conclusion, the commentary reiterates that synonymy in medical English is not a mere academic curiosity but a practical necessity that affects the quality of healthcare communication. As medical terminology continues to evolve in tandem with advances in technology and globalized communication, the careful study of synonymy - and its translation - will remain a cornerstone of efforts to enhance clarity, safety, and efficiency in the medical field. Future research should further explore the integration of advanced corpus analysis with emerging translation technologies, ensuring that the multifaceted challenges of synonym management are met with innovative and context-sensitive solutions.

6. Conclusions

The investigation into the use of synonyms in medical English and their translation has yielded several key conclusions:

a. **Essential Role of Synonymy:** Synonymy is not merely a linguistic curiosity but a critical component of effective medical communication. It enables clarity, reduces ambiguity, and enriches the textual variation necessary for both academic discourse and practical patient communication.
b. **Contextual and Register Considerations:** The study confirms that the choice of synonyms is highly context-dependent. Technical terms such as *"arrhythmia"*, *"epistaxis"*, or *"myocardial infarction"* are preferred in formal clinical and academic settings, while their lay equivalents (*"irregular heartbeat"*, *"nosebleed"*, and *"heart attack"*, respectively) are more suitable for patient education and general communication. This careful calibration ensures that the intended meaning is maintained across different audiences and contexts.
c. **Impact on Translation and Patient Safety:** The findings underscore that even subtle differences in synonym selection can have significant implications for translation accuracy and patient safety. Inaccurate or imprecise synonym use can lead to misunderstandings that compromise clinical decision-making and patient care, as evidenced in cases involving terms like *"contraindication"* versus simpler expressions.
d. **Methodological Rigor:** The integration of qualitative and quantitative methodologies, including surveys, corpus-based analyses, and controlled case studies, provided robust evidence for the multifaceted nature of synonym usage. Ethical and interdisciplinary approaches ensured that the research findings are both reliable and generalizable, addressing diverse cultural, social, and neurological factors that influence medical terminology (House, 1977; Nida, 1964; Baker, 1992).
e. **Practical Implications and Future Directions:** The study's outcomes advocate for the development of standardized vocabularies and translation tools tailored to the medical field. Enhanced dictionaries and thesauri that document contextual usage could aid both translators and healthcare professionals in selecting the most appropriate terminology, ultimately supporting clearer and safer communication in medical practice.

In summary, while the use of synonyms enriches medical language and supports nuanced communication, it demands a meticulous, context-sensitive approach to ensure precision and prevent misinterpretation. The balance between technical specificity and accessible language is paramount, and future research should continue to refine translation practices through advanced corpus analysis and innovative linguistic tools.

BIBLIOGRAPHY

1. Baker, M. (1992). *In Other Words: A Coursebook on Translation*. Routledge, London.
2. Bhatia, V. K. (1993). *Analyzing Genre: Language Use in Professional Settings*. Longman, London.
3. Biber, D. (1988). *Variation across Speech and Writing*. Cambridge University Press, Cambridge.
4. Bodenreider, O. (2004). 'The Unified Medical Language System (UMLS): Integrating biomedical terminology', *Nucleic Acids Research*, 32(Database issue), pp. D267–D270.
5. Chaffin, R., & Herrmann, R. S. (1984). 'Dimensional similarity in synonymy: A conceptual framework', *Journal of Linguistics*, 20(3), pp. 345–360.
6. Cruse, D. A. (1986). *Lexical Semantics*. Cambridge University Press, Cambridge.
7. Fellbaum, C. (Ed.). (1998). *WordNet: An Electronic Lexical Database*. MIT Press, Cambridge, MA.
8. Halliday, M. A. K. (1978). *Language as Social Semiotic*. Edward Arnold, London.
9. Hersh, W. (2002). *Medical Informatics: Improving Health Care through Information*. Springer, New York.
10. House, J. (1977). *A Model for Translation Quality Assessment*. Gunter Narr Verlag, Tübingen.
11. Khoo, H. H., & Na, D. (2006). 'Synonymy in medical terminology: A comparative analysis', *International Journal of Medical Linguistics*, 5(2), pp. 115–130.
12. Kujawska-Lis, E. (2018). 'Synonyms in Medical Terminology: Confusion for Inexperienced Translators?', *PRACE Językoznawcze*, XX, pp. 83–99.
13. Lyons, J. (1977). *Semantics*. Cambridge University Press, Cambridge.
14. Lyons, J. (1995). *Linguistic Semantics: An Introduction*. Cambridge University Press, Cambridge.
15. Murphy, M., & Koskela, R. (2010). 'Lexical precision and synonymy in medical English: Implications for translation', *Journal of Translation Studies*, 23(1), pp. 47–63.
16. Nida, E. A. (1964). *Toward a Science of Translating*. E.J. Brill, Leiden.
17. Newmark, P. (1988). *A Textbook of Translation*. Prentice Hall, New York.
18. Polackova, G. (2001). 'Synonymy of medical terminology from the point of view of comparative linguistics', *Bratisl Lek Listy*, 102(3), pp. 174–177.
19. Pustejovsky, J. (1995). *The Generative Lexicon*. MIT Press, Cambridge, MA.
20. Shortliffe, E. H., & Cimino, J. J. (Eds.). (2003). *Biomedical Informatics: Computer Applications in Health Care and Biomedicine*. Springer, New York.
21. Sinclair, J. (1991). *Corpus, Concordance, Collocation*. Oxford University Press, Oxford.

TYPES OF MIGRATION

Zinica Maria Bejan
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureș

Abstract: Migration is an inevitable global phenomenon that reflects people's needs and aspirations for a better life. Proper migration management can turn this process into a factor of progress and development for all parties involved. Brain-drain migration is one of the existing migration types, and as a result, the concept of brain-waste is also divided. In addition, migration may be temporary or definitive, voluntary or involuntary. Despite not being legally regulated, migration caused by environmental conditions has become an increasingly prevalent topic in specialized works.
It is essential that states and communities work together to find solutions that respect the rights and dignity of migrants while contributing to the well-being of their host societies. Regardless of the type of migration, this phenomenon remains a global challenge with a profound impact on society and the economy. While the destination countries take advantage of the talent and knowledge of specialists, the origin countries lose essential resources. An integrated strategy, including internal policies and international cooperation, is necessary to balance the effects of this phenomenon.

Keywords: migrație, identitate, brain-drain, brain-waste, refugiați climatici

Migrația este un fenomen care presupune numeroase implicații sociale și economice, oferind oportunitatea de a descoperi și de a explora noi laturi ale individului implicat în acest amplu proces. Identitatea, apartenența, exilul, complexele și traumele care derivă din această experiență – toate aceste aspecte constituie puncte de plecare esențiale pentru a înțelege fenomenul în profunzime.

Fenomenul avut în vedere presupune „un proces prin care persoanele își schimbă locul de rezidență în mod definitiv sau temporar"[1], o schimbare motivată, de cele mai multe ori, de existența unor mari decalaje economice între anumite state. Țara de proveniență a migranților este *țara-sursă* sau *țara de origine*, iar țara în care aceștia migrează este *țara-gazdă* sau *țara de destinație.* Fenomenul cuprinde și o a treia categorie: *țara de tranzit*, atunci când migrantul doar traversează o țară pentru a ajunge la destinație. [2] Tranziția românească postcomunistă generează polemici de tipul continuitate – discontinuitate; identitate – ruptură. Migrația este un proces care întotdeauna își extinde influențele asupra colectivității, nu doar asupra unui singur individ. Fenomenul are numeroase efecte, unele pozitive, altele negative, unele măsurabile, altele mai puțin. Acestea variază, printre altele, și în funcție de tipul de migrație, de durată sau de cauzele care au generat, iar mai apoi au susținut migrația.

Din perspectivă socio-culturală și politică, fenomenul migrației este declanșat după 1989, de căderea regimului comunist. Migrația recentă a românilor a adus importante modificări pe toate planurile: economic, social, demografic, cultural. România a cunoscut o diminuare considerabilă a populației rezidente, astfel că în intervalul 1989-2012 populația rezidentă a țării noastre s-a redus cu peste 3,1 milioane de locuitori.[3] Anul 2007 este considerat anul de vârf în ceea ce privește plecările în străinătate[4], iar în anul 2012 s-a înregistrat un ușor echilibru între numărul de emigranți și cel de imigranți în România.

---

[1]George Erdeli (coord.), *Dicționar de geografie umană,* Editura Corint, București, 1999, p.194.
[2]Ionel Stoica, *Tentația migrației: necesitate și oportunitate într-o lume globalizată,* Editura Militară, București, 2011, p.50.
[3]Conform Institutului Național de Statistică, mai mult de 77% din sporul negativ al populației rezidente (stabile) din această perioadă a fost determinat de emigrație.
[4]Aspect justificat prin faptul că anul 2007 a fost marcat de aderarea României la Uniunea Europeană, de aici derivând o serie de libertăți de mișcare în cadrul statelor membre UE.

Situația actuală a României (după anul 2012) prezintă o dinamică cu o creștere lentă a fenomenului, dar constantă; un proces continuu, care consemnează în special tineri, majoritatea care pleacă din țară, și semnificativ mai puțini tineri străini care vin în România. Procesul de migrare s-a amplificat în cazul României în toate cele trei forme ale sale: emigrare, imigrare sau tranzit. Comunitatea românească reprezintă o minoritate importantă pentru anumite state, în special europene, mai ales atunci când vine vorba de asigurarea forței de muncă. Migrația masivă a forței de muncă spre Occident devine astfel nu doar un mijloc de supraviețuire, ci și un important factor în dezvoltarea socio-culturală a României.

Fenomenul în sine nu poate fi analizat în totalitate independent de procesul globalizării. Impactul pe care globalizarea îl are asupra fenomenului supus atenției noastre este, probabil, printre cei mai importanți factori care stau la baza extinderii migrației. În această ordine de idei, să pornim de la ceea ce se înțelege prin globalizare, având în vedere definiția enunțată de Joseph Stiglitz: „în esență, fenomenul globalizării constă în integrarea mai puternică a țărilor și a populațiilor acestora ca urmare a reducerii semnificative a costurilor de transport și comunicare și a eliminării barierelor artificiale din calea circulației bunurilor, serviciilor, capitalului, cunoștințelor și (într-o măsură mai mică) a oamenilor între state.”[5] Astfel, din viziunea propusă de autorul citat, înțelegem faptul că migrația este o consecință a amplului proces de globalizare, în special o consecință a libertăților obținute pe diferite planuri, libertăți de care țările beneficiază odată cu manifestarea procesului de globalizare.

În ceea ce privește tipologia fenomenului, ne vom opri asupra detalierii fiecărui tip de migrație, ajungând treptat și la migrația de tip *brain-drain.* Clasificarea migrației se face în funcție de câteva criterii precum aspectul teritorial, aspectul temporal, modul în care se ia decizia de a migra sau gradul de extensie a migrației. În *Geografia populației și a așezărilor umane,* Vasile Cucu punctează tipurile de migrație identificate în funcție de aspectul teritorial și cel temporal. Astfel, migrația poate fi internă – la nivelul unei țări, din mediul rural către mediul urban sau, mai rar, din mediul urban către mediul rural - sau internațională / externă – atunci când presupune traversarea unei granițe. Din punct de vedere al aspectului temporal, fenomenul migrației poate fi de două tipuri. Avem, așadar, migrație temporară, în cazul studenților sau al muncitorilor sezonieri și migrație permanentă.[6] Celelalte două criterii de clasificare a migrației, pe care le-am menționat anterior, stabilesc diferite alte tipuri de migrație. Astfel, având în vedere modul de luare a deciziei, migrația poate fi voluntară sau involuntară. În primul caz se pot regăsi, spre exemplu, cercetătorii, studenții sau cei care migrează voluntar pentru reunificarea familiei. În cel de-al doilea caz se încadrează categorii de persoane precum refugiații de război sau persoanele dislocate în urma unor catastrofe naturale.[7] În funcție de extensia fenomenului, delimităm între trei tipuri de migrație, astfel: migrație individuală, migrație de grup sau migrație în masă.

Un tip distinct de migrație este cel cunoscut sub numele de *brain-drain* sau exodul creierelor. Migrația de tip *brain-drain* presupune plecarea indivizilor educați, cu înaltă calificare, dintr-o țară mai puțin dezvoltată spre una care poate oferi oportunități economice și profesionale mai bune. Fenomenul este în plin proces de ascensiune, iar efectele acestuia sunt semnificative de ambele părți, atât în țara de origine, cât și în țara de destinație. Prin implicațiile pe care acest tip de migrație le presupune, fenomenul *brain-drain* „devine unul dintre mecanismele de perpetuare și accentuare ale inegalităților la nivel global.”[8]

Cauzele acestui fenomen sunt dintre cele mai diverse: economice, politice, sociale etc. De cele mai multe ori, lipsa locurilor de muncă pentru specialiști este cauza care stă la baza

[5]Joseph Stiglitz, *Globalizarea. Speranțe și deziluzii*, Editura Economică, București, 2005, p. 38.
[6]Vasile S. Cucu, *Geografia populației și așezărilor umane*, Ediția a II-a revizuită, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1981, p. 129.
[7]Alexandru Ungureanu, Ionel Muntele, *Geografia populației*, Editura Sedcom Libris, Iași, 2006, p. 257.
[8]Monica Șerban, *Migrație*, în Lazăr Vlăsceanu (coord.), *Sociologie*, Editura Polirom, Iași, 2011, p. 823.

deciziei de a pleca într-o altă țară, după ani întregi de formare în țara de origine. Oportunitățile limitate, politica instabilă, accesul precar la sănătate, educație și siguranță sunt elementele din țara de origine care încurajează extinderea fenomenului menționat.

O falsă teorie care se vehiculează în spațiu public este aceea conform căreia, dacă ar fi rămas în țara de origine, migranții ar fi putut fi la fel de productivi precum sunt în țara de destinație. Se omite, voit sau nu, faptul că în destul de multe situații, specialistul format în țară nu mai are apoi oportunitatea de a-și folosi resursele la adevăratul potențial, derivând din astfel de situații conceptul de *brain waste*[9], un concept relativ nou, asupra căruia vom reveni.
Pentru a contura o viziune mai clară asupra manifestării fenomenului, vom avea în vedere un studiu relevant din literatura de specialitate, citat de Paul Ștefănescu, prin care 75 de țări studiate sunt împărțite în patru categorii pe baza unui „indice complex al nivelurilor de punere în valoare a resurselor umane".[10] Țările furnizoare de astfel de capital uman înregistrează o dublă pierdere și, în consecință o scădere a șansei de a recupera din decalajul de dezvoltare, raportat la alte state.

Consecințele acestui fenomen se manifestă, după cum menționam, pe două planuri: pe de-o parte în țara de origine, iar pe de altă parte în țara de destinație. În primul caz, în ceea ce privește țara de origine, aceasta se va lupta cu o pierdere semnificativă a capitalului uman, în special în domenii precum medicină sau inginerie. Economia este un alt domeniu care are de suferit deoarece resursele financiare investite în formarea specialiștilor nu vor fi valorificate apoi pe teritoriul țării respective. Din punct de vedere demografic, fenomenul migrației brain-drain se înregistrează cu precădere în rândul tinerilor, ceea ce duce la o scădere semnificativă a numărului de persoane active pe piața muncii. Se înregistrează o accentuare a îmbătrânirii populației și o dificultate la nivel economic în a susține financiar populația care nu mai este activă. Acest tip de migrație are efecte negative și în ceea ce privește dezvoltarea diverselor industrii. Fără specialiști și forță de muncă din rândul tinerilor, cercetarea și inovația vor stagna.

Din punct de vedere economic, costurile pe care fenomenul le presupune în țara de origine se concretizează în câteva aspecte, enunțate și detaliate de Paul Ștefănescu. [11] Astfel, pe lângă evidentele costuri legate de învățământ, fenomenul are implicații și asupra rezervelor forței de muncă existente. Studiul citat delimitează între patru tipuri de state, în funcție de nivelul de dezvoltare, astfel: nivelul I care cuprinde țările subdezvoltate, nivelul al II-lea – țările parțial dezvoltate, nivelul al III-lea înglobează țările semi-avansate, iar ultimul nivel, al IV-lea cuprinde țările avansate. Concluziile consemnează faptul că țările care atrag specialiști provin din categoria a IV-a, pe când țările care fac parte din celelalte categorii au statut de furnizori de forță de muncă calificată. Fenomenul nu delimitează doar între nivelul al IV-lea și celelalte, specialiștii migrând, spre exemplu, și într-o țară de nivel III, dacă țara de origine este încadrată în nivelul I sau II.

Se observă din aspectele enunțate mai sus faptul că migrația de tip *brain-drain* produce doar efecte negative în țara de origine. Este un fenomen întâlnit cu precădere în rândul țărilor slab dezvoltate, care nu au o politică adecvată privind motivarea, susținerea, dezvoltarea și integrarea specialiștilor pe piața muncii.

Pe de altă parte, în ceea ce privește țara de destinație a specialiștilor care migrează, aici se produc în mare parte efecte benefice. În primul rând, țara de destinație cunoaște o creștere semnificativă de capital uman, beneficiind de aportul imigranților specializați. Aceștia pot fi integrați pe piața muncii, fără a mai presupune costuri pentru formare și specializare. Este un beneficiu semnificativ, țara gazdă se bucură de expertiza acestora, de perspectivele noi pe care aceștia le aduc, cu costuri minime.

---

[9] *Ibidem.*
[10] Harbison F., Myers A. C., *Education, manpower and economic growth; strategies of human resource development*, New York, 1964, *apud* Paul Ștefănescu, *Brain-drain. Exodul creierelor*, Editura Politică, București, 1982, p. 51.
[11] Paul Ștefănescu, *op. cit.,* p. 62.

Cu toate acestea, în cazul țării gazdă pot apărea și anumite aspecte mai puțin plăcute. Pot apărea unele probleme de integrare, tensiuni sociale, conflicte culturale sau, uneori, țara gazdă poate ajunge în situația în care economia să devină dependentă de imigranți. O astfel de situație este atunci când, spre exemplu, specialiștii imigranți sunt remunerați la un nivel superior față de ceea ce ar fi primit în țara de origine, dar totuși sub nivelul la care ar fi plătit un angajat local. Astfel, în situația în care migrația specialiștilor ar înceta sau s-ar diminua semnificativ, angajatorul ar fi nevoit să mărească cuantumul onorariului pentru a putea angaja autohtoni.

La nivel global, SUA reprezintă cea mai aleasă destinație pentru persoanele calificate. Pe lângă forța de muncă calificată pe care SUA o câștigă prin imigranți, o bună modalitate de recrutare o constituie și interesul acordat studiilor superioare, deseori specialiștii fiind atrași în primă fază de oportunitățile de studiu.

Dacă ne referim la statele europene, cele care atrag un număr semnificativ de imigranți calificați sunt Germania și Franța. Numărul de specialiști care au migrat spre aceste țări este modest în comparație cu SUA, însă la nivelul statelor europene s-au implementat diverse programe menite să atragă studenții și specialiștii, fapt pentru care numărul specialiștilor migranți este într-o creștere continuă; spre exemplu „ în anul 2000, Germania a lansat un fel de schemă de carte verde pentru recrutarea a 20.000 de specialiști în IT, iar până la finele anului următor a reușit să atragă aproximativ jumătate din acest număr, în special din Europa de Est."[12](trad. n.)

În cazul României, exodul creierelor s-a manifestat cel mai mult în domenii precum medicină, inginerie, IT. Un număr semnificativ de medici, ingineri și IT-iști au migrat din Romania spre Germania, Franța sau Marea Britanie. În plus, în ultimii ani, țara noastră a pierdut un număr important de elevi olimpici, studenți cu rezultate remarcabile. Eforturile României de a asigura o educație la nivel superior populației tinere sunt zădărnicite de emigrarea tinerilor imediat după absolvire sau chiar din timpul studiilor. Practic, „România cheltuiește sume considerabile din surse publice și private pentru școlarizarea de nivel superior, dar beneficiile acestor eforturi financiare se externalizează. În acest context, România ‹‹subvenționează›› calificarea superioară a forței de muncă europene."[13] Astfel, este iminentă pierderea resurselor de forță de muncă și, în plus, va fi afectată orice potențială creștere economică.

În ultimele decenii, în ceea ce privește țara noastră, migrația indivizilor calificați s-a menținut la cote ridicate, ajungând chiar un real motiv de îngrijorare. Conform statisticilor recente, în perioada 2002-2004 fenomenul a atins cote alarmante, devenind o reală preocupare pentru România, mai ales în contextul lipsei de specialiști din domenii cheie (medicină, IT). Concret, o situație a procentului de emigranți și a nivelului lor de pregătire, așa cum se prezenta în anul 2008, indică următoarele date: din numărul total de emigranți, 33,2 % sunt cu studii superioare, 42,5% au absolvit studii liceale sau postliceale, 19,0% au doar studii primare și gimnaziale, doar 0,6% dintre emigranți au urmat o formă de învățământ profesional, iar 5,1% se încadrează în alte situații.[14] Se observă din datele menționate faptul că cei mai mulți dintre cei care au ales să emigreze, au absolvit cel puțin studiile liceale. Astfel, România se clasifică printre țările care exportă capital uman, cu o pregătire profesională cel puțin de nivel III (tehnician – calificare obținută odată cu absolvirea unui liceu tehnologic).

Migrarea creierelor a cunoscut o dezvoltare atât de mare în ultimii ani, încât a apărut un fel de concurență între statele mai dezvoltate pentru a atrage fiecare cât mai multă forță de muncă calificată. Fenomenul reprezintă o problemă severă în special pentru țările mici și slab

[12]Philippe Legrain, *Immigrants: your country needs them*, Ed. Little, Brown, 2006, p. 181.
[13]*Analiza fundamentării şi evoluţiei situaţiei obiectivului privind creşterea procentului absolvenţilor de învăţământ superior, în conformitate cu prevederile Strategiei Europa 2020*, Curtea de Conturi a României, p. 84, online la adresa https://www.edu.ro/studii-si-analize.
[14]Institutul Național de Statistică, *Migrația externă permanentă - 2008*, accesat online http://statistici.insse.ro/tempoins/.

dezvoltate, cu un nivel de trai scăzut. Țările în care locuitorilor li se asigură venituri mici și medii sunt aceleași țări care înregistrează un număr mare de emigranți calificați.

Este important de menționat aici faptul că acest concept de exod al creierelor - *brain drain* - se aplică în sensul propriu al sintagmei în cazul în care migrația se face exclusiv dinspre țările slab dezvoltate înspre cele cu un grad mai ridicat de dezvoltare. Alteori, se observă tot mai des, o situație de migrație a specialiștilor între două țări dezvoltate. În acest caz, termenul de *exod* nu mai este potrivit pentru a defini mișcarea indivizilor, aceasta fiind mai degrabă o *circulație* a creierelor. Astfel, migrația unor studenți, specialiști, cercetători este doar una temporară, iar capitalul uman implicat este valorificat în ambele țări.

Fenomenul poate fi combătut prin aplicarea unor măsuri precum investiții în educație și cercetare, crearea unor locuri de muncă mai bine plătite, îmbunătățirea calității vieții sau încurajarea mobilității circulare prin parteneriate internaționale. Prin susținerea unei migrații temporare, în cazul specialiștilor, s-ar facilita un transfer de cunoștințe fără a se pierde capitalul uman în mod definitiv. Totuși, este destul de dificil ca un anumit stat să obțină rezultate semnificative în ceea ce privește diminuarea fenomenului dacă acționează independent de ceilalți factori. Atât timp cât între țările exportatoare de capital uman și cele importatoare nu există o colaborare în vederea atingerii unui scop comun –reducerea numărului de specialiști care emigrează– este foarte puțin probabilă diminuarea acestui fenomen. Mai degrabă ar avea rezultate favorabile implementarea unor programe care să încurajeze revenirea temporară a specialiștilor în țara de origine.

În ceea ce privește noțiunea de *brain waste* – concept apărut relativ recent – acesta se manifestă atunci când migranții calificați ajung să ocupe posturi care se află mult sub nivelul lor de pregătire profesională. Cauzele care pot duce la apariția unei situații de acest fel pot fi, spre exemplu, lipsa recunoașterii calificării obținute în țara de origine; barierele lingvistice care îngreunează semnificativ integrarea migrantului pe piața muncii; uneori pot apărea diverse stereotipuri legate de imigranți și discriminarea acestora sau, în unele situații, le poate fi îngrădit accesul la ocuparea anumitor posturi.

Aceeași sintagmă – *brain waste* – definește și indivizii care au o pregătire superioară într-un anumit domeniu, aleg să rămână în țara de origine, dar nu au oportunitatea de a-și valorifica potențialul. Înțelegem astfel că un anumit stat poate pierde beneficiile aduse de forța de muncă calificată pe două căi: *brain – drain*, când specialiștii își valorifică potențialul într-o altă țară și *brain – waste,* când specialiștii rămân în țară, chiar dacă statul nu le oferă posibilitatea de a-și folosi la nivelul cel mai înalt resursele intelectuale.

Un astfel de fenomen nu se poate manifesta fără a lăsa în urmă anumite consecințe. Asupra fiecărui element implicat în proces – individul, țara de origine și țara gazdă – se revarsă anumite efecte, precum: migrantul poate suferi o scădere a stimei de sine, frustrare, se pierde motivația profesională și apar dificultăți de ordin financiar. Țara de origine pierde investiția financiară făcută în educația specialiștilor care nu-si vor valorifica potențialul profesional. Pentru țara gazdă consecința este aceea că va pierde oportunitatea de a beneficia de pregătirea specialiștilor, va irosi pregătirea și experiența acestora, iar pe termen lung acest lucru poate dăuna economiei, limitând-o la valorificarea resurselor umane autohtone.

Pentru reducerea fenomenului de *brain-waste* se pot avea în vedere câteva măsuri care să asigure integrarea specialiștilor pe posturi care să corespundă nivelului lor de pregătire. Pe de-o parte, unele state își pot îmbunătăți procedurile referitoare la echivalarea diplomelor și a certificatelor de calificare profesională, facilitând astfel recunoașterea studiilor indiferent de țara în care individul a fost școlarizat. În plus, implementarea unor măsuri suplimentare de sprijin pentru imigranți, care să le faciliteze integrarea (cursuri de limbă, sprijin pentru integrarea culturală), ar avea cu siguranță efecte benefice. Se impune și adoptarea unor măsuri de reducere a discriminării, prin acțiuni de incluziune, de conștientizare. Nu în ultimul rând,

investițiile au un rol important deoarece ele pot asigura mai multe oportunități pentru specialiștii aflați în căutarea unui loc de muncă pe teritoriu străin.

O altă sintagmă apărută recent în studiile de specialitate identifică o categorie aparte – cea a *refugiaților climatici (*sau *refugiat de mediu)*. Această categorie reprezintă o provocare la nivel global, declanșată și susținută de schimbările tot mai alarmante ale climei. Concret, schimbările climatice care au constituit o preocupare constantă în ultimii ani, au efecte asupra vieții umane, declanșând o migrare forțată. Migrația vine ca o strategie umană de sustragere de la condițiile ostile de mediu. Prin refugiați climatici înțelegem deci o categorie de persoane care sunt nevoite să-și părăsească zona / țara de origine din cauza condițiilor climatice nefavorabile, spre exemplu: incendii, secetă, inundații, uragane, poluare excesivă, creșterea nivelului apelor, industrializare excesivă etc.

Mutarea indivizilor incluși în această categorie poate fi una temporară sau permanentă. În momentul de față, una dintre problemele majore ale refugiaților climatici este aceea că reprezintă o categorie recunoscută (parțial) relativ târziu, doar în anumite studii de specialitate, fără a beneficia de un statut reglementat legislativ, ceea ce îngreunează în mod semnificativ orice măsură care ar putea veni în sprijinul lor.

Printre zonele afectate semnificativ de schimbările climatice regăsim, spre exemplu, Asia de Sud sau Statele Unite, zone afectate de fenomene precum uragane, inundații. La nivelul Uniunii Europene, un individ care este forțat să-și părăsească locul de origine din motive climatice, nu este considerat a avea statut de refugiat și nici nu i se acordă dreptul la măsuri de protecție complementară.[15] Astfel, conceptul este unul încă destul de contestat.

Chiar dacă conceptul nu este recunoscut în mod oficial, consecințele acestuia sunt vizibile pe diferite planuri, având un impact semnificativ asupra capitalului uman, asupra economiei sau în ceea ce privește politica unui stat. Spre exemplu, refugiații ajung să fie nevoiți să se stabilească în anumite locuri care nu corespund întotdeauna nevoilor lor specifice. Pe lângă acest aspect, se produce o pierdere a identității culturale, deoarece se pierd legăturile cu regiunea, cultura, obiceiurile natale. Din punct de vedere economic, migranții pun o presiune semnificativă asupra țării gazdă, în timp ce numărul celor care contribuie la economia țării de origine scade semnificativ. Politic, migranții climatici se pot lovi de tensiuni, conflicte între comunități; în plus, absența unui statut recunoscut oficial îngreunează orice modalitate de a primi sprijin.

Se impun unele măsuri astfel încât să fie asigurată bunăstarea celor forțați să migreze din motive climatice. Esențial este să fie recunoscuți în mod oficial, printr-o extindere a definiției de *refugiat* în așa fel încât să cuprindă și categoria menționată. Apoi, o formă de sprijin (de prevenire, mai ales) o reprezintă și măsurile luate la nivel global pentru a diminua nivelul de poluare și în felul acesta a reduce schimbările climatice. Adaptarea acestor imigranți la societatea gazdă este o etapă care necesită sprijin, mai ales că, în anumite situații, țara de destinație le poate fi impusă imigranților, aceștia neavând întotdeauna posibilitatea de a alege. Cooperarea internațională este la fel de importantă deoarece fenomenul nu se manifestă izolat, iar măsurile de sprijin trebuie să fie stabilite printr-o colaborare într-o țara de origine și cea de destinație.

Refugiații climatici reprezintă o consecință directă a schimbărilor climatice, necesitând o atenție sporită din partea comunității internaționale. Abordările integrate, bazate pe cooperare și responsabilitate globală, pot contribui la protejarea drepturilor acestor persoane vulnerabile. Așadar, migrația este un fenomen global inevitabil, care reflectă nevoile și aspirațiile oamenilor pentru o viață mai bună. Gestionarea corectă a migrației poate transforma acest proces într-un factor de progres și dezvoltare pentru toate părțile implicate. Este esențial ca statele și

[15]*Directiva 2011/95/UE,* art. 2, litera f, accesat online https://eur-lex.europa.eu/legal content/RO/TXT/PDF/?uri=CELEX:32011L0095.

comunitățile să colaboreze pentru a găsi soluții care să respecte drepturile și demnitatea migranților, contribuind totodată la bunăstarea societăților gazdă.

Fenomenul *brain-drain* rămâne o provocare globală, cu impact profund asupra societății și economiei. În timp ce țările de destinație profită de talentul și cunoștințele specialiștilor, cele de origine pierd resurse esențiale. O strategie integrată, care să includă politici interne și cooperare internațională, este necesară pentru a echilibra efectele acestui fenomen.

BIBLIOGRAPHY

1. Erdeli, George (coord.), *Dicționar de geografie umană*, Editura Corint, București, 1999.
2. Cucu, S. Vasile, *Geografia populației și așezărilor umane*, Ediția a II-a revizuită, Editura Didactică și Pedagogică, București, 1981.
3. Legrain, Philippe *Immigrants: your country needs them*, Ed. Little, Brown, 2006.
4. Stiglitz, Josepg, *Globalizarea. Speranțe și deziluzii*, Editura Economică, București, 2005.
5. Stoica, Ionel, *Tentația migrației: necesitate și oportunitate într-o lume globalizată*, Editura Militară, București, 2011.
6. Ștefănescu, Paul, *Brain-drain. Exodul creierelor*, Editura Politică, București, 1982.
7. Ungureanu, Alexandru, Muntele, Ionel, *Geografia populației*, Editura Sedcom Libris, Iași, 2006.
8. Șerban, Monica, *Migrație*, în Lazăr Vlăsceanu (coord.), *Sociologie*, Editura Polirom, Iași, 2011.
9. *Analiza fundamentării şi evoluţiei situaţiei obiectivului privind creşterea procentului absolvenţilor de învăţământ superior, în conformitate cu prevederile Strategiei Europa 2020*, Curtea de Conturi a României, https://www.edu.ro/studii-si-analize.
10. *Directiva 2011/95/UE*, art. 2, litera f, accesat online https://eur-lex.europa.eu/legal-content/RO/TXT/PDF/?uri=CELEX:32011L0095.
11. Institutul Național de Statistică, *Migrația externă permanentă - 2008*, accesat online http://statistici.insse.ro/tempoins/.

TRANSLATION AND ADAPTATION IN THE FIELD OF DENTISTRY

Erika Olga Szanto
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureș

Abstract: The current situation of translations is at the confluence between the need to create an unequivocal message and the adaptation to external, extra-linguistic rigours. The field of dentistry is under the sign of the same limitations imposed by the specialized language, by balancing translation and adaptation. It is the assertion from which we start in our research. The overall objective of this study is to highlight concerns for dental terminology, both internationally and nationally. We will consider, in this sense, the relationship between the simplified side of communication in the field of research, given by the traditional terminology, from a French source, and - the current terminology, from an Anglo-Saxon and American source, which knows a special dynamic. It is an innovative vocabulary under continuous development, with the English language claiming dental names and making communication difficult. We will also consider the problem of the false friend (Mány Dániel), in the specialized translation, of the inadequate translation. We will investigate the case of wrong equivalences of the term dantură, borrowed from French (according to French denture) in the lexicon of dentistry in languages other than Romanian (the application is made in English and Hungarian). Taking the original terms from the English language, not adapted to the phonetic-phonological rules of the Romanian language, is another aspect that we have in mind in our research. The descriptive-linguistic, functional and comparative methods are just some of the research methods.

The first conclusion that emerges is that translations in the field of dentistry represent a continuous challenge in the current stage of the evolution of science.

Keywords: terminology, dentistry, translation, method.

1. Theoretical preamble

Dental terminology has experienced exponential development in the context of progress in the fields of general medicine, science and technology. It should be noted that not every word is considered a term. The term is defined in ISO 704/2000: "A term is a designation composed of one or more words and represents a general concept belonging to a specialized language." Another definition for the term can be found in Dicționarul Explicativ al Limbii Române (The Explanatory Dictionary of the Romanian Language): "Normative unit with limited meaning that designates a notion specific to a certain field of activity in Lat. term, ~inis, Fr. terme". (Vulpe, 2022, 1989)

Terminology received recognition as a discipline only in the 20th century after Eugen Wüster, considered the father of contemporary terminology, proposed the standardization of terminological principles at an international level, with the aim of identifying the concepts that underlie the nomenclature of the specialized language.

Regarding the definition of the discipline, different points of view of the specialists are admitted. Maria Theresa Cabré-Castellvi admits that terminology is an interdisciplinary field of investigation, dealing with the study of specialized vocabulary from a specific sphere: "We conclude that terminology is an interdisciplinary field of enquiry whose prime object of study are the specialized words occurring in natural language which belong to specific domains of usage." (Cabré-Castellvi, 1999, 32).

In Romanian linguistics, Angela Bidu-Vrănceanu considers terminology a scientific field that "presupposes an internal approach from the perspective of specialists from each individual science". (Bidu-Vrănceanu, 2000, 64)

The direction of research in contemporary terminology is represented by specialized translations. Referring to the work of translators, Marcel Thelen believed that this could be achieved "either monolingually (in order to analyse the meaning of a term in the source language and/or the meaning of an equivalent term in the target language) or bilingually or multilingually (in order to compare the results of the monolingual analyses to see if there is equivalence between them)." (Thelen, 2012, 132) The author makes pertinent connections between the theoretical and practical aspects of specialized terminology and translation, considering the relationship between Theory-oriented Terminology, the work of terminologists that aims at the formation of concepts, terms, relationships between them, but also standardization, and Translation-oriented Terminology, with a focus on efficient and fast translations. (Thelen 2012, 132)

The situation of translations in the current stage of evolution of the discipline is found at the confluence between the need to achieve a univocal message and the adaptation to external and extralinguistic rigors.

At the conference in Copenhagen, 1972, James H. Holmes reads the work 'The Name and Nature of Translation Studies' and formulates the basic principles of translation, insisting on the empirical side of the translation approach: "translation studies is, as no one I suppose would deny, an empirical discipline".

Following the direction of Vermeer's skopos research theory, Giuseppe Palumbo believes that translations have a precise target. There is no single translation as the best version of a source text. (Palumbo, 2009, 188)

Andrew Chesterman introduces the idea of memes in the tradition of Dawkins' research in "The Selfish Gene" (1976). The author mentions that Richard Dawkins coined the term meme by analogy with genes, in order to describe the evolution of cultural phenomena. Through imitation, ideas or phraseological units are transmitted that spread like genes, even fashion choices work the same way: "The fashion for jeans, we might say, has spread like genes". (Chesterman, 2016, 1). Translations are subject to constraints, and Chesterman identifies two norms by which this process is put into practice: expectancy norms and professional norms. (Chesterman, 2016, 62, 65) The first category is given by "the expectations of readers (of a given type) of a translation concerning what a translation (of this type) should be like" and the professional norms "are subordinate to the expectancy norms, because they are themselves determined by the expectancy norms". (Chesterman, 2016, 65)

The field of dentistry is subject to the same limitations imposed by specialized language by balancing translation and adaptation.

2. Current issues of translations in the field of dentistry

Internationally, several articles demonstrate concerns for dental terminology. In this context, we recall the study signed by Zlatina Zheleva and Svetla Petrova in Knowledge – International Journal in June 2019 with the title The terminology of paediatric dentistry- a contrastive English- Bulgarian study, which highlights the simplified side of medical communication due to borrowings from Latin and Greek languages, but does not solve the problem of new terminology that is under continuous development, with English presiding over names in this field.

Mány Dániel exposes the problem of the false friend, of inadequate translation, in the field of medical language, a phenomenon he defines as follows: "(...) the phenomenon where the usual analogical procedure fails when a speaker of two or more languages chooses a term, and the speaker either chooses a non-equivalent term by misapplying his own knowledge or creates a term that does not exist in the language aim". (Mány 2017) Among the examples selected by the author, I have considered the term dantură borrowed from the French denture. The correct equivalent of this term in English is teeth or dentition, but not denture, because in French

denture means dantură, dinți (teeth, dentition), but in English the term denture uses as equivalent the meaning of dinți falși (false teeth, denture). The English variant denture corresponds to the French term dentier. (Mány 2017)

Not all neological terms borrowed from the field of dentistry, from the French and English languages have adapted to the phonetical and phonological rules of the Romanian language. We stop at just a few examples: retainer inferior, positioner superior (Flaișer, 2001, p.86). There are few sources in which retainer has a terminological equivalent dispozitiv de retenție (Dorobăț, Stanciu, 2011). From the same source we selected other situations of unadapted terminology, among which stripping-ul (or șlefuirea smalțului aproximal – remodelarea coronară) (Dorobăț, Stanciu, 2011, 471). The quoted term is of English origin (En. stripping).

In the dental discourse, as can be seen, it is articulated with a definite enclitic article, according to the grammatical rules of the Romanian language. Dorin Borza does the same in the volume Ceramica în stomatologie (Borza, 2000, 56) where he refers both in the titles and subtitles terms borrowed from the English language, used in phrases specialized in terminology, enclitically articulated, such as ceramic of inlay-uri și onlay-uri (inlays and onlays) types. English source terms are also used in speech, articulated with definite or indefinite article, having different functions: a. "The inlay is a unitary prosthesis" (a. „Inlay-ul este o proteză unitară) b. "the size of the inlays"(" b. „dimensiunea inlay-urilor") (Borza, 2000, 56), "Air-flow is a modern professional teeth hygiene procedure". („Air-flow-ul este o procedură modernă de igienizare profesională a dinților".) (Lupan, 2017, 104)

Words Borrowed from English are used in both singular and plural forms. Grammatical markers are the definite articles that differentiate between singular and plural: the onlay (singular) and the onlays (plural) . The terms of English origin have adapted to the neutral gender of the Romanian language, having the singular masculine form and the plural feminine form, as for example: bracket-ul, bracket-urile. (Dorobăț, Stanciu, 2011, 262).

Specialist authors in the field of dentistry sometimes resort to the use of nomenclatures from the English and Romanian languages at the same time, using procedures adapted to the Romanian language in terms of articulation or the use of singular or plural forms: headgear, headgear-ul, ancoraj cervical (low pull headgear), (Dorobăț, Stanciu, 2011, p.321), but also Romanian-English structures, such as schema ocluzală „freedom in centric", amprenta monofazică (single mix-technique) (Ionescu, 2021, vol I, 178, 212)

3. Correspondence of translations of English-Romanian terms in the field of dentistry

In our approach, we took into account English terms/phrases in the field of dentistry and their translations into Romanian, following the quantitative ratio of linguistic units.Thus, it can be seen that the ratio of the number of terms used in translations is, in most cases, equal. To ensure monosemanticism, terminological phrases are more effective, obtained with the help of nouns and adjectives.

The examples we have considered can be found in the trilingual dictionary Magyar–Román–Angol fogorvosi szakszótár (Bocskai, Matekovits, Székely, Kovács-Kuruc, 2003):

A1.one term

addition – adiție
premedication – premedicație
membranous – membranos

A2.one term in English, two or three translations/synonyms in Romanian

pellicle – membrană, peliculă
flux- flux, scurgere
foramen – foramen, orificiu, gaură

A3.two or three terms in English, a translation in Romanian

patch, spot, stain – pată
living, alive – viu
fossa, pit, groove – fosă

B.two-member phrases

adverse effect – efect negativ
gingival pad – edem gingival
partial edentulousness – edentație parțială

C.multi-membered phrases

dentogingival collagen fiber – fibre dentogingivale de colagen
lower dental arch – arcadă dentară inferioară
functional chew-in record – înregistrare ocluzală funcțională

4. Conclusions

The examples from Romanian textbooks, dictionaries and those published in geographical areas close to our country demonstrate the need for in-depth studies in the field of dentistry, having a theoretical side, which aims to study the formation of specialized terms and a practical side, related to the most accurate translations of words, phrases that permeate international specialized communication.

BIBLIOGRAPHY

1. BIDU-VRĂNCEANU, Angela, 2000, *Lexic comun, lexic specializat*, EdituraUniversității din București, București.
2. BORZEA, Dorin, *Ceramica în stomatologie*, 2000, Editura Dacia, Cluj Napoca.
3. CABRÉ-CASTELLVI, Maria Teresa, 1999, *Terminology: Theory, methods and applications*, John Benjamin's Publishing Company, Amstedam/Philadelphia.
4. CABRÉ, Maria Teresa https://www.academia.edu/35054077/Terminology_work_Principles_and_methods. Accesat în 28.04.2024.
5. CHESTERMAN, Andrew, *Memes of translation*, 2016, John Benjamin's Publishing Company, Amstedam/Philadelphia.
6. DOROBĂȚ, Valentina, STANCIU Dragoș, *Ortodonție și ortopedie dento-facială*, 2011, Editura Medicală, București.
7. FLAIȘER, Mariana, *Introducere în terminologia medicală românească*, 2001, Editura Alfa, Iași.
8. IONESCU, Ecaterina, *Manual pentru rezidențiat -stomatologie*, volumul I, 2021, Editura Universitară „Carol Davila", București.
9. LUPAN, Ion, dr. hab. şt. med., prof. univ. (coord.), BUSUIOC, Aliona, CHIRIAC, Argentina, TREBEȘ, Tatiana, VÎNTU, Victoria, *Limba română. Limbaj stomatologic* (manual cu suport video), 2017, Universitatea de Stat de Medicină şi Farmacie „Nicolae Testemițanu" din Republica Moldova, Chişinău.
10. Mány Dániel, 2017, *Hamis barátok az orvosi szaknyelvben: francia, angol, magyar összehasonlító elemzés*, https://www.researchgate.net/publication/358278289_Hamis_baratok_az_orvosi_szaknyelvben_francia_angol_magyar_osszehasonlito_elemzes . Accessed on 28th April, 2024.
11. PALUMBO, Giuseppe, *Key terms in translation studies*, 2009, Continuum International Publishing Group, London/New York.
12. THELEN, Marcel, *The Structure of the Lexicon. Incorporating a Cognitive Approach in the TCM Lexicon, with Applications to Lexicography, Terminology and Translation*, 2012, Academia Press, Gent.
13. VULPE, Ana, (coord.), BAHNARU, Vasile, BOTNARU, Liliana, CĂRUNTU-CARAMAN, Livia [et al.], *Dicționar explicativ al limbii române actuale: cu sinonime, antonime, paronime exemple: Ediție în 4 volume*, 2022, Institutul de Filolgie Română „Bogdan Petriceicu-Hașdeu" al Universității de Stat din Moldova, Chișinău.
14. ZHELEVA, Zlatina, PETROVA, Svetla, *The terminology of paediatric dentistry- a contrastive English-Bulgarian study In Knowledge* – International Journal: Vol.31, No. 6, https://ikm.mk/ojs/index.php/KIJ.
15. https://www.academia.edu/35054077/Terminology_work_Principles_and_methods. Accessed on 28th Aprilie, 2024.
16. https://archive.org/details/Holmes1972TheNameAndNatureOfTranslationStudies/page/n5/mode/2up?view=theater. Accessed on 2nd May 2024.

VIOLATIONS OF SYMMETRY IN COORDINATED STRUCTURES IN ROMANIAN

Andreea Codrina Tănase
PhD Student, National University of Science and Technology "Politehnica" Bucharest

Abstract: This paper investigates the principle of symmetry in semantics and syntax within coordinated structures in Romanian. Although the conjoins in a coordinate complex are generally assumed to be symmetrical from both a semantic and a syntactic point of view (see Culicover and Jackendoff 1997, Mayr 2017) there are many instances of asymmetrical coordination. The aim of this paper is twofold. First, it defines the necessary conditions for symmetry, distinguishing between semantic symmetry, syntactic symmetry and substitutability. Second, the study examines instances where these symmetricity principles are not followed. In semantics, issues related to temporal and conditional clauses and pseudo-coordination are discussed and exemplified. In syntax, we discuss how agreement mismatches and selectional requirements and the coordination of different elements, can disrupt symmetry. This work attempts to clarify how symmetry operates in language and the exceptions that challenge these patterns, allowing for an overall understanding of the vastness of this phenomenon.

Keywords: coordination, symmetry, semantics, syntax, pseudo-coordination

Coordination defines a relation holding between two or more elements of equal syntactic status (Huddleston & Pullum, 198). According to Langacker (1987: 483), coordination is 'the conceptual juxtaposition of co-equal structures'. Thus, although it is generally assumed that the elements combined in a coordinate complex are symmetrical both semantically and syntactically, there are many instances of asymmetrical coordination, such as (1), which need to be addressed.

(1) Big Louie sees you with the loot and he puts a contract on you. (Culicover and Jackendoff :1997)

Although it is the phenomenon of parataxis that is perceived as always being symmetrical while subordination is generally seen as semantically asymmetrical, coordination seems to take the middle ground in its complex, versatile behaviour.

According to Mayr (2017), when dealing with a coordinated structure, substitutability, semantic and syntactic symmetry are all conditions that need to be checked. The substitutability condition regards whether one coordinated unit may substitute for the entire structure, while the syntactic symmetry implies that there is no relation of syntactic subordination between the coordinated units. The semantic symmetry addresses the issue of linear order as a meaning modifier.

1. Conditions for symmetry

Using examples from Romanian to accurately illustrate these conditions, the substitutability condition demonstrates that that a single coordinated unit can replace the whole structure. (see (2)).

(2) Ion și Maria așteaptă autobuzul.
John and Mary are waiting for the bus.

(3) Maria așteaptă autobuzul.
Mary is waiting for the bus.

Disobeying this condition may lead to ungrammatical structures, such as the one in (4):

(4) a.*O conferință și despre sintaxă a fost amânată.
One conference and about syntax AUX3SG postpone PRT. PAS.
*One conference and about syntax has been postponed.

(5) b. O [conferință] /[* despre sintaxă] fost amânată.
One conference / *About syntax has been postponed.

The next condition, the syntactic symmetry implies that there is no relation of syntactic subordination between the coordinated units. This explains why negative polarity items are not licensed in both coordinated structures despite the non-assertiveness of one unit. The lack of a c-commanding relation can be properly viewed in negative non-concord languages such as English and German, as in the examples below.

(6) *John hasn't sold any books but Mary has bought any.
(7) * John hat keine Bücher verkauft, aber Mary hat keine gekauft.
Ion AUX-Perf nicio carte cumpărat, dar Maria AUX-Perf nicio cumpărat.]

In Romanian, this type of syntactic symmetry can be viewed in the case of minimizers: *nicio urmă de, nicio suflare de, niciun pas de, nicio țipenie de (no trace of, no breath of, no step of, no human being)* which deny the presence of the entity in the NP head.

(8) *Ion n-a văzut pe nimeni și Ana a văzut țipenie de om.
Ion NEG AUX3SG see PRT nobody and Ann AUX3SG see human being.
Ion saw nobody and Ana did not see a soul.

While the syntactic symmetry conditions disregard any syntactically subordinate units in coordination, the semantic symmetry addresses the issue of *linear order as a meaning modifier*.

Thus, the semantic interpretation of a coordinated structure should not be affected by swapping units.

(9) [Masa este gata] și [focul arde în șemineu].
The meal is ready and the fire is burning in the fireplace.

(10) [Focul arde în șemineu] și [masa este gata].
The fire is burning in the fireplace and the meal is ready.

2. Semantic Symmetry

In order to support the claim that, in some cases, the linear order of the conjoins has an impact on the interpretation of the whole constituent, instances of **clausal relations** and **pseudo-coordination** (Schmerling 1975), should be discussed.

a. Clausal Relations

The truth-condition of a sentence may vary depending on the linear order of the coordinated units if one considers both the temporal sequence and conditional sequence of the events, indicating a subordinate-like relation between the two conjoins. (see Zhang 2010)

(11) Mi-a aruncat cheile și le-am prins în ultima clipă.
She threw the keys and I caught them last minute.
(?) Ea le-a prins și el a aruncat cheile.
He threw the keys and she caught them.

(12) Eleva termină de citit și se duce acasă.
The student finishes her reading and goes home.

One way of approaching this type of asymmetry is understanding its double interpretation.

In (12), the sentence may retain its symmetricity if one attempts to infer that, no matter the sequential order, both events are true in the real world. Conversely, the temporal asymmetry may offer the interpretation that one event is possible only after the completion of another event.

a) Este adevărat atât că eleva termină de citit și că se duce acasă.
It is both true that the student finishes reading and that she goes home.
b) Doar după ce eleva va termina de citit se va duce acasă.
Only after the student finishes reading she will go home.

Grice (1957) further mentions that temporal asymmetries can be accounted for by inserting a time adverbial after the conjunction.

(13) Eleva termină de citit și apoi se duce acasă.

Thus, any asymmetrical coordinated structure can be understood by properly establishing a temporal value between the events. Ruhl (1972), further mentions that symmetricity can be attained only if there is no temporal or conditional relation between the events.

However, as Schmerling (1975) suggests, there are coordinated events which, despite their asymmetric value, do not seem to undergo any temporal relation. Examples of such asymmetric constructions can be seen in (14)-(17).

(14) I-am spus că vom ajunge la timp și bine am zis.
I told them we would get there on time and so it was!

(15) Nu ți-am mai răspuns la telefon și bine ți-am făcut!
I didn‘t take your call and it suits you well!

(16) Era prea aglomerat și n-am avut unde să mă așez.
It was too crowded and I didn’t have anywhere to sit.

(17) Umblă fleaura toată ziua și tot are timp de școală.
He wonders around all day and still has time for school.

Exchanging the order of the two events leads to either ungrammatical or slightly odd constructions.

Thus, the second conjoin is tied to the first, as it can manifest in several ways: it may appear as a comment clause, adding the speaker's perspective on the event in V1 (examples 14-15), signify a consequence of the event in V1 (example 16), or illustrate a concession (example 17).

The same discussion can be had regarding conditional clauses. The *if* clause is written as a conjunctive coordinated structure, giving rise again to two different interpretations, as is the case in example (18).

(18) Te prinde că faci poze și-ți confiscă aparatul.
He catches you taking pictures and he takes your camera away.

a) Este adevărat atât că te va prinde și că îți va confisca aparatul.
It is both true that he catches you taking pictures and that he takes your camera away.
b) Dacă te prinde că faci poze, îți confiscă aparatul.
In case he catches you, he will take your camera away.

Purpose clauses pose a similar problem, as the *because* conjunction can be swapped with an *and* coordinator.

c) Merg la țară și o văd pe mamaia.
I go to the countryside and I see my grandma.
d) Este adevărat atât că merg la țară și că o văd pe mamaia.
It is both true that I go to the countryside and that I see my grandma.
e) Merg la țară ca să o văd pe mamaia.
I go to the countryside in order to see my grandma.

The issue regarding the double reading stems from whether the events are in fact either in a relation of coordination or subordination. Napierała (2017) explains that despite being a coordinating conjunction, *and* plays semantically a subordinating role.

b. Pseudo-Coordination

Pseudo-Coordination, according to Ross (2012), is a phenomenon involving what looks like a conjunction but which violates the semantic and morpho-syntactic requirements of standard coordination.

(19) Băieții s-au dus și-au luat mobila. - PSEUDO COORDINATION
Ce s-au dus și au luat băieții?
What did the boys go and get?

(20) Băieții s-au dus în depozit și au luat mobila. - GARDEN VARIETY COORDINATION
*Ce s-au dus în depozit băieții și au luat?
*What did the boys go in the deposit and get?

Within PCo, the first verb tends to lose its initial meaning through semantic bleaching in order to allow the second constituent to be introduced, thus becoming a preparatory phase of the main event.

(21) Ion s-a dus și a invitat-o pe Maria la dans.
Ion went and invited Mary to dance.

The first verb not only entails goal-directed movement but also suggests self-determination, volition, and an element of surprise, thereby creating a buildup for the main event.

(22) Ion a stat și a pierdut vremea aiurea.
John sat and wasted his time.

Similarly, the first verb add additional meaning, as the term is pejorative, expressing contempt and indicating a lack of initiative, energy, and motivation.

(23) Ion a pus mâna și a terminat de scris disertația.
John went ahead and finished writing his disertation.

Here V1 expresses self-determination and volition or initiative on the part of the speaker and introduces an element of surprise.

The two constituents are highly asymmetrical, as the event in V1 merely functions as a means of introducing the second conjoin and assigning various pragmatic effects to it.

(24) Maria s-a dus și a gătit o prăjitură.
Mary went and baked a cake.

(25) *Maria a gătit o prăjitură și s-a dus.
*Mary baked a cake and went.

These differences in conjuncts highlight the potential asymmetry that may arise between the verbs used in a coordinated structure. Additionally, coordination can encounter not only semantic but also syntactic asymmetries.

3. Syntactic Asymmetry

As mentioned before, there is no c-commanding relation between the conjoins of a coordinated structure, fact which can be proven by the insertion of a negative polarity item.

However, the asymmetry of the conjoins is believed to be as a result of a hierarchical difference between the two. The first coordinated element, being closer to the VP, dominates the whole structure in regard to agreement. (see 26-27).

(26) În cutie au fost găsite [PL. FEM.] flori [PL. FEM.] și cercei [PL. MASC.].
In the box, there have been found flowers and earrings.

(27) În cutie au fost găsiți [PL. MASC.] cercei [PL. MASC] și flori. [PL. FEM.]
In the box, there have been found flowers and earrings.

In a strong inflected language such as Romanian, only the nominal features of the first conjoin seem to dictate gender assignment in the passive construction. This variation in conjunct agreement makes coordination seem even more asymmetric in terms of syntatic representation.

Moreover, according to Sag et al. 1985, only the first conjoin needs to satisfy the selectional requirements of the selecting head. If we were to keep only the second conjunct, sentence (28) would become odd.

(28) Poți să te bazezi [pe mine] și [că voi ajunge la timp].
You can count on me and that I will arrive on time.
Poți să te bazezi pe mine.
You can count on me.
(?) Poți să te bazezi că voi ajunge la timp.
*You can count on that I will arrive on time.

In a similar fashion, in garden-variety coordination, extraction from one constituent is prohibited, due to Ross (1967)'s Coordinate Structure Constraint. Conversely, asymmetric coordination permits violations of the CSC, allowing successive-cyclic movement out of conjoins. (see (30)).

(29) Maria a gătit o prajitură și a plecat.
*Ce$_i$ a gătit Maria [t_i o prăjitură] și a plecat?
Mary baked a cake and left.
*What did Mary bake and leave?

(30) Maria s-a dus și a gătit o prajitură.
Ce$_i$ s-a dus și a gătit Maria [t_i o prăjitură] ?
Mary went and bake a cake.
What did Mary go and bake?

Another example of asymmetric coordination is that possessee pronominalization disallows the reordering of the conjoins. (see Zhang 2010).

(31) Soția lui Ion și a ta au devenit prietene.
John’s wife and yours have become friends.
*A ta și soția lui Ion au devenit prietene.
*Yours and John’s wife have become friends.

The pronominalization of *yours* by the *wife* NP is possible only if an anaphoric relation is established, where the NP is the antecedent.

Lastly, asymmetry occurs in the case of the coordination of unlikes, where two constituents of different categories are seemingly conjoined together. In the following examples, NPs, APs or PPs may be grammatically conjoined together, despite their unlikeliness. (see Ross,1967, Yatabe 2004)

(32) Ea a vorbit [repede] si [in engleză].
She spoke quickly and in English.
(33) Mary e [relaxată] și [în al nouălea cer] astăzi.
Mary is [relaxed] and [in high spirits] today.

This phenomenon can surface grammatically only if the VP is syntactically construable with each conjunct (Wasow’s generalization 1972) and if it refers to the same layer of meaning.

(34) *John called Mary a cab and a fool.

(35) *L-a făcut director și cu ou și oțet.
Him.CL.Acc.- have made headmaster and [idiom] – PP (scolded him)
*He made him headmaster and [with egg and vinegar].

(36) *Copilul l-a făcut pe soldățel îngâmfat și din plumb.
The child him.CL.Acc have made the soldier arrogant and out of lead.
*The child made the soldier arrogant and out of lead.

Because the verb has two meaning layers, one associated to each conjoin, coordination is prohibited in these examples.

4. Conclusions

The observed irregularities in coordinated structures via examples taken from Romanian demonstrate a profound level of semantic and morpho-syntactic asymmetry, showcasing the complexity of this phenomenon.

We have seen that semantic asymmetries manifest through varied clausal relations such as temporal, conditional, and concessive relations. These elements have introduced differing readings and degrees of semantic weight within structured discourse.

Morpho-syntactically, asymmetries arised from dominating agreement patterns, the specific selectional requirements imposed by selecting heads, and violations of traditional syntactic rules such as the Coordinate Structure Constraint (CSC). Further complexities were noted in processes such as pronominalization of possessives and the nuanced coordination of unlikes.

This multifaceted asymmetry not only enriches our understanding of syntactic and semantic integration but also highlights the vast scope of coordination phenomena within linguistic frameworks.

BIBLIOGRAPHY

1. Bruening, Benjamin. Linear Order in Syntax: Selection in Coordination. University of Delaware. 1-33.
2. Culicover, Peter W., and Ray Jackendoff. (1997). Semantic Subordination despite Syntactic Coordination. *Linguistic Inquiry* 21. 433–476.
3. Mayr, Clemens. (2017). Asymmetric Coordination. *The Wiley Blackwell Companion to Syntax,* Second Edition. John Wiley & Sons, Inc. 1-32.
4. Napierała, S., J. (2017). Symmetry Breaking and Symmetry Restoration, Berlin, Deutschland: Peter Lang Verlag.
5. Ross, J. R. (1967). Constraints on Variables in Syntax. [Doctoral dissertation, Massachusetts Institute of Technology].
6. Sag, Ivan. (1985). Coordination and how to distinguish categories. *Natural Language and Linguistic Theory* 3: 117-171.
7. Schmerling, Susan. (1975). Asymmetric Conjunction and Rules of Conversation. *Syntax and Semantics*, vol. 3. 211–231.
8. Tănase-Dogaru Mihaela. (2021) On Asymmetric Coordination in Romanian. *Limba Română–modernitate și continuitate în cercetarea lingvistică*. 105-115.
9. Wasow, T. (1972). Anaphoric Relations in English. [Doctoral dissertation, MIT].
10. Zhang, Nina. (2010). Coordination in Syntax. National Chung Cheng University. 13-60.

DESIDERATA FOR THE PROFESSIONAL DEVELOPMENT OF TEACHING STAFF

Silvia Golubițchi
Prof. PhD, "Ion Creangă", Pedagogical State University, Chișinău, Republic of Moldova

Abstract: This presents a series of aspects that reflect professional development, which constitutes a continuous training process in a given field, based on the assimilation of a system of theoretical and practical knowledge. These orientations are, respectively, professional development through the learning process and professional development through research or reflection. The aspects of professional development of the teaching staff are presented: and the new trends in teacher training are described, highlighting the constructivist teacher, who also needs knowledge from different fields, but also cognitive capacities, applicative skills, along with specific attitudes and aptitudes. Professional development for teachers is more than training or courses, because it is precisely it that is an agent of change in classroom practice. For the development of a high-quality teacher and teaching force, it is important to have a high-quality professional development program for teachers.

Keywords: professional development, teachers, forms of professional development.

Pregătirea pentru schimbare, mobilitate, capacitatea pentru activități de muncă nestandardizate, responsabilitate și independență în luarea deciziilor, toate aceste caracteristici ale activității unui cadru didactic de succes se aplică pe deplin învățătorului. Oricum, suntem de părere că sistemul de învățământ modern are nevoie de specialiști cu pregătire și calificare înaltă, capabili de creștere și mobilitate profesională în contextul informatizării societății și al dezvoltării noilor tehnologii. Mediul educațional al școlii contribuie la dezvoltarea unui învățător modern ca persoană creativă, cu un nivel înalt de competență. Acest nivel ar trebui să crească constant, iar autoeducația profesorului, stabilirea scopurilor și reflectarea propriei activități pedagogice joacă aici un rol semnificativ.

Un învățător modern trebuie să combine competențele didactice tradiționale cu cele tehnologice și metodologice inovative. Astfel, este esențial să investească continuu în autoeducație, să stabilească obiective clare și să reflecteze asupra propriei practici pentru a-și îmbunătăți eficiența în sala de clasă. Într-o societate informatizată, cu resurse educaționale variate, învățătorii nu doar că trebuie să fie competenți în utilizarea tehnologiilor, dar și să știe cum să le integreze eficient în procesul educațional, creând un mediu de învățare dinamic și accesibil tuturor elevilor. În acest context, dezvoltarea continuă a învățătorului nu este doar un avantaj, ci o necesitate pentru a sprijini progresul și succesul elevilor.

C. Day definește dezvoltarea profesională ca fiind „un proces prin care învățătorul și colegii săi își revizuiesc și își reînnoiesc împreună misiunea de agenți ai schimbării, dobândesc și dezvoltă cunoștințele, abilitățile și cunoștințele esențiale pentru o bună practică profesională" [3].

Se desprinde o idee comună: dezvoltarea profesională este un proces de schimbare, de transformare, prin care învățătorii reușesc treptat să-și îmbunătățească practica, să-și stăpânească munca și să se simtă confortabil în activitatea lor. În acest sens, complementaritatea abordărilor și luarea în considerare a diferitelor resurse care modelează dezvoltarea profesională sunt esențiale. Mai mult, nu trebuie să pierdem din vedere faptul că dezvoltarea profesională implică învățătorul ca persoană, raționalitatea și subiectivitatea lui. În

consecință, se evidențiază luarea în considerare a reprezentărilor, precum și a problemelor și nevoilor exprimate de acestea sau definite în raport cu acestea.

Vorbind despre profesorul secolului 21, J. Hafsah, de exemplu, pornește de la ideea că elevii „puternici" sunt rezultatul unor profesori „puternici". Performanța elevilor este influențată de mulți factori, însă cea mai mare influență o are profesorul inspirat și informat [5, p. 50].

Performanța elevilor trebuie să fie scopul final al oricărei activități de dezvoltare profesională a învățătorilor. În acest context, H. Mitchell, specialist în dezvoltarea profesională, scrie: „Cea mai eficientă dezvoltare profesională implică formarea de echipe de învățători care *să se concentreze pe nevoile elevilor* lor. Ei învață și rezolvă probleme împreună pentru a se asigura că toți elevii obțin succes" [10].

Este esențial ca dezvoltarea profesională continuă a învățătorilor să le ofere oportunitatea de a rămâne la curent cu ultimele cercetări privind procesul de învățare ale elevilor, noile instrumente educaționale, resursele inovative și tehnologiile emergente. Un mod eficient de a sprijini învățarea continuă a cadrelor didactice și de a îmbunătăți practica acestora în școli este construirea unor sisteme de formare profesională care să le ofere sprijin constant. În acest context, profesorii trebuie să fie pregătiți pentru a face față provocărilor educaționale ale secolului 21, adaptându-se la nevoile și diversitatea elevilor lor și pregătindu-i pentru viitorul incert al societății și al pieței muncii, evidențiindu-se *profesorul constructivist,* care are nevoie şi de cunoştinţe din diferite domenii, dar şi de capacităţi cognitive, abilităţi aplicative, de rând cu atitudini și aptitudini specifice.

Nu există niciun substitut pentru experiența practică atunci când vine vorba de predarea eficientă la clasă. Învățătorii își construiesc întreaga carieră dezvoltând noi competențe, ca răspuns la provocările pe care le întâmpină. Dezvoltarea profesională poate ajuta învățătorii noi și pe cei experimentați să își perfecționeze abilitățile de care au nevoie pentru a se simți siguri în clasă și îi ajută pe profesori să modeleze învățarea pe parcursul carierei [10].

Munca unui profesor este complexă și solicitantă, având în vedere nu doar necesitatea de a transmite cunoștințe, ci și de a cultiva abilități esențiale pentru succesul viitor al elevilor. Prin urmare, pentru a dezvolta profesori de înaltă calitate, este important să existe programe de formare profesională care să fie și de o calitate ridicată. Astfel, învățătorii trebuie să aibă capacitatea de a oferi un învățământ personalizat, ținând cont de diferențele individuale ale elevilor – fie că este vorba de personalitate, scopuri educaționale sau nevoi specifice. În acest sens, îmbunătățirea motivației intrinseci a elevilor devine o prioritate, iar învățătorii trebuie să le ofere oportunități de a alege propriile surse de motivație, ceea ce va stimula dorința lor de a învăța și de a depune eforturi pentru a deveni autonomi în procesul de învățare. Permițându-le să se implice activ în propria educație, învățătorii contribuie la formarea unor elevi mai încrezători și mai capabili să facă față provocărilor viitoare.

Profesorul este *coloana vertebrală a societății*. El împărtășește responsabilitatea de a reconstrui o societate, acționând ca un reformator social, susține cercetătoarea J. Hafsah [5, p. 53].

O anumită imagine privind cadrul didactic o formulează A. Paniș, care subliniază că un cadru didactic acţionează ca o *persoană model*, de aceea este important să-şi gestioneze toate elementele comportamentale atât pe cele directe, cât şi pe cele indirecte, pentru a oferi o bună platformă de dezvoltare elevilor săi [6, p. 137].

Principiile fundamentale în procesul de dezvoltare profesională a cadrelor didactice reprezintă piloni esențiali pentru garantarea unei educații de calitate și pentru adaptarea continuă la cerințele și provocările în schimbare ale sistemului educațional. Aceste principii includ reflecția, coerența și continuitatea, individualizarea învățării, libertatea de alegere, stimularea creativității și succesului, precum și încrederea și sprijinul constant. Raționamentele logice care stau la baza acestor principii subliniază importanța implementării lor în cadrul

formării și dezvoltării cadrelor didactice. Astfel, aplicarea acestor principii este esențială pentru construirea unui sistem educațional eficient, flexibil și orientat spre succesul tuturor celor implicați în procesul educativ.

Pe cale de consecință, trebuie să remarcăm că anume în dezvoltarea profesională, care reprezintă un proces durabil, învățătorul stăruie în învățarea lucrurilor noi în domeniul său, în îmbunătățirea competențelor pe care le utilizează în mod frecvent în activitate. Aici se înscriu următoarele aspecte, identificate de A. Zayed [9]:

- *Importanța actualizării cunoștințelor*: Într-o lume în continuă schimbare, actualizarea cunoștințelor este esențială pentru cadrele didactice, având în vedere ritmul rapid în care evoluează informațiile. Educația nu poate rămâne statică într-un context global în care cercetările științifice, metodele pedagogice și tehnologiile educaționale se dezvoltă constant. Este necesar ca profesorii să fie la curent cu aceste evoluții pentru a putea oferi elevilor informații relevante, actuale și precise.

Prin actualizarea continuă a cunoștințelor, învățătorii pot implementa cele mai noi descoperiri în domeniile lor de specialitate, îmbunătățind astfel calitatea predării și facilitând înțelegerea mai profundă a subiectelor de către elevi. În plus, utilizarea celor mai recente tehnologii educaționale poate transforma modul în care se desfășoară procesul de învățare, creând un mediu mai interactiv, accesibil și adaptat nevoilor actuale ale elevilor.

În acest fel, cadrele didactice contribuie la crearea unui mediu educațional bazat pe cele mai bune practici, stimulând nu doar dezvoltarea intelectuală a elevilor, ci și dezvoltarea lor personală și profesională. În plus, un profesor care își actualizează constant cunoștințele transmite un mesaj puternic despre importanța învățării continue și despre adaptabilitatea necesară pentru a face față provocărilor viitorului.

- *Eficiența în activități*: Dezvoltarea profesională joacă un rol esențial în creșterea eficienței activităților educaționale, oferindu-le cadrelor didactice instrumentele necesare pentru a-și gestiona mai eficient timpul și resursele. Prin participarea la formări continue, profesorii învață strategii și tehnici didactice care le permit să își organizeze lecțiile într-un mod mai structurat și mai eficient. Aceste instrumente de organizare ajută nu doar la îmbunătățirea calității lecțiilor, dar și la reducerea timpului necesar pentru pregătirea și evaluarea materialelor didactice.

Prin adoptarea unor metode eficiente de predare și evaluare, învățătorii pot economisi timp și energie, concentrându-se astfel mai mult pe ceea ce este cu adevărat important: interacțiunea directă cu elevii. Acest lucru duce la o relație mai strânsă și mai productivă între profesor și elev, creând un mediu de învățare mai dinamic și mai motivant. În plus, reducerea timpului dedicat sarcinilor administrative și logistice permite învățătorilor să își îmbunătățească constant metodele pedagogice și să răspundă mai rapid nevoilor individuale ale elevilor.

Astfel, dezvoltarea profesională nu doar că îmbunătățește competențele didactice ale cadrelor didactice, dar le permite acestora să fie mai eficienți în gestionarea resurselor și timpului, contribuind la un proces educațional mai fluid, centrat pe elevi.

- *Networking și colaborare*: Participarea la cursuri și seminare de dezvoltare profesională oferă profesorilor nu doar oportunitatea de a învăța noi tehnici și abordări, dar și de a interacționa cu alți profesori și specialiști din domeniu. Aceste evenimente sunt ideale pentru a construi rețele profesionale și pentru a face schimb de experiențe, idei și bune practici. Colaborarea între cadre didactice din diferite școli sau domenii educaționale poate duce la dezvoltarea unor parteneriate valoroase, ce pot include proiecte comune, cercetări sau inițiative educaționale inovative.

Schimbul de idei și perspective ajută nu doar la îmbogățirea propriei activități profesionale, dar și la crearea unui sentiment de apartenență într-o comunitate educațională mai largă. Astfel, profesorii nu mai sunt izolați în munca lor, ci devin parte a unei rețele de susținere,

unde pot învăța unii de la alții, pot rezolva împreună problemele educaționale și pot sprijini inovațiile pedagogice.

Această colaborare nu doar că sprijină dezvoltarea personală a cadrelor didactice, dar contribuie și la crearea unui mediu educațional mai coeziv, unde resursele și ideile sunt împărtășite și utilizate pentru a îmbunătăți învățarea și a sprijini succesul elevilor.

- *Autonomie și autoritate:* Cunoașterea aprofundată a subiectului și a metodologiilor de predare joacă un rol esențial în dezvoltarea încrederii profesorilor. Atunci când cadrele didactice își stăpânesc domeniul și sunt familiarizate cu cele mai eficiente tehnici de predare, acestea devin mai sigure pe sine și pe abilitățile lor. Această încredere se reflectă nu doar în modul în care interacționează cu elevii, ci și în capacitatea de a gestiona eficient sala de clasă.

Un profesor bine pregătit este mai capabil să comunice clar și eficient cu elevii, să explice concepte complexe într-un mod accesibil și să creeze un mediu de învățare pozitiv și productiv. De asemenea, competența și pregătirea le permit să abordeze situațiile provocatoare, cum ar fi conflictele între elevi, dificultățile de înțelegere ale unui subiect sau gestionarea comportamentelor problematice, fără a fi copleșiți de anxietate. În loc să reacționeze cu stres sau nesiguranță, aceștia pot adopta soluții calme și raționale, bazate pe experiența și cunoștințele lor.

Această încredere se transmite și elevilor, care vor simți mai multă siguranță și motivație într-un mediu educațional condus de un profesor competent și pregătit. Astfel, dezvoltarea continuă a cunoștințelor și abilităților pedagogice nu doar că îmbunătățește performanța didactică, dar și crește semnificativ eficiența în procesul de învățare.

- *Dezvoltare personală și profesională*: Dezvoltarea personală și profesională este esențială pentru profesorii care doresc să își îmbunătățească nu doar carierele, ci și satisfacția generală în muncă. Educația continuă le permite acestora să exploreze noi domenii de interes, să învețe concepte și tehnici inovative și să își extindă constant competențele.

Mai mult decât atât, implicarea în procesul de învățare continuă contribuie la dezvoltarea unei cariere împlinite și semnificative. Profesorii care se dedică autoeducației și se angajează în formări profesionale simt adesea o satisfacție personală profundă, având sentimentul că sunt într-o continuă evoluție. Acest proces de dezvoltare continuă le oferă nu doar o mai mare încredere în propriile abilități, dar și un sentiment de realizare, știind că își îmbunătățesc constant competențele pentru a oferi elevilor cea mai bună educație posibilă.

În acest fel, educația continuă nu doar că îmbogățește carierele profesorilor, dar le îmbunătățește și experiența personală de muncă, contribuind la un echilibru mai bun între carieră și satisfacția personală. Profesorii care se dezvoltă continuu sunt mai motivați, mai inspirați și mai capabili să creeze un mediu educațional pozitiv și stimulativ pentru elevi.

- *Contribuție la calitatea educației*: Cadrele didactice bine pregătite au un impact semnificativ asupra performanței elevilor, iar acest lucru se reflectă direct în rezultatele lor academice. Profesorii competenți, care sunt la curent cu cele mai bune practici pedagogice și cu ultimele descoperiri din domeniu, sunt capabili să creeze un mediu de învățare stimulativ, motivant și adaptat nevoilor elevilor. Ei reușesc să explice concepte complexe într-un mod accesibil și să îndrume elevii să depășească provocările educaționale.

O educație de calitate, susținută de cadre didactice bine pregătite, conduce inevitabil la rezultate mai bune ale elevilor. Performanțele școlare îmbunătățite ale acestora nu doar că reflectă eficiența procesului educativ, dar contribuie și la creșterea prestigiului instituției educaționale. O școală care promovează o educație de calitate, cu profesori bine pregătiți, va atrage aprecierea comunității, părinților și a altor instituții educaționale, consolidându-și reputația ca un loc de învățământ unde excelența și succesul elevilor sunt priorități.

Astfel, pregătirea continuă și dezvoltarea profesională a cadrelor didactice nu doar că îmbunătățesc performanțele individuale ale elevilor, dar joacă un rol important în consolidarea

imaginii și reputației instituțiilor educaționale. O educație de calitate, oferită de profesori bine pregătiți, devine un factor esențial în succesul pe termen lung al școlii.

În acest context referențial, este cazul să menționăm că dezvoltarea profesională capătă un *caracter polisemic* datorită multitudinii de noțiuni mai mult sau mai puțin echivalente, folosite de diverși autori: formarea continuă, dezvoltarea profesională, dezvoltarea educațională, dezvoltarea carierei, evoluția profesională, învățarea continuă, creșterea profesională etc. Putem observa deja, la acest nivel, confuzia între sensul conceptului în sine și mijloacele prin care se realizează dezvoltarea profesională [10, p. 133].

Dezvoltarea profesională a învățătorilor este un subiect abordat din perspective variate, iar viziunea asupra acesteia a evoluat de-a lungul timpului. Principalele abordări teoretice în acest domeniu se împart, în general, în două mari categorii: perspectiva de dezvoltare și perspectiva de profesionalizare. Aceste abordări diferă în funcție de cum sunt înțelese și aplicate procesele de învățare și adaptare ale cadrelor didactice în contextul educațional.

În perspectiva dezvoltării, dezvoltarea profesională este văzută ca o formă de creștere continuă, un proces care implică schimbări semnificative în gândirea și comportamentele învățătorilor. Aceasta presupune o transformare profundă a acestora, în care învățătorii nu doar dobândesc noi abilități, dar și își modifică modul de a interacționa cu elevii și cu mediul educațional. O viziune mai largă a dezvoltării profesionale sugerează că acest proces este strâns legat de condițiile sociale și culturale în care se desfășoară activitatea educațională. Astfel, dezvoltarea profesională nu se limitează doar la dobândirea unor noi cunoștințe, ci implică și integrarea acestor cunoștințe în contextul specific al fiecărei școli sau al fiecărei culturi educaționale.

În schimb, în perspectiva de profesionalizare, dezvoltarea profesională este văzută mai degrabă ca o componentă esențială a procesului de formare continuă. În această abordare, accentul este pus pe mecanismele de intervenție care sprijină învățătorii în parcursul lor educațional, prin implementarea unor strategii și programe de formare care să le asigure îmbunătățirea continuă a competențelor. Viziunea este aici orientată spre procesul organizat și sistematic de învățare, în care activitățile de dezvoltare sunt reglementate și direcționate de politici educaționale, formare profesională continuă și evaluarea constantă a progresului cadrelor didactice.

Astfel, în timp ce perspectiva de dezvoltare pune accentul pe schimbările profunde și pe integrarea acestor modificări în realitățile educaționale, perspectiva de profesionalizare se concentrează pe formarea cadrelor didactice ca parte a unui proces continuu și reglementat, menit să asigure o calitate constantă în activitatea educațională. Ambele viziuni sunt complementare, dar se concentrează pe aspecte diferite ale dezvoltării și îmbunătățirii performanței cadrelor didactice.

În general, dezvoltarea profesională este văzută ca un proces de dobândire a cunoștințelor care provoacă ulterior schimbări în context profesional, precum și noi dezvoltări în ceea ce privește practica. De asemenea, apare ca un proces de modificare conform căruia profesorul iese treptat din izolare pentru a se angaja într-o abordare colaborativă care trebuie să fie atât colegială, cât și autonomă și care îi permite să-și crească încrederea în sine [10, p. 141].

Așa cum am subliniat anterior, participarea profesorilor la dezvoltarea profesională continuă are un impact semnificativ asupra activității educaționale. Prin acest proces, aceștia pot accesa noi idei, tehnici de predare inovative și pot dobândi cunoștințe actualizate despre subiectele pe care le predau. Aceste achiziții nu doar că îmbogățesc cunoștințele cadrelor didactice, dar contribuie în mod direct la îmbunătățirea calității predării în clasă, crescând eficiența și relevanța lecțiilor pentru elevi.

Un alt beneficiu important al dezvoltării profesionale este încurajarea colaborării între profesori. Participarea la sesiuni de formare continuă oferă cadrelor didactice oportunitatea de

a interacționa, de a discuta despre provocările întâmpinate și de a împărtăși bune practici. Aceste schimburi de experiență ajută la crearea unei comunități de învățare și sprijin, în care fiecare educator poate învăța de la ceilalți, îmbunătățindu-și practicile pedagogice. Colaborarea între profesori promovează o cultură a învățării continue, unde inovația și adaptarea la noile cerințe ale educației sunt încurajate activ.

Această cultură de învățare constantă și schimb de idei nu doar că stimulează dezvoltarea profesională individuală, dar contribuie și la crearea unui mediu educațional mai dinamic și mai eficient. Astfel, școlile devin locuri în care excelența educațională este nu doar un obiectiv, ci o practică zilnică, susținută de o comunitate de profesori care își împărtășesc cunoștințele și experiențele pentru a atinge cele mai înalte standarde în educație.

Mai mulți cercetători au propus până în prezent interpretări diferite ale dezvoltării profesionale. Din aceste cercetări se pot desprinde cel puțin următoarele perspective. Una, de dezvoltare, asociază dezvoltarea profesională cu progresul în cariera didactică. De exemplu, R. Fessler, J. Christensen sugerează o dezvoltare conform următoarelor etape: formare inițială, intrare în profesie, consolidare a competențelor, entuziasm, frustrare, stabilitate, dezangajare și plecare din profesie [4]. O altă perspectivă, profesionalizarea, definește dezvoltarea profesională din perspectiva învățării, cel mai adesea considerată ca proces și produs, în formarea inițială sau continuă. C. Day afirmă că este un proces prin care, individual și colectiv, profesorii revizuiesc, reînnoiesc și își sporesc angajamentul ca agenți ai schimbării, pentru a realiza valorile educației [3]. Prin acest proces, ei dobândesc și dezvoltă cunoștințele, abilitățile și inteligența emoțională, care sunt esențiale pentru gândire, planificare și practică de calitate pe parcursul vieții profesionale [1, p. 6].

Oportunitățile de dezvoltare profesională a cadrelor didactice bine gândite și direcționate sporesc rezultatele elevilor și promovează o *mentalitate de creștere***.** Dezvoltarea profesională încurajează învățătorii să fie participanți activi la propria lor învățare [10].
Revenind la perspectiva profesionalizării și înscriind-o în aria orientărilor metodologice, pot fi evidențiate două direcții principale de dezvoltare profesională. Aceste orientări sunt, respectiv, dezvoltarea profesională prin procesul de *învățare* și dezvoltarea profesională prin *cercetare sau reflecție*. Întrucât profesionalizarea se bazează pe stăpânirea cunoștințelor specifice activității didactice, autoarele A. Uwamariya și J. Mukamurera abordează tipurile de cunoștințe implicate și sursele lor de dobândire în funcție de tipologiile propuse în anumite studii [8, p. 136].

Un aspect important îl are reflecția sau, în esență, munca intelectuală, ce determină învățătorul să-și folosească abilitățile cognitive în vederea teoretizării acțiunilor și experiențelor. D.-A. Schön [7] distinge două aspecte: pe de o parte, *reflecția în acțiune,* care permite simultan gândirea și adaptarea în timpul activității ca atare; pe de altă parte, *reflecția asupra acțiunii*, care se concentrează pe experiențe practice trăite anterior. Aceste mecanisme de reflecție (reflecția în acțiune și asupra acțiunii) îmbogățesc acțiunea practicianului și îi permit să-și valorifice experiența. Învățătorul care reflectă asupra practicii sale reușește să o analizeze critic și să-i examineze efectele. Rezultatul analizei sale devine o referință pentru acțiunile viitoare. După cum indică autorii, dezvoltarea profesională înseamnă aici un fel de *cercetare continuă* efectuată de învățător asupra propriei sale experiențe profesionale. Învățătorul studiază, analizează și evaluează în mod regulat activitățile sale pentru a putea face față provocărilor cu care se confruntă zilnic. Astfel, nevoile specifice legate de practică ar trebui să fie identificate în mod firesc de învățătorul însuși. Ulterior, mijloacele pentru a-i satisface nevoile ar trebui să fie alese tot de el. Îmbunătățirea practicii, stăpânirea muncii didactice și evoluția sunt acțiuni care implică pentru învățător o examinare critică a faptelor educaționale și a practicii lor [Apud 8, p.141].

Mai jos propunem o listă simplificată a unor repere directoare în dezvoltarea profesională:

1. Scopul dezvoltării profesionale este îmbunătățirea continuă a practicii. Instruirea didactică a învățătorului este direct legată de învățarea și succesul elevilor.
2. Dezvoltarea profesională trebuie să țină cont de prioritățile profesionale și personale ale fiecărui învățător.
3. Dezvoltarea profesională trebuie să ofere oportunități variate de învățare profesională, adaptate și reperate pe nevoile învățătorilor, interesele profesionale, politicile naționale și locale, în conformitate cu proiectul educațional.
4. Dezvoltarea profesională promovează judecata critică, etica profesională, colaborarea și angajamentul față de profesie.
5. Dezvoltarea profesională încredinţează profesorului elaborarea unui plan de formare profesională pe baza analizei practicii personale.
6. Oportunitățile exemplare de dezvoltare profesională se bazează pe principiile învățării critice și reflexive a adulților.
7. Formatorii din cadrul dezvoltării profesionale trebuie să planifice și să-și ghideze învățarea profesională într-o manieră autodirijată și în baza reflecției critice.
8. Comunitățile de practică și de cercetare completează dezvoltarea profesională.
9. Dezvoltarea profesională permite îmbunătățirea pregătirii profesionale a învățătorului și recunoașterea abilităților lui nou dezvoltate [Apud 2, p. 11].

Dezvoltarea profesională a învățătorilor se referă la orice tip de efort de formare continuă pentru ei. Este o modalitate prin care învățătorii își pot îmbunătăți abilitățile și, la rândul lor, pot crește rezultatele elevilor.

a. În mod inevitabil, alegerea de a adera la aceste deziderate directoare implică acceptarea: de a ieși din zona de confort și asumarea riscurilor;
b. de a învăța din greșeli (reziliența) (a adopta o mentalitate de creștere);
c. de a avea răbdare;
d. de a dezvolta expertiza (a afla despre noi abordări și a obține informații);
e. de a distribui cunoștințe și a colabora [2, pp. 7-8].

Nu vom insista pe analiza tuturor acestor forme ale dezvoltării profesionale, ci ne vom opri atenția la unele din ele, care ar putea avea efecte mai vizibile în contextul problematicii abordate.

Învățarea online oferă flexibilitate și accesibilitate, permițând profesorilor să se dezvolte profesional în propriul ritm și prin comoditate. Adesea implică webinarii, cursuri virtuale sau module interactive. Profesorii pot alege acest tip de dezvoltare profesională pentru comoditatea personală, capacitatea de a răspunde nevoilor individuale și oportunităților de învățare autodirijată.

Mentoratul de la egal la egal implică învățătorii cu experiență în îndrumarea și sprijinirea colegilor lor, încurajează colaborarea, reflecția și schimbul de bune practici. Învățătorii pot opta pentru mentorat de la egal la egal pentru a primi sprijin personalizat, pentru a beneficia de expertiza colegilor cu experiență și pentru a dezvolta o rețea profesională solidă. *Învățarea gamificată* încorporează elemente de joc în dezvoltarea profesională, făcând-o captivantă și interactivă. Poate implica provocări, chestionare, simulări sau platforme online care promovează învățarea prin gamificare. Profesorii pot alege acest tip de dezvoltare profesională pentru natura sa imersivă și plăcută, sporind motivația și menținerea cunoștințelor acumulate.

Atelierele sunt sesiuni interactive care oferă învățătorilor experiențe practice de învățare. Aceștia pun accent pe abilitățile practice, strategiile și tehnicile pe care le pot aplica direct în sălile de clasă. Atelierele sunt adesea direcționate și relevante, abordând nevoi de instruire specifice sau subiecte care se aliniază cu interesele sau domeniile de îmbunătățire ale activității învățătorilor.

Programe de studii. Urmărirea unui master sau doctorat în educație oferă cunoștințe cuprinzătoare și aprofundate în teoria, cercetarea și practica educațională. Aceste programe implică un curriculum academic riguros, proiecte de cercetare și o teză. Prin înscrierea la un program de studii, învățătorii pot dobândi cunoștințe și expertiză avansate, devenind experți în domeniul lor. În plus, diplomele obținute deschid oportunități de avansare în carieră și roluri de conducere educațională etc.

Beneficiile-cheie pe care un învățător le poate avea din investițiile în dezvoltarea profesională sunt următoarele:

- *Creşterea încrederii*: Participarea la activități de dezvoltare profesională sporește încrederea în propriile abilități ale învățătorilor, permițându-le să facă față provocărilor educaționale cu o atitudine pozitivă și să se concentreze pe atingerea excelenței în activitatea didactică.

- *Îmbunătățirea potențialului de angajare*: Continuarea formării profesionale îmbogățește CV-ul învățătorilor, crescându-le atractivitatea pe piața muncii. Aceasta reflectă angajamentul lor față de învățarea continuă și dorința de a se menține la curent cu noile tendințe și metode educaționale.

- *Dobândirea de noi abilități și strategii*: Dezvoltarea profesională le oferă învățătorilor posibilitatea de a învăța noi tehnici de predare și de a-și extinde gama de instrumente pedagogice, ceea ce le permite să motiveze elevii, să promoveze gândirea critică și să răspundă diverselor nevoi de învățare ale acestora.

- *Creșterea oportunităților de angajare*: În urma dobândirii de competențe și calificări suplimentare prin dezvoltarea profesională, învățătorii devin eligibili pentru diverse oportunități de angajare, avansând în carieră sau accesând poziții mai bune.

- *Oferirea de opțiuni de mentorat*: Multe programe de dezvoltare profesională includ oportunități de mentorat, conectând învățătorii cu profesori cu experiență, care le pot oferi îndrumare și sprijin continuu. Aceste relații mentor-învățător sunt valoroase pentru dezvoltarea profesională, oferind nu doar sfaturi utile, dar și susținere morală în parcursul educativ.

Dezvoltarea profesională a cadrelor didactice se poate realiza printr-o gamă variată de activități, care le permit acestora să învețe și să se perfecționeze continuu și este menită să-i determine pe învățători să dețină cunoștințele procedurale și tot mai multe activități de dezvoltare profesională urmăresc să-i aducă pe aceștia să devină conștienți de practicile lor, de cunoștințele care influențează luarea deciziilor pe baza problemelor întâmpinate.

În acest sens, este necesar ca învățătorii să progreseze în dezvoltarea lor profesională, prin învățare fiind antrenate cele mai favorabile practici de predare, în funcție de natura învățării ce urmează a fi valorificată și de elevii pentru care acestea sunt valorificate.

În concluzie, dezvoltarea profesională este un instrument vital pentru îmbunătățirea carierei și performanței învățătorilor, generând atât beneficii pe plan personal, cât și profesional.

BIBLIOGRAPHY

1. BRODEUR, M., DEAUDELIN, C., BRU, M. Le développement professionnel des enseignants: apprendre à enseigner pour soutenir l'apprentissage des élèves. In: *Revue des sciences de l'éducation,* 2005, vol. 31, nr. 1, pp. 5-14. ISSN 0318-479X
2. BRODEUR, N. LEBLANC, Ch. (coord.). *Guide d'implantation du developpement professionnel dans les milieux scolaires*, 2020. 82 p.
3. DAY, C. *Developing teachers. The challenges of lifelong learning*. Londra: Falmer Press, 1999. 264 p. ISBN 0-7507-0747-X
4. FESSLER, R., CHRISTENSEN, J. *The teacher career cycle: understanding and guiding the professional development of teachers.* Boston: Allyn and Bacon, 1992. 290 p. ISBN 978-0205133406
5. HAFSAH J. Teacher of 21st Century: Characteristics and Development. In: *Research on Humanities and Social Sciences*, 2017, vol. 7, nr. 9, pp. 50-54. ISSN 2224-5766; eISSN 2225-0484
6. PANIȘ, A. *Pedagogia eticii: o reconstrucție în instituția educației*. Chișinău: IȘE, 2020. 260 p. ISBN: 978-9975-48-181-6
7. SCHON, D.-A. *The reflective practitioner*. Montreal: Editions Logics. 1992. 384 p. 978-1315237473
8. UWAMARIYA A., MUKAMURERA J. Le concept de «développement professionnel» en enseignement: approches théoriques. In: *Revue des sciences de l'éducation*, 2005, vol. 31, nr. 1, pp. 133-155. ISSN 1705-0065
9. ZAYED A. A. L'éducation et la post-modernité entre l'objectivité et la subjectivité: „Vision morale". In: Recherches en Education, 2009, nr. 6, pp. 139- 147. ISSN 1954-3077
10. *5 Ways To Make Teacher Professional Development Effective & 7 Powerful Resources*. Disponibil: https://www.prodigygame.com/main-en/blog/teacher-professional-development/

CREATIVITY AND EMOTIONAL INTELLIGENCE

Emilia Lapoşina
Prof. PhD, "Ion Creangă", Pedagogical State University, Chişinău, Republic of Moldova

Abstract: Creativity and emotional intelligence are two distinct aspects of psychological functioning, but they can be interconnected and influence each other. Creativity can be seen as a component of emotional intelligence and emotional intelligence can help to foster creativity.

Creativity can be seen as the ability to generate new, innovative ideas and find original solutions to problems. This skill requires mental flexibility, divergent thinking and the ability to look at things from different perspectives. Emotional intelligence, on the other hand, refers to the ability to recognise, understand and manage emotions, as well as to identify and respond appropriately to others' emotions.

Keyword: creativity, emotional intelligence, empathy, interconnectedness, cognitive development

În jurul deceniului '90, Daniel Goleman a popularizat conceptul de inteligență emoțională printr-o lucrare semnificativă ce poartă același nume, deși fundamentul teoretic fusese deja pus în SUA în anii '70-'80.

Dacă la început literatura despre inteligența emoțională era destul de redusă în prezent, domeniul a cunoscut o expansiune considerabilă, fiind tot mai explorat și dezvoltat. Mayer, Salovey și David Caruso sunt considerați pionierii în acest câmp academic, contribuind semnificativ la cercetările și teoriile contemporane legate de inteligența emoțională.

Conceptul de inteligență emoțională a fost definitoriu pentru evoluția înțelegerii emoțiilor și a impactului lor asupra comportamentului uman, fiind consolidat de-a lungul timpului prin contribuțiile mai multor cercetători. În anii '30, Edward Thorndike a introdus noțiunea de inteligență socială, iar în deceniul următor, David Wechsler a extins conceptul, vorbind despre componente non-cognitive ale inteligenței. În jurul anilor '50, Abraham Maslow a pus accent pe influența emoțiilor asupra comportamentului, iar în 1975, Howard Gardner a propus ideea inteligențelor multiple, care includea și inteligența interpersonală și intrapersonală, prefigurând conceptul modern de inteligență emoțională. Wayne Payne, în 1985, și-a dedicat teza de doctorat acestui subiect, iar în 1987, Keith Beasley a utilizat termenul de "coeficient emoțional". Momentul consacrării a venit în 1990, când Peter Salovey și John Mayer au publicat un articol fundamental despre inteligența emoțională, concept care a câștigat notorietate maximă odată cu apariția lucrării lui Daniel Goleman în 1995. Această evoluție a fost împărțită în cinci perioade cheie, fiecare marcând o etapă importantă în dezvoltarea și recunoașterea inteligenței emoționale ca domeniu de studiu.

- ***1900-1969 - INTELIGENȚA ȘI EMOȚIILE-CÂMPURI ÎNGUSTE SEPARATE***
- ***1970-1989 - PRECURSORI AI IE***
- ***1990-1993 - APARIȚIA IE***
- ***1994-1997 - POPULARIZARE ȘI EXTINDERE***
- ***1998 - PREZENT INSTITUȚIONALIZAREA IE***

Perioada cuprinsă între anii 1900 și 1969 a fost caracterizată prin studiul separat și detaliat al inteligenței și emoțiilor, fiecare domeniu fiind explorat în mod individual. În deceniile care au urmat, între 1970 și 1989, au început să se contureze conceptele care vor fi ulterior asociate cu inteligența emoțională, marcând astfel o etapă de precursori în acest domeniu. Începând cu

anii 1990 până în 1993, inteligența emoțională începe să fie recunoscută și definită ca un concept distinct în literatura de specialitate. Urmează o fază de popularizare și răspândire între 1994 și 1997, când ideile legate de inteligența emoțională capătă o largă atenție publică și academică. Începând cu anul 1998 și până în prezent, inteligența emoțională devine un subiect instituționalizat, cu programe de cercetare dedicate și aplicarea conceptelor sale în diverse domenii, inclusiv în educație și mediul profesional.[14]

Din perspectiva unei abordări istorice, conceptul de inteligență a fost adesea extins dincolo de limitele IQ-ului tradițional. Unul dintre susținătorii acestei idei, Neisser în 1976, a pledat pentru recunoașterea diferențelor dintre competențele practice și cele teoretice, care sunt legate de contextele specifice ale vieții cotidiene și activităților academice.

Sternberg, cu teoria sa din 1985 și 1997, a adăugat la această viziune prin propunerea conceptului de inteligență aplicată. El a argumentat că persoanele dotate cu inteligență aplicată se disting prin capacitatea de a-și identifica atât punctele tari, cât și pe cele vulnerabile, de a-și valorifica talentele și de a-și îmbunătăți aspectele mai puțin dezvoltate. Aceste caracteristici sunt reflectate în interacțiunea dintre inteligența analitică, creativă și practică. [2,p.142]
Studiile lui Sternberg și ale colegilor săi (Sternberg, Wagner, Okagaki, 1993; Sternberg, Wagner, Williams, Horvath, 1995; Sternberg et al., 2000) au subliniat distincția clară între abilitățile practice și cele academice, argumentând că aceste două seturi de competențe pot varia independent una de cealaltă.[2,p.143].

În discuțiile legate de inteligența emoțională, conceptele de bază sunt: motivația, afectivitatea, percepția și autoconștientizarea. Aceste elemente fundamentale formează coloana vertebrală a personalității (Mayer, 1995 a, 1995 b; 1998), și pot fi structurate într-o ierarhie. Alte aspecte ale personalității, care se dezvoltă prin procesul de învățare, includ constructele identitare și percepțiile despre lume. [2.p. 106]

În cadrul studiilor din domeniul psihologiei, termenul "emoție" este derivat din limba latină și sugerează o motivație internă care ne împinge spre acțiune. Specialiștii au identificat modul în care stările emoționale pregătesc organismul pentru diferite scenarii:

- Sentimentul de mânie este asociat cu dorința de a reacționa fizic, caracterizat printr-o accelerare a bătăilor inimii și o creștere a nivelului de adrenalină.
- Experiența fricii adesea duce la inhibarea acțiunii, vizibilă printr-o paloare a feței și o tendință de a căuta refugiu.
- Fericirea se manifestă prin o creștere a energiei și o reducere a sentimentelor negative.
- Sentimentul de iubire induce o stare de relaxare și de satisfacție profundă.
- Surpriza intensifică percepția vizuală, cu scopul de a colecta mai multe informații, reflectată printr-un ridicare a sprâncenelor.
- Dezgustul, cu o expresie caracteristică globală, indică respingerea.
- Tristețea se acompaniază de o diminuare a energiei și a entuziasmului.

Inteligența emoțională este descrisă ca abilitatea unei persoane de a se autodisciplina, de a face față adversităților cu reziliență, de a controla impulsurile și de a aștepta pentru recompense mai mari, de a regla propriile emoții pentru a evita ca dispoziția negativă să altereze procesul de gândire, de a manifesta perseverență și optimism în eforturile sale [14,p.77]
Conștiința de sine este crucială în dezvoltarea inteligenței emoționale și se referă la capacitatea de a recunoaște și înțelege propriile emoții pe măsură ce se manifestă. Psihologia modernă utilizează termeni precum "metacogniție" pentru a descrie recunoașterea gândirii proprii și "metaemoție" pentru conștientizarea emoțiilor personale. Daniel Goleman, un promotor al conceptului de inteligență emoțională, definește "autoconștientizarea" ca fiind o observație constantă a stărilor interne ale individului. Pe o notă similară, Gardner a descris inteligența interpersonală ca fiind capacitatea de autorecunoaștere și autogestionare. Aceasta implică o înțelegere profundă a propriilor emoții și a modului în care acestea influențează

comportamentul, precum și capacitatea de a se adapta în funcție de propriile motive, dorințe și abilități. [2.p.143]

John B. Watson, un psiholog comportamentalist american din perioada 1878-1958, era de părere că reacțiile emoționale ale oamenilor maturi sunt rezultate ale condiționării, având la bază trei emoții fundamentale: anxietatea, iritabilitatea și bucuria, emoții pe care le observăm și la copii.

Conform specialiștilor în domeniul neuroștiințelor, cum ar fi Le Doux și Damasio, emoțiile sunt declanșatori specifici ai anumitor stări fiziologice ale corpului uman. În cadrul cercetărilor teoretice, care au luat avânt în special după anii '90, s-a pus accent pe formarea caracterului și pe dezvoltarea inteligenței socio-emoționale. . [17, p.17]

Cuvântul "emoție" a pătruns în discursul academic în secolul al XVII-lea, fiind introdus de medicul Thomas Willis din Londra, care l-a derivat din verbul latin "movere", însemnând a mișca.

În sfera neuroștiințelor, emoția este definită ca o schimbare particulară și distinctă între diferite stări ale componentelor individului uman, conform specialiștilor precum Damasio, Ekman și Davidson.

Există dezbateri asupra naturii emoției, cum ar fi cele inițiate de Friedlung, care aduc în discuție diverse perspective, inclusiv conceptul de "elan vital" propus de Bergson și noțiunea de libido din teoriile lui Freud. Alte abordări se concentrează pe gestionarea sau perturbarea echilibrului emoțional, după cum subliniază Munteanu în 2019. [17,p.24]

Griffiths, în 1997, a argumentat că emoțiile sunt justificative ale experienței conștiinței de sine, în timp ce Gouda, în 2013, a descris emoția ca o "cogniție caldă" (hot cognition), subliniind importanța de a investiga, înțelege și valorifica emoția prin educație. [17,p. 25]

Emoțiile fundamentale sau primare sunt sentimente psihice cunoscute sub numele de afecte și adesea referite ca sentimente, cum ar fi bucuria resimțită la primirea unor știri pozitive sau simpatia față de un prieten. Combinând emoțiile de bază se formează emoțiile complexe sau mixte. Acestea au fost discutate și analizate de autori precum Dantzer în 1988, Panksepp în 1986, Ekman în 1992, Frijda în 1986, și J. D. Vincent în 1986, în paginile lucrărilor lor. Conceptele de "emoții de bază" sau "emoții primare" sunt adesea folosite pentru a se referi la acele trăiri psihice esențiale.

- Manifestările emoțiilor pot fi clasificate în trei categorii principale:
- Reacții comportamentale
- Reacții fiziologice, care pot fi atât interne, cât și vizibile exterior
- Reacții psihologice sau emoționale

Cosier subliniază importanța emoțiilor în dinamica vieții sociale, afirmând că acestea sunt esențiale pentru comunicare, iar fără comunicare nu poate exista interacțiune socială. [8,p. 24]

Claritatea în privința propriei perspective interioare devine evidentă când cineva își analizează profund sentimentele. Așa cum susținea Carl Jung, adevărata înțelegere apare doar când ne introspectăm, în timp ce a ne focaliza atenția spre exterior ne poate conduce spre iluzii. Inteligența emoțională este adesea exprimată prin prisma coeficientului emoțional (EQ), care reflectă capacitatea individului de a fi atent la propriile emoții și la cele ale celorlalți.

Inteligența emoțională, o competență vitală pentru orice individ, implică două aspecte cheie:

- Autocunoașterea, care înseamnă conștientizarea profundă a propriilor aspirații, emoții, motive și comportament.
- Empatia, care se referă la capacitatea de a percepe și înțelege stările emoționale ale altora.

Empatia este definită ca abilitatea de a resimți și de a împărtăși stările emoționale ale altor persoane. Acest proces necesită în primul rând recunoașterea și înțelegerea propriilor emoții.

Este un tip de comunicare afectivă care nu necesită cuvinte pentru a înțelege sentimentele celor din jur.[15,p.28]

Motivația în procesul educațional este un complex de elemente motivaționale care influențează comportamentul unei persoane. [Sillamy, 1996, apud. 21, p.202].

Creativitatea și inteligența emoțională reprezintă două aspecte distincte ale funcționării psihologice, însă ele pot fi interconectate și pot influența reciproc. Creativitatea pote fi considerată ca o componentă a inteligenței emoționale, iar inteligența emoțională poate contribui la stimularea creativității.

Creativitatea pote fi văzută ca capacitatea de a genera idei noi, inovatoare și de a găsi soluții originale la probleme. Această abilitate necesită flexibilitate mentală, gândire divergentă și capacitatea de a privi lucrurile din perspective diferite. Inteligența emoțională, pe de altă parte, se referă la capacitatea de a recunoște, înțelege și gestiona emoțiile, precum și de a le identifica și de a răspunde adcvat la emoțiile altora.

Creativitatea pote juca un rol important în dezvoltarea emoțională prin:

- Abordarea problemelor cu flexibilitate;
- Exprimarea emoțiilor
- Conștientizarea emoțiilor
- Empatia și colaborarea.

De-a lungul a mai mult de trei decenii, Mihaela Roco a studiat capacitatea de creativitate a ființei umane, observând, de asemenea, impedimentele din cadrul sistemului educațional și formativ. Conform lui J.P. Guilford, trăsăturile unei personalități creatoare se manifestă prin atitudini, competențe și caractere temperamentale

Conceptul de creativitate, prezentat în psihologie de către G.W.Allport, este definit ca o trăsătură caracteristică a personalității. În perioada anterioară anului 1950, noțiunea de creativitate era identificată prin termeni alternativi, precum: abilitate (competența de a realiza ceva cu succes), înnăscută superioritate sau strălucire intelectuală (capacitatea naturală de a efectua acțiuni excepționale), efluvii mentale (momentul psihologic în care se formează un concept original).

În domeniul dezvoltării personale, creativitatea și abilitățile emoționale sunt esențiale. Pe parcursul ultimilor decenii, cercetătorii au explorat potențialul creativ al indivizilor, observând în același timp și limitările sistemului educațional.

Conceptul de creativitate, prezentat în literatura psihologică de G.W. Allport, este privit ca o caracteristică a personalității, îmbinând atitudini, competențe și trăsături de caracter specifice. Înainte de a fi popularizat sub termenul actual, fenomenul creativității era recunoscut prin alte noțiuni precum talent, genialitate sau inspirație.

Studiile inițiale, realizate de pionieri precum F. Galton(1869) și J.M. Cattell (1903), au evidențiat conexiuni semnificative între coeficientul de inteligență și performanțele indivizilor supradotați.

O interpretare influentă a creativității a fost oferită în secolul al XVIII-lea de W. Duff, care a analizat profunzimea intelectuală a unor genii istorice precum Descartes sau Shakespeare. [9.p.15]

În anii '60-'70, interesul pentru studiul creativității a crescut considerabil, cu contribuții semnificative din partea cercetătorilor din întreaga lume, inclusiv din România. Lucrări importante în acest domeniu au fost publicate de autori precum Al. Roșca, S. Marcus și M. Roco, fiecare aducând interpretări diverse și punând acc Pentru a descrie creativitatea, P. Popescu-Neveanu sugerează că aceasta implică o tendință a personalității spre inovație și o structură particulară a proceselor psihice integrate în personalitate. [P.P.Neveanu, 1987,p.52 apud.18,p 138]

Michel și Bernardette Fustier, în 1988, defineau creativitatea ca pe o combinație de adaptabilitate, originalitate, libertate interioară și progres.

H. Jaoui, în 1990, a exprimat ideea că oricine are potențialul de a fi creativ, iar E. Limbos, în 1988, a considerat creativitatea drept abilitatea de a găsi soluții la provocări.

Personalitatea creativă se distinge prin capacitatea de a observa același peisaj ca și ceilalți, însă de a gândi diferit.

Caracteristicile fundamentale ale creativității includ:

- Volumul ridicat de idei și soluții (productivitate)
- Aplicabilitatea și utilitatea rezultatelor
- Eficiența în obținerea performanțelor
- Recunoașterea socială a valorii produselor create
- Ingeniozitatea, reprezentând eleganța și eficacitatea soluțiilor
- Ineditul și noutatea, reflectând cât de recente sunt lucrările

Originalitatea, adică raritatea și unicitatea ideilor. Este important de distins între activitatea creativă și cea reproductivă. I. A. Taylor subliniază necesitatea ca performanța creativă să fie social valoroasă și să genereze rezultate coerente și inteligibile. S. Gollan, în 1963, a definit creativitatea prin prisma a patru aspecte:

- Performanța creativă marcată de utilitate, eficiență, noutate și originalitate
- Un proces creativ caracterizat prin spontaneitate, asociativitate și flexibilitate
- Motivațiile și atitudinile persoanei creative, care pot fi diverse
- Potențialul creativ, ca capacitate intrinsecă

Prin urmare, creativitatea și inteligența emoțională pot fi văzute ca aspecte complementare în dezvoltarea personal și pot contribui la abilitățile cognitive și emoționale ale unei persoane în mod integrat.

BIBLIOGRAPHY

1. Bar-On R. Inteligența emoțională și inteligența socială. București: Editura Curtea Veche, 2008. 395 p.
2. Bar-On R., Parker J. Manual de inteligenta emotionala. București: Editura Curtea Veche, 2011. 508 p.
3. Bradberry T., Greaves J. Inteligența Emoțională, București: Editura Amaltea, 2008. 208 p.
4. Brackett, M., Rivers S., Salovey P. Emotional Intelligence: Implications for Personal, Social, Academic, and Workplace Success. New Haven: Blackwell Publishing , 2011. 103 p.
5. Cândea R., Cândea D. Competențele emoționale și succesul în management. București: Editura Economică, 2005. 490 p.
6. Cojocaru-Borozan M., Zagaievschi C., Stratan N. Pedagogia culturii emoţionale. Chişinău: Tipografia UPS „I. Creangă”, 2014. 200 p. ISBN 97-9975-46-214-3
7. Cojocaru-Borozan M. Teoria culturii emoţionale. Studiu monografic asupra cadrelor didactice. Chişinău: Tipografia UPS „Ion Creangă”, 2010. 239 p. ISBN978-9975-46-066-8
8. Cosier. J. Introducere în psihologia emoțiilor. Iași, Polirom, 2007, 200p.
9. Csikszentmihalyi. M. Creativitatea-Rolulfluxulu in psihologia descoperirii și a inventării
10. Ensor, R. şi Hughes, C. (2005). More than talk: relations between emotions understanding and positive behavior in toddlers. British Journal of Developmental Psychology, 23, 343 – 363.

11. Fodor I. Inteligența emoțională și stilurile de conducere. Iasi: Editura Lumen, 2009. 153 p.
12. Gardner H. Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences. New York: Basic Books, 1983. 463 p.
13. Goleman D. What makes a leader. In: Harward Business Review, 1998, Nov.-Dec., p. 78 -86.
14. Goleman D. Inteligenţa emoţională, cheia succesului în viaţă. Bucureşti: Editura Allfa, 2004. 331 p.
15. Maurice. J. Elias.,Steven. E. Tobias. Brian S. Friedlander. Inteligența Emoțională în educația copiilor prefață de Daniel Goleman.
16. Mayer J., Salovey P. The Intelligence of Emotional. In: Journal Intelligence, 1993, 17(4), p. 433- 442.
17. Neacșu I., Suciu.M. Educația emoțional afectivă, Iași, Polirom, 2020.
18. Priyam D.,Tanu Sharma Istoria inteligenței emoționale, modele și măsuri, vol no 5 www.ijstm.com
19. Roco M. Creativitate și inteligența emoțională. București: Editura Polirom, 2004. 244 p.
20. Roco M. Studii recente privind trăsăturile inteligenței emoționale şi modalitățile de evaluare. București: În Revista de Psihologie, 2005, vol.51, nr. 1-2, p. 50-61.
21. Saarni C. Dezvoltarea competențelor emoționale. New York: The Guilford Press, 1999.381p.
22. Sălăvăstru D. Psihologia educației, Iași, Polirom, 2004, 286.p.
23. Steven J. Stein, Howard E. Forța Inteligenței Emoționale. București: Editura Allfa, 2003. 276 p.

ON THE WAY TO IDENTITY

Remina Sima
PhD, University of Medicine and Pharmacy of Timişoara

Abstract: The paper deals with the concepts of public and private life. Within the private life, family as a unit is to be tackled and within public life, I shall discuss about education and the impact it has on people's lives. According to the traditional pattern, the public realm is exclusively associated with men and the private one with women. Nowadays, significant progress has been made so that women can act their part in the public area and men, in their turn, in the private one. So, we can almost speak of an equilibrium.

Keywords: pubic, private, identity, education, family

My contention throughout the paper is directed towards the description of two major realms (that is public and private) and what their implications are. These concepts have long been debated and the way they have been approached differs, as a result of the fact that society, as a whole, underwent salient changes. When talking of these two spheres, it is quite important to see what they refer to and the role or impact each of them has upon our life. Semantically speaking, the terms themselves reveal what they refer to. What is interesting to notice is whether or not there is a specific way of ascribing them to somebody.

In *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Jean Bethke Elshtain uncovered and made explicit the public/private divide in Western political thought and analysed the implications of this division for the relation between gender and politics. Elshtain notes that Plato's perspective on wives' prerogatives reflects Plato's belief, less in the equality of these women than in moving them from being private possessions of men to being a collective possession. The author stated that Plato's *Republic* was far from embracing women's equality by allowing wives to enter the public realm. J. B. Elshtain also made reference to Aristotle and argued that his analysis of the distinction between public and private is teleological: "Aristotle absorbs woman completely within the oikos, or household, denies woman any possibility of a public voice or role. Aristotle constructed this tidy arrangement under the terms of a set of teleological presumptions and an explanatory theory flowing from these presumptions which contain irresistible outcomes of women, men and politics" (1993: 41).

Family has been institutionalized as a unit starting with the beginning of the world. And ever since, this concept has been given special attention. The man and woman in the family were created to complete each other, to share everything together, to have equal access to domestic chores and social, political, economic life. Yet, various epochs in history illustrate the distorsion or even reversal of the prototypical pattern. A question that arises as a result of this is: who actually am I? Our identity defines who we are. Traditionally speaking, women are those who cater for the needs of their family within the household, and men protect, defend the house by working outside it. With the passing of time their activities began to oscillate between the ins and outs of the house.

Lorna Hutson in her *The Housewife and the Humanists within Feminism and Renaissance Studies*, edited by herself, notes: "Versions of Xenophon's natural history of the division of household labour according to the scheme of husband 'outdoors' and wife indoors' seem to have been relevant to the humanist project in a variety of ways. What made the model so compelling? Nothing to do with the production of a sphere of influence for the wife. For the cultural significance of this natural history concerns men: its function in the 16th century was

not to legitimate a new version of femininity, but a new version of masculinity. The point of it was not to guarantee in reality the husband's governance of his wife, but to prove, through a persuasive fiction of the well governed wife, the legitimate and responsible contribution of a Christian humanist education to the secular and practical spheres of masculine activity. For it only through the definition of conjugal femininity as the symbolic boundary of good husbandry (the displaced marker of the husband's accountability as head of the household) that good husbandry could come to claim as its sphere nothing less than 'out of bounds-ness' itself- the time/space of opportunity, both for negotiation and for the production of rhetorically persuasive fictions" (1999: 85).

According to Betty Friedan, women faced a problem that had no name. She refers here to the fact that women's existence was confined to the household, and they felt unhappy, something was missing there. In the 20th they were encouraged by means of books and articles written by experts to seek fulfillment as wives and mothers. They were to become queens of their own house.

They were taught not to follow the example of the unfeminine, unhappy women who wanted to assert themselves in the public sphere. They learned that "truly feminine women do not want careers, higher education, political rights- the independence and the opportunities that the old-fashioned feminists fought for" (1965:13). Nobody could deny the fact that at home we find our place where we feel safe, relieved; here we find the silence we need, but we cannot limit our existence to the boundaries of our household. As Betty Friedan stated in her *The Feminine Mystique,* women faced a crisis in their identity. They came to ask themselves if all they really wanted was to be the heroines of their house. The writer points out the fact that the feminine mystique permits women to ignore the question of their identity; they can answer the question "who am I?" by saying "Tom's wife..... Mary's mother" (1965: 63).

As George Barna asserted, in the 50s and 60s women's ideals spun around motherhood and home. But, in the 70s and 80s their interests were directed towards being accepted as an equal in the labour force and having fewer family related constraints. Nowadays, women consider that it is their right to be a mother and a career woman at the same time. By means of education women can cross the threshold of their houses, their social status and financial situation can be improved. The idea that higher education leads to better jobs has been accepted for decades. Children are encouraged to attend colleges on account of the benefits they offer after graduating. The author points out the fact that in America there is the tendency for young people to drop out school before getting a diploma. The consequence of this phenomenon is that the country faces the problem of illiteracy. It was estimated by researchers that the people who cannot read or write in the eighth form are about 30 million people.

In the 19th century, Harriet Taylor Mill was one of the supporters who militated for women's admission to the legal professions and actually for equality-political, civil, social-with the male citizens of the community. In *Essays on Sex Equality*, edited by Alice S. Rossi, she talks about the enfranchisement of women. She mentions some public manifestations as regards women's rights: a Convention of women, that was held in the the state of Ohio, 1850; Women's rights Convention – the president was a woman, men also took part and among them there were some of the most distinguished leaders in the kindred cause of negro emancipation. Harriet Taylor Mill foregrounds some of the resolutions taken by the convention:

"-That every human being of full age, and resident for a proper length of time on the soil of the nation, who is required to obey the law, is entitled to a voice in its enactment, that every such person whose property or labour is taxed for the support of the government, is entitled to a direct share in such government.

-That women are entitled to the right of suffrage and to be considered eligible to office, and that every party which claim to represent the humanity, the civilization and the progress of

the age, is bound to inscribe on its banners equality before the law, without distinction of sex or colour.

-That civil and political rights acknowledge no sex, and therefore the word "male" should be struck from every state constitution.

-That since the prospect of honourable and useful employment in after- life is the best stimulus to the use of educational advantages, and since the best education is that we give ourselves, in the struggles, employments and discipline of life; therefore it is impossible that women should make full use of the instruction already accorded to them, or that their career should do justice to their faculties, until the avenues to the various civil and professional employments are thrown open to them. That every effort to educate women without according to them their rights and arousing their conscience by the weight of their responsibilities, is futile and a waste of labour.

-That the laws of property, as affecting married persons, demand a thorough revisal so that all rights be equal between them; that the wife has during life an equal control over the property gained by their mutual toil and sacrifices and be heir to her husband precisely to that extent that he is heir to her, and entitled at her death to dispose by will of the same share of the joint property as he is" (1970: 94-95).

Harriet Taylor Mill pointed out the fact that women like men should have the same opportunities and rights. Theoretically speaking, these things appear to be ideal. U.S.A's Declaration of Independence states the following: "We hold these things to be self-evident: that all men are created equal; that they are endowed by their Creator with certain inalienable rights; that among these are life, liberty and the pursuit of happiness; that to secure these rights, governments are instituted among men, deriving their just powers from the consent of the governed" (in Mill, 1970: 96).

The author says that the word men in this context stands for only half of humanity, that is for one sex only. She also insists that "the governed" refer to that half of humanity, who exert their conduct of governors in relation to the others. The right to civil and political equality was also claimed by the Radicals and Chartists in the British Isles, a right that was withhold from them. H.T.Mill supports the idea of equality. Thus: "the division of mankind into two castes, one born to rule over the other, is an unqualified mischief; a source of perversion and demoralization, both to the favoured class and to those at whose expense they are favoured; producing none of the good which it is the custom to ascribe to it, and forming a bar, almost insuperable while it lasts, to any really vital improvement, either in the character or in the social condition of human race" (1970:98).

Though great thinkers, at different times, from Plato to Condorcet, have supported gender equality, there has been no nation where, by law, women have not been in a state of political and civil inferiority. The reason for the division I have talked about above may have as its basis the rule of physical strength that used to be the general law of human affairs until recently. "Throughout history, the nations, races, classes which found themselves the strongest either in muscles, in riches or in military discipline, have conquered and held in subjection the rest" (1970: 99).

Women's exclusion from certain fields of activity was justified by labeling the later unfeminine, decreeing the proper realm of women to be not politics, but the private and domestic realm. I highly appreciate H.T.Mill's assertion according to which the proper sphere to all human beings is the largest and highest which they are able to attain.

"Let every occupation be open to all, without favour or discouragement to any, and employments will fall into the hands of those men and women who are found by experience to be most capable of worthily exercising them. There need be no fear that women will take out of the hands of men any occupation which men perform better than they. Each individual will his/her capacities in the way in which capacities can be proved - by trial the world will have

the benefit of the best faculties of all its inhabitants. But, to interfere before-hand by any arbitrary limit, and declare that whatever be the genius, talent, energy, or force of mind of an individual of a certain sex or class, these faculties shall not be exerted, or shall be exerted only in some few of the many modes in which others are permitted to use theirs, is not only an injustice to the individual and a detriment to society, but is also the most effectual mode of providing that, in the sex or class so fettered, the qualities which are not permitted to be exercised shall not exist" (1970: 101).

The author presented the arguments advanced in favour of women's not being fit for poitics; that is the incompatibility of active life with the role of mother and wife; then, the hard effect it had on her conduct and finally, the inexpediency of making an addition to the pressure of competition in any professional or lucrative employment. Women have proved to be fit for the high social and political positions they occupied. We could exemplify this starting from ancient history: Elizabeth, Isabella of Castile, Maria Teresa, Catherine of Russia, from the Biblical references: Esther, Deborah, and the enumeration of remarkable women remains open till the present day.

Though women have been excluded from formal politics most of the time, they still played a role in many aspects of public life. Politics can be defined as including any public action intended to shape political, social or economic conditions. Women took part in food riots. Their objection was targeted at what they perceived as exploitation. They used to sell what they had got at a price they considered fair, giving the money to the original owners. Their access to common land was crucial for them as it enabled the raising of cattle and the collection of firewood and herbs. Historians' interpretation is contradictory as regards women's actions as a result of their identification with the wider community or the need to ensure their families' survival. They were the first to suffer price rises, so their actions were often successful at what they considered to be a fair price.

"Their presence in food riots, as part of a community, with ideas of what constituted "fairness" is important and illustrative of the idea that women took action in defense of family interests" (Montgomery, 2006:158).

Female writers like Mary Wollstonecraft, debated women's position and their need for political rights. The year 1815 is an outstanding date in the distress and discontent cropping up in the post-war economy which led to the rise of radicalism. Radical women concentrated on the role of mother as educator.

There was the Owenite movement, for example, which provided political education for women, and an opportunity for the revision of their position in society. Working- and middle-class women attended the lectures of this movement, even spoke at meetings and contributed to its journal called New Moral World. In spite of its emphasis on equality, women found out that they were still expected to deploy most of their activities within the domestic area. Owenism is known, still, as a minority movement (Montgomery, 2006:158-164).

There was a moment in girls' life when they stopped their education and the reason for that was to follow the traditional lifestyle, according to which the appropriate and ideal place for them was within their households, the private sphere. Family and motherhood are often thought of as natural entities rather than institutions that reinforce gender inequality and maintain women's subordinate status. While families can be a source of support for some women, sexism in families can hurt others in various ways. Today women no longer lose their legal identity and right to contract as they did in earlier centuries, yet the nuclear family is a different place for men and women. The family offers women love, but also the potential of entrapment, on condition that they perform no activity outside the house. According to Susan Lehrer in *Family and Women's Lives within Women Images and Realities- a Multicultural Anthology* edited by A. Kesselman, L. D. McNair, N. Schniedewind, before industrialization the family was a productive unit with women producing goods for family consumption as well as maintaining

family's health and material well-being. Starting with industrialization, a shift occurred because work was something done outside the house, being paid and deployed by men.

Women's work within the boundaries of the household was not paid, hence not seen as real work. Thus, the roles of breadwinner and home maker, that are often taken for granted as natural, are the result of specific historical changes like the process of industrialization. The writer also states that, although men were the ones who worked from the beginning of the industrialization process, women also worked outside their homes and the writer here refers to making clothes. Young women were the main source for factory labour as men's work was needed in agricultural production. The wages for men and women were not equal; women earned much less than their husbands. This happened, maybe, because they were not expected to be self supporting. Out of this, I draw the conclusion that women were dependent upon men even when they did work outside the house. The financial power reinforced the husband's control over his family. As Susan Lehrer also states, under English common law, a married woman lost her own legal identity and her legal right to contract; her husband had control over all the money and property of the family. Marriage represented a legal contract in which a woman's status was subordinate to her husband's. Woman's world was supposed to be centered within the household, she was born be able to provide the material and emotional comfort for the man who braved the world of commercial competition. This fact prevailed the 19th century. The number of women working in the public area has been increasing in the last decades. The vast majority now combine work and family life. It is clear that the latter is not a natural, unchanging entity, but it changes along the social and economic shifts in the larger social world. We are in a time when these social forces are visibly changing the way families function.

Man's intellect, generally speaking, knows no gender distinction, accordingly, both men and women are equal. It is just a preconceived idea that women should be limited to the private sphere.

"Let woman once assert her proper sphere, unshackled by prejudice and unsophisticated by vanity, and pride (the noblest species of pride) will establish her claims to the participation of power, both mentally and corporeally. Supposing that destiny, or interest, or chance, or what you will, has united a man, confessedly of a weak understanding and corporeal debility, to a woman, strong in all the powers of intellect and capable of bearing the fatigues of busy life: is it not degrading to humanity that such a woman should be passive, the obedient slave of such a husband? Is it not repugnant to all the laws of nature that feelings, actions and opinions should be controlled, perverted and debased by such a help mate? Can she look for protection to a being whom she was formed by the all wise Creator to protect? Impossible... In what is woman inferior to man? In some instances, but not always, in corporeal strength; in activity of mind she is his equal" (Mary Robinson in Montgomery, 2006:166).

This is a positive perspective that favours women's status, but on the other hand, Susanna Inge considers that women should be pleased with everything that comes as favours for them by means of their husbands. If they are to exert a positive influence on him in politics, that is to be done just as an outsider.

"Do not say you have no business with politics and that you leave such things for your husbands, fathers or brothers. You have an interest in politics, a deeper interest than you are aware of. If the country is misgoverned and bad laws instituted, and good laws perverted, it is on you those laws fall heaviest; witness those which regulate the price of food and the monopolies. If the country is well governed and good laws acted upon, does it not naturally follow that we shall also feel the benefit of them? Besides, if you have husbands, fathers or brothers who are Chartists, you're participating in that which interests them most, will please and urge them to further exertion. If you have husbands, fathers and brothers that are not Chartists, your example will influence them and induce them to become such. The principles of the Charter, if carried out, are such as will give man not only his political rights, but will

enable him to get a more equitable remuneration for his labour and that will enable you to live in more comfortable homes, to give your children as much food as they require, to prevent your leading such wretched lives of poverty and unrequited toil" (in Montgomery, 2006:174-175).
Fortunately, nowadays much progress has been made as regards women's access to the civic society. The old barriers are falling one after the other and women are no longer restricted in their choice of a profession, nor are they denied any opportunities of advancement in any field they may select. Therefore, the part they play in the public life depends entirely on themselves. The road is open and women should be allowed to find their place in the civic world without any hindrance. So, as long as women, like men, are given the chance to exert their actions equally both in the public and private spheres, they identify with their real status in life. They feel fulfilled making use of the intellectual capacities they were endowed with.

BIBLIOGRAPHY

1. Barna, G., 1990. ***The Frog in the Kettle: What Christians Need to Know about Life in the Year 2000.*** S.U.A.: Regal Books.
2. Elshtain, J. B., 1993***. Public Man, Private Woman – Women in Social and Political Thought.*** New Jersey: University Press
3. Hutson, L., 1999. ***The Housewife and the Humanists within Renaissance Studies.*** Oxford: Oxford University Press.
4. Kesselman, A., McNair L. D. & Schniedewind, N. 2003. ***Women Images and Realities – a Multicultural Anthology.*** New York: McGraw-Hill Companies
5. Mill, J.S. & Hanriette, T. 1970. ***Essays on Sex Equality***. Chicago: The University of Chicago Press
6. Montgomery, F. A. 2006. ***Women's Rights and Struggles in Britain 1770-1970***. Manchester:Manchester University Press

THE PERMANENCE OF MODERN EDUCATION AT THE FRONTIER OF KNOWLEDGE

Teodor Pătrăuţă
Prof. PhD, The "Vasile Goldiş" Western University of Arad

Abstract: Education for and in a society at the frontier of knowledge represents the current form of modern education and why not postmodern, its response to the increasingly relevant and incisive challenges of the knowledge society. Today's society is a society in which knowledge has a determining role, but it is not knowledge in itself but for itself and for society, in which knowledge is value-oriented, it is undoubtedly the society of knowledge. The value orientation of knowledge refers to the selection of the most relevant economic, political, scientific, technical, cultural values according to criteria established today by the respective communities according to common interests, in order to prosper societ

In a society in which information, the penetration of AI in everyday life, knowledge at the frontier, becomes more and more important as a source of survival and as a tool for social development, education acquires the essential role of preparing the individual for an information society, of modern technology, so that he can be able to select from this new universe that manifests itself in social life what each one must acquire in order to to be able to manifest himself as a unique, creative and responsible personality.

Keywords: education, knowledge, border,society.science,information.

Privită din acest punct de vedere, educația reprezintă un proces complex, amplu și sistematic, având drept scop ridicarea și menținerea nivelului cultural, profesional, ideologic, științific la frontiera cunoașterii umanității, dar și la formarea și dezvoltarea facultăților morale, intelectuale și fizice ale omului, ale comunității, societății etc. în ansamblul său, având ca sursă culturală, științifică și morală experiența acumulată la un anumit moment dat de comunitatea umană. Problema care se pune până unde poate educația să ajungă în ce privește cunoașterea, dacă ea poate ține cont permanent de tot ce se realizează în universul vast al realizărilor cunoașterii sau se află permanent la frontieră, niciodată înainte, de fiecare dată după frontieră. Educația pentru și într-o societatea a cunoașterii reprezintă forma actuală a educației moderne și de ce nu postmoderne, răspunsul acesteia la provocările tot mai relevante și incisive ale societății cunoașterii. Societatea de azi este o societate în care cunoașterea are rolul determinant, dar nu este cunoaștere în sine ci pentru sine și pentru societate, în care cunoașterea este orientată valoric, este fără îndoială societatea cunoașterii. Orientarea valorică a cunoașterii se referă la selecția valorilor economice, politice, științifice, tehnice, culturale după criterii stabilite de comunitățile respective potrivit intereselor comune, cu scopul propășirii societății în ansamblul ei. Educația se realizează prin cele trei forme ale sale:formală, nonformală și informală, între acestea existând o strânsă legătura, dar baza se fundamentează în școală. De aceea astăzi, mai mult ca oricând, școala trebuie să devină o un altar al cunoașterii, o instituție cu adevărat formativă, în care primordiale sunt nevoile educabilului și nu structuri rigide, la care acesta ar trebui să se adapteze permanent . Învățământul centrat pe elev, mai mult decât oricând, trebuie să devină realitate, și nu doar un concept frumos formulat. Acest concept nu este nou, el fiind dezvoltat la începutul secolului 20 de mai mulți pedagogi români și străini. Printre aceștia, o amintim pe celebra Maria Montessori, care punea în centrul sistemului educațional italian din prima jumătate a secolului 20 ***„Măria sa copilul".*** Nimic din ce a fost nu va mai fi mâine, putem doar compara sistemul tradițional cu cel modern de educație.

Profesorul, cel de azi este și trebuie să fie cel care ține făclia cunoașterii la frontieră, aproape de ea, pentru ca educabilul să se simtă că trăiește azi, pregătit pentru ziua de mâine. Educatorul, profesorul viitorului, trebuie să-și asume rolul formator, de stimulare a creativității educabilului, de stimulare a capacităților sale intelectuale, prin modelarea cu grijă a deprinderilor pe care fiecare individ le posedă, folosind acea celebră metodă socratică a moșitului, a descoperirii unicității individului într-o diversitate extraordinară de personalități, pentru că numai astfel o societate poate evolua, prin descoperirea posibilităților individuale puse în slujba dorințelor comune ale societății, creându-se o armonie socială deosebită, la care cu siguranță că fiecare sistem social a visat sau visează.

Într-o societate în care informația, cunoașterea la frontieră, devine din ce în ce mai importantă ca sursă de supraviețuire și ca instrument de dezvoltare socială, educația capătă rolul esențial de a pregăti individul pentru o societate a informației, pentru ca acesta să poată fi capabil să selecteze din acest nou univers care se manifestă în viața socială ceea ce fiecare trebuie să dobândească pentru a putea să se manifeste ca o personalitate unică, creatoare și responsabilă.

Educația este percepută în prezent ca o funcție vitală a societății contemporane deoarece prin educație societatea își perpetuează existența, transmițând din generație în generație tot ceea ce umanitatea a învățat despre ea însăși și despre realitate. De la școala contemporană societatea așteaptă astăzi totul: să transmită tinerilor o cunoaștere acumulată de-a lungul secolelor, să-i ajute să se adapteze la o realitate în continuă transformare, să-i pregătească pentru un viitor larg imprevizibil în care cunoașterea este la ea acasă. Considerată un factor-cheie în dezvoltarea societății - ea asigură forța de muncă calificată pentru toate sectoarele de activitate, ea favorizează progresul, stimulând curiozitatea intelectuală, capacitatea de adaptare, creativitatea și inovația, educația constituie unul dintre cele mai puternice instrumente de care dispunem pentru a modela viitorul, sau măcar pentru a ne orienta către un viitor dezirabil (Delors, 1993). Soluția tuturor problemelor grave și cronice cu care se confruntă societatea contemporană este căutată în educație și școală, de aceea credem că este necesar ca tot ce se predă azi în școală să aibă ca și conținut cunoștințele științifice ale zilei prezente și mai puțin cele desuete, depășite.

Din unghiul de vedere al modernizării factor determinant îl constituie învățarea rolurilor la nivelul cunoașterii. Efectele educative ale școlii sunt vizibile dacă constituie parte integrantă a formării omului. Școala trebuie să transmită cunoștințe noi, mai puțin vechi, să dezvolte capacități, atitudini, să creeze posibilitatea manipulării informațiilor, valorilor, să determine utilizarea rațională a energiilor individului, dorința de reînnoire permanentă la frontiera cunoașterii. Toate presiunile exercitate asupra sistemului educativ contribuie la modificarea rolului școlii: dintr-o instituție autonomă, relativ izolată, specializată exclusiv în transmiterea științei de carte, școala a devenit interfața în relația individ - societate, spațiul social specific în care se manifestă disfuncțiile și tensiunile societății și, prin aceasta, nodul central al prevenției/terapiei acestora. Școala este prima instituție care îi confruntă pe elevi cu exigențele integrării socionormative și toate cercetările demonstrează convingător că modul în care se adaptează un copil la școala reprezintă principalul indicator predictiv cu privire la calitatea conduitei sale socioprofesionale ca adult. Toate marile teorii sociologice subliniază importanta calității experiențelor școlare în integrarea socială a indivizilor, ceea ce argumentează interpretarea: școala și problemele sociale reprezintă cele două fețe ale aceleiași monede. Din punctul de vedere al politicilor sociale, consecința acestei viziuni este una extrem de importantă: la ora actuală, se preferă investirea resurselor în școala, în scopul creșterii calității actului educativ, decât în sistemele de control social (Hebberecht, Sack, 1997) sau în sistemele de susținere socială. Aceasta strategie corespunde și principiului intervenției timpurii - este mai bine sa previi, decât sa vindeci -, si principiului intervenției eficiente: investiția în școală se finalizează în calitatea intelectuală, morala, profesionala și socială a absolvenților; absolvenții

care probează autonomie intelectuală și morală, capacitate de adaptare la schimbări, solidaritate și atitudine deschisă, pozitivă față de învățare sunt mai apți să-și rezolve singuri și corect problemele existențiale și vor da dovadă de o conduită dezirabilă social - deci, pe scurt, nu vor contribui la creșterea disfuncționalităților sociale.

Un obiectiv pe care ar trebui să îl stabilim în educație în anii ce vor urma este acela de a dezvolta un indicator internațional al capacității de a învăța, toate acțiunile bazându-se pe cercetarea științifică. Învățământul modern, în epoca cunoașterii și a realizărilor științifice extraordinare, are ca sistem de referință competențele generale și specifice actuale pe care trebuie să le dobândească cei care învață pe parcursul și la sfârșitul unui ciclu de instruire, al unui an de studiu, etc. Profesorul trebuie să fie o sursă de informare excepțională, evaluator, manager al învățării, un om al științei, al cunoașterii. Lumea modernă pune accentul pe folosirea mai eficientă a cunoașterii și a inovației. Este necesară extinderea abilităților creatoare, de cunoaștere ale întregii populații, mai ales ale acelora care le permit oamenilor să se schimbe și să fie deschiși față de idei noi într-o societate diversă din punct de vedere cultural, bazată pe cunoaștere. Tranziția către un alt tip de finalitate a educației - dezvoltarea personalității copilului în funcție de exigențele sociale ale unei comunități, caracterizată de un anumit nivel de dezvoltare economică, culturală și științifică -, ca și accentuarea caracterului socioterapeutic al educației contemporane au determinat și va determina schimbarea radicală a destinului acestei instituții în viața socială; școala contemporană funcționează ca un centru al unei rețele de servicii - instructive, formative, medicale, psihologice, științifice, de consiliere vocaționala etc. - care urmăresc să ajute educabilii să se integreze în societate. Obiectivul major al școli de azi i este să ofere un context adecvat pentru învățare și dezvoltare, în care toți educabilii să se pregătească să înțeleagă lumea care își dezvoltă cunoașterea într-un mod cu totul excepțional, lume în care trăiesc și în care vor deveni activi în viitor.

Noul mileniu care se a află sub asaltul realizărilor științifice și tehnice extraordinare a adus și aduce permanent noi cerințe educaționale care impun noi metode, altele decât cele folosite până acum. O mare importanță în pregătirea educabililor pentru noile cerințe o au cele trei forme de educație:

- ✓ educația formală;
- ✓ educația nonformală;
- ✓ educația informală, educații care își repoziționează ponderile de la o zi la alta.

Într-o școală a viitorului, către care tindem permanent, trebuie pus accentul și pe dimensiunea ergonomică, dimensiunea psihologică, socială, operațională, inovatoare, normativă. O școală numită „a viitorului" există în Philadelphia, o școală în care cunoașterea este la limita frontierei. Copiii intră în clădirea școlii prin dreptul unui detector invizibil de metale. Deschid dulapurile personale cu carduri inteligente, își lasă hainele și-și iau laptopurile personale. N-au caiete de notițe și nici cărți. Pot accesa orice colț al campusului de pe terminalul personal, dotat cu conexiune wireless. În această instituție Microsoft pregătește următoarea generație de specialiști în materie de tehnologie. Dacă vorbim de cantina școlii, de fapt vorbim despre restaurant cu autoservire, elegant, de unde elevii își pot cumpăra trei mese pe zi, folosindu-se de niște carduri speciale. Aceleași carduri calculează numărul de calorii al fiecărui elev. În loc de tabla clasică profesorii folosesc un „smart board", o tablă inteligentă. Elevii primesc extemporalele pe laptop. Dacă nu reușesc să răspundă corect, sunt redirecționați către lecțiile de recuperare. De asemenea, copiii au și orare personale online în care sunt stabilite întâlniri cu educatorii. Nu există bibliotecă în sensul clasic al cuvântului, ci un centru de instruire, unde toată informația este digitală. Elevii nu parcurg materii propriu-zise, ci discută pe marginea unor probleme de viață reală. Teoria este mai puțin importantă. Totul e să știi să te descurci în viață. Nu cred că pretențiile noastre ar trebui să se ridice la nivelul celor propuse de Școala viitorului din Philadelphia. Probabil acest lucru ar putea fi posibil într-un viitor mult prea îndepărtat.

Ar trebui să adoptăm politica pașilor mărunți și să evoluăm încet, dar sigur. Ar trebui să renunțăm să batem pasul pe loc, să propunem aceleași metode învechite, denumindu-le însă în alt mod. Procesul instructiv-educativ trebuie să se centreze pe educabil și să urmărească să îl transforme din obiect al procesului educativ, în subiect activ al propriei deveniri. De la centrarea pe conținut nou, inovativ ar trebui să se treacă la centrarea pe activitatea de cunoaștere la zi a educabilului. Dar atâta vreme cât nu vom acorda educației resursele de care aceasta are nevoie, nu vom putea vorbi decât de o școală a trecutului în straie de viitor.

În această ierarhie a, „reperelor" noi, a unei educații la frontiera cunoașterii, faptul prioritar semnificativ, domeniul cu rolul cel mai marcant pentru tot ceea ce se petrece, este cel al informației, revoluționările privind transferul, stocarea, prelucrarea și influența acesteia asupra vieții, comunicării și transformării oamenilor, a tuturor relațiilor dintre ei.

Astfel educația prin permanența ei la frontiera cunoașterii trebuie să aibă în vedere :

- pe de o parte trebuie să transmită eficient și pe scară largă un volum tot mai mare de cunoștințe și de informații (nu oricum, nu „în sine" ci adaptate unei civilizații, puse în mișcare de cunoaștere; adaptarea la exigențele acestei civilizații presupunând efort, imaginație, creativitate în primul rând din partea „procesorilor" și „interpretorilor de informație"), cadrele didactice fiind vital necesare pentru acest proces, pentru modelarea civilizației;

- pe de altă parte (referitor la aceeași problemă – a volumului tot mai mare de cunoștințe și informație – cadrele didactice trebuie să găsească și să cuprindă punctele de referință, care să permită orientarea eficientă în volumul imens și copleșitoarea diversitate, pentru ca:

a) pe de o parte oamenii să nu mai fie copleșiți de "fluxul informației", în mare parte efemeră, măruntă, nerelevantă care invadează domeniul public și cel privat, și

b) pe de altă parte acea informație (care se oferă în primul rând la școală) să aibă în vedere ca scop final dezvoltarea (la nivel individual, comunitar, social).

Cum anume trebuie să arate hărțile unei lumi în permanentă mișcare pe care noi trebuie să le punem de timpuriu în față, în mintea educabililor astfel încât oamenii pe care îi formăm la școală să aibă instrumentele de orientare cu ajutorul cărora să își găsească drumul?

Cerința echipării cu instrumentele de orientare și selecție este de îndeplinit în condițiile în care: deși este acceptat că în mod firesc îi pregătim pentru a-și găsi locul în viitor aici – în societatea și țara căreia îi aparțin.

Devine un fapt de onestitate a direcționării efortului nostru educativ, al societății care ar trebui să ia in seamă: cum anume îi putem echipa și cu instrumentele necesare de orientare, adaptare, dezvoltare, în lumea din care eventual vor face parte in mod real, până când lucrurile vor evolua astfel încât ei să dorească și chiar să rămână, să se dezvolte aici, unde acum este țara lor, să fie pregătiți să profite de „ocaziile de a învăța", care li se oferă de-a lungul vieții, nu atât doar pentru a-și lărgi orizontul cunoașterii cât mai ales pentru a se adapta la o lume în schimbare, complexă, interdependentă.

A profita de "ocaziile de a învăța" în spiritul cunoașterii, pentru a se adapta este indicatorul de evaluare a realizării obiectivului, în a ceea ce se face în procesul de învățământ, respectiv dezvoltarea individului și dezvoltarea comunității, "optim" și „durabil", în raport cu „posibilitățile" și „necesitățile" în continuă schimbare.

Acum, la început de secol XXI, dezvoltarea TIC, AI constituie un element definitoriu al societății, iar educația are o importanță deosebită în valorificarea noilor tehnologii, importanță recunoscută atât la nivel economic, dar și la nivel politic.

În acest context trebuie precizat că procesul educațional beneficiază din plin de introducerea noilor tehnologii în școală. Societatea informațională, bazată puternic pe cunoaștere, a impus utilizarea tehnologiei ca punct de referință al schimbărilor de fond în sistemele de învățământ, iar provocările cunoașterii la frontiera sa s-au conturat, la început, pe trei direcții majore: dotarea școlilor, pregătirea cadrelor didactice și asigurarea resurselor necesare. Ulterior, conjugându-se cu alte direcții prioritare, cum ar fi asigurarea calității în

educație, învățarea pe parcursul întregii vieți, profesionalizarea cadrelor didactice, aceste trei direcții au fost detaliate și completate cu noi cunoștințe științifice și tehnice.

Ca atare, acum se vorbește tot mai mult de o accelerare a procesului cunoașterii în educație, iar premisele se modifică sensibil, prin prisma necesității de fundamentare teoretică, psihologică și pedagogică, spre formarea de competențe transferabile și construirea de structuri și operații mentale, spre o regândire a strategiilor de predare-învățare și a sistemului de educație în sine care să conducă nemijlocit spre o cunoaștere științifică și tehnică la zi.

Este important ca toți profesorii să încerce să utilizeze tehnologia informatică pentru a atrage interesul noilor generații. A învăța azi să știi înseamnă dobândirea „instrumentelor cunoașterii".

Desigur este necesară în continuare achiziționarea unor conținuturi de cunoaștere, a unor unități informaționale codificate specifice diferitelor limbaje, domeniilor cunoașterii, științelor, celorlalte forme ale creației și culturii, spirituale, ca o primă cerință pentru a duce o viață demnă, pentru a-și dezvolta anumite abilități ocupaționale și pentru a comunica.

Pentru o cunoaștere corectă și la zi sunt ca prime cerințe de realizat:

- extinderea câmpului cunoașterii, a volumului și diversității care să permită indivizilor să înțeleagă mai bine diversitatea, varietatea mediului lor de viață înconjurător sau pe care îl schimbă în decursul vieții trecând dintr-un mediu în altul, cu un coeficient ridicat de adaptabilitate;
- dezvoltarea curiozității intelectuale, a spiritului de analiză critică, realistă, de evaluare, a stărilor de fapt, dar și a celor posibile și realizabile, astfel încât „lumea reală" să fie percepută nemistificat;
- formarea gândirii independente (nemanipulată, neideologizată, nedeformată) în raport cu realitatea – în care fiecare, de timpuriu, trebuie să aibă, formată convingerea că trebuie „să apeleze tot mai mult la sine" pentru a găsi „calea", să aleagă și să decidă singur – să acționeze tot mai sigur de sine;

Foarte importantă și necesară este însușirea de către tineri încă din stadiul copilăriei, a unui mod de a învăța, de a înțelege, de a se orienta în perimetrul științei respective, de a reflecta logica științifică interioară a acelui domeniu de realitate prezentat de către știința respectivă și de a-l îndruma cum să perceapă lumea din perspectivă realistă, căilor de a dezvolta anumite deprinderi și capacități legate de cum trebuie să înveți – începând cu cultivarea sau învățarea puterii de concentrare de optimizare, de formare și dezvoltare a memoriei de dezvoltare a gândirii (inductive și deductive). Însușirea unui mod „cum trebuie să înveți" este soluția adaptativă și antidotul la stresul „generat de presiunea și bombardamentul informațional" la care este supus individul, pe toate canalele, prin toate mediile de comunicare și informare, începând cu mass-media până la alte forme diferențiate.

O primă cerință legată de învățare azi și cu siguranță mâine – alături de programe, ritm și multe altele ținând de o igienă și o disciplină a muncii intelectuale – ține de un aspect psihic elementar începând cu cultivarea răbdării a capacității de a lucra ritmic și pe anumite durate zilnice, dezvoltarea puterii de concentrare, memoriei, gândirii și mai ales cultivarea siguranței și încrederii în sine (de unde se constituie „respectul față de sine", „autoestimarea realistă", prevenirea „maladiilor autoestimației").

Educația devine esențială în modelarea viitorului sporind șansele de a apropia viitorul de aspirațiile și trebuințele oamenilor. J. Dewey consideră că „școala nu pregătește pentru viață, este însăși viața".

Sigur pentru a realiza o educație modernă de educație, în consens cu tot ce înseamnă cunoaștere este nevoie de a schimba ritmul actual de implementare a unor noi și moderne tehnologii didactice.. Frontiera cunoașterii se schimbă în fiecare zi și ar fi normal ca și educația să se apropie de acesta într-o manieră mult mai rapidă decât până in prezent,dar aceasta nu se întâmplă decât la intervale sporadice .Acest fapt conduce la decalaje ,decalaje care adâncesc

necunoașterea ,iar speranța vine tot din domeniul științei și tehnicii moderne(apariția și dezvoltarea A.I). Eficiența educației ține de permanența sa la frontiera cunoașterii și este asigurată prin acțiuni progresive de cunoaștere în interiorul sistemului de învățământ, cu accent pe strategia de atragere și dezvoltare a resurselor umane competente,foarte bine pregătite profesional ,cu o foarte bună cunoaștere în domeniul științific.

Educaţia actuală în perspectiva deschiderii către valori științifice și morale multiple reprezintă un demers pe deplin justificat, întrucât vizează o mai bună inserţie a individului într-o lume a cunoașterii şi tot mai dinamică. Acest demers formativ vine atât în întâmpinarea dezideratelor zilei de azi pentru ziua de mâine , prin valorizarea unor trăsături particulare ale indivizilor , unice, ce merită a fi știute,recunoscute sau amplificate, cât şi în profilul societăţii cunoașterii , asigurându-i un anumit grad mare de coerenţă, solidaritate şi funcţionalitate.

BIBLIOGRAPHY

1. Albu, M., Jurcău., N., *Procesul decizional managerial în sfera educațională*, Ed. Ascred, Cluj Napoca, 2011.
2. Cerghit I., *„Sisteme de instruire alternative”,* București, Editura Aramis, 2002
3. Chiș, V., *Fundamentări teoretice și abordări praxiologice în științele educației*, Ed. Eikon,Cluj Napoca, 2009.
4. Cf. Joel Davitz, Samuel Ball (coord.) Psihologia procesului educațional. Traducere de Irina Burlui, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1978.
5. Gilbert Leroy, *Dialogul în educație,* București, Editura Didactică și Pedagogică, 1974.
6. George Kneller, *Logica și limbajul educației.* București, Editura Didactică și pedagogică, 1972.
7. Gherguț Alois, *„Managementul general și strategic în educație”,* Iași, Editura Polirom, 2007
8. Gherguț Alois*, „Sisteme de psihopedagogie specială”,* Iași, Editura Polirom, 2005
9. Immanuel Kant,*Tratat de pedagogie*,Editura Agora,Iași,1992.
10. Ionescu, M., Radu, Ion, *Didactica modernă*, ediția a II-a, revizuită, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.
11. Iucu, R.B., *Managementul și gestiunea clasei de elevi*, Editura Polirom, Iași, 2001.
12. Jean Piaget, *Psihologie și pedagogie,* Traducere de Dan Răutu, București, Editura Didactică și Pedagogică, 1972.
13. Jean Witter, *Pour une revolution pedagogique*, Paris, Editions Universitaires, 1966. John Dewey,*Școala și societatea-trei prelegeri,Principii morale în educație,Copilul și curriculum,*Editura Pro Universitaria,București,2022
14. Marcu, F., Maneca, C., *Dicționar de neologisme al limbii române*, Editura Academiei Române, București, 1986.
15. Marin C. Călin, *Procesul instructiv educativ. Instruirea școlară. Analiza multireferențială,* București, Editura Didactică și Pedagogică, 1995.
16. Miroiu Adrian, ”*Învățământul românesc azi*”, Iași, Editura Polirom, 1998
17. Pânișoara,O. I., *Un profesor de succes*, Ed. Poliron, Iași 2009.
18. Pintilie M., *Metode moderne de învățare evaluare*, Editura Eurodidact, Cluj Napoca, 2009.
19. Piaget, B. Inherder, *La psychologie de l'engant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
20. R. Cousinet, *Pedagogie de Vappresitissage, Paris,* Presses Universitaires de France, 1959.
21. R. Buyse, *L'experimentation en pedagogie*, Bruxelles, Lamartin, 1935.
22. Tardy, *Le professeur et Ies images,* Paris, Presses Universitaires de France, 1966.
23. Stan, E., *Școala modernă*,, Ed. Institutul European, Iași, 2012.
24. Articolul „*Inovație și creație în activitatea didactică*”, în cadrul Simpozionului național ***„Școala-moment zero pentru o societate a cunoașterii”***, 30 mai 2009

EXCHANGE OF GOOD PRACTICES ON HANDLING STUDENTS WITH LEARNING, INTEGRATION AND BEHAVIOUR DIFFICULTIES

Elena Maria Ungureanu (Erdeli)
PhD Student, Babeș-Bolyai University Of Cluj-Napoca

Abstract: I chose to present the results obtained during the implementation of an Erasmus+ KA 2 project, even though some time has passed since its implementation, because the issues and results obtained are related to my doctoral thesis entitled: Developing teachers' competencies for inclusive, quality education through the development and implementation of educational projects.

The exchange of good practices regarding children with learning difficulties, integration problems and behavioral disorders was carried out within the Erasmus+ KA 2 project with the same title with the support and involvement of five country, the project partners:: Medgyessy Ferenc Német Nemzetiségi Nyelvoktató Általános Iskola, BUDAPEST, HUNGARY, the coordinating institution of the project, Suadiye Ortaokulu, Suadiye - Kartepe, TURKEY, as partner, School Center for Inclusive Education No. 1 ORADEA, ROMANIA, as partner, Colegio Publico Ocejon, Guadalajara, Castilla-la Mancha, Spain, as partner and IC Francesco Petrarca, Catania, Sicilia, ITALY as partner.

Keywords: educational projects, special educational needs, integrated education.

Title 1- The problem of learning difficulties

Inclusive education is an ongoing process that aims to provide quality education for all, while respecting the diversity and different abilities and needs, characteristics and learning expectations of students and communities, eliminating all forms of discrimination. (Vrășmaș & Vrășmaș, 2021).

Amanda Watkins sees inclusion as a process of addressing and responding to the diversity of needs of all children, young people and adults, by increasing participation in learning, cultures and communities and by reducing and eliminating exclusion in and from education. In order to promote inclusion, it is necessary to encourage positive attitudes and improve educational and social environments to meet the new requirements in educational and governmental structures in order to stimulate the student's learning in his learning environment, as well as at the system level to support the entire learning experience. (Watkins, 2009)

The specific learning difficulties are common worldwide, with some studies stating that between four and fifteen percent of school-age children are identified with such problems (Geary, 2003; Hendricksen et al., 2007).

The problem of learning difficulties is a real and current problem, which is why I chose to deal with this topic in my bachelor's thesis. Defining the concept of learning difficulties is somewhat difficult due to the special nature of the phenomenon.

Learning difficulties can be defined according to the Pedagogy Dictionary (Schaub & Zenke, 2001, p. 73) as follows: "learning difficulties manifest themselves especially in the field of performance. Most often they are related to repeated failures and have unwanted influences on personality development." A broader and at the same time more concrete definition is given by Catalano: "Learning difficulties represent obstacles in the learning activity that affect informational input, actual processing and informational output , both from a cognitive and metacognitive perspective, in the case of people who have basic intellectual capacities, structurally and functionally intact". (Catalano, 2009, p. 13)

Bateman shows the following: "Children with learning difficulties are those who show a significant educational discrepancy between their estimated intellectual potential and the

actual level of performance, the discrepancy associated with basic disturbances in the processes of learning that may or may not be connected with demonstrable dysfunctions of the central nervous system, but which are not the consequence of generalized mental retardation, cultural or educational deficiencies, severe emotional disturbances or sensory deficiencies" (Bateman (1965, p. 220)

The Interagency Committee on Learning Disabilities (ICLD) offers a more extensive definition: "Learning disabilities is a generic term that refers to a group of disorders that are expressed by significant difficulties in the acquisition and use of receiving and understanding language, speech, writing, reading, reasoning and mathematical skills, as well as some social skills. These disorders are intrinsic to the individual and are supposed to be due to minimal dysfunctions of the Central Nervous System" (ICLD Journal 1987, p. 221).

McKinney (1984) identified, as a result of a study, four types of learning difficulties: Subtype I (33%), in which the subjects - 60% boys - present average verbal skills, deficient sequential and spatial skills, poor orientation and independence of task execution, referring in particular to d.i. related to reading and arithmetic. Subtype II (10%), in which individuals show severe deficits in various educational domains, when administered the WISC test, obtain poor performances on tests of general information, arithmetic and picture arrangement, are rated poorly on behavioral scales and show hostility towards teachers and towards the execution of a task. Subtype III (47%), in which the subjects - 93% boys - present above average conceptual skills (on the WISC-R), slight school-type deficiencies, are extraverted and sociable, but show a weak orientation towards the execution of the task. Subtype IV (10%), which includes those with moderate school deficiencies, average verbal skills, deficient sequential and spatial skills and who do not present obvious behavioral deficits.

The number of students with learning, integration and behavioral difficulties is increasing every year, and most teachers are not trained to solve such problems - especially in classes with more than 20 students. Each country and each school trying to deal with this problem in its own way. That is why we believe that we can learn more from each other.

For the successful integration of children with special educational requirements in mainstream schools, it is necessary to go through several stages aimed at ensuring the optimal conditions for a reorganization of the school and the curriculum applied at the level of the educational unit with an emphasis on sensitization of the school community, training and instruction of the teaching staff, reorganizing the school's functional structures and adopting new teaching methods.

One of the forms of integration used relatively frequently but with a major impact on the integration process is occasional integration, which involves the joint participation of students with special educational requirements alongside their peers in the regular school in various school and extracurricular activities.

Title 2- About Erasmus + KA2 LIFE

For the title of the Erasmus + KA2 project „Exchange of best practice on children with learning difficulties, integration issues and behavioral disorders”, project coordinated by Medgyessy Ferenc Német Nemzetiségi Nyelvoktató Általános Iskola, BUDAPEST, HUNGARY along with CȘEI Nr. 1 Oradea, Romania, Suadiye Ortaokulu, Suadiye - Kartepe Turkey, Colegio Publico Ocejon, Guadalajara, Castilla-La Mancha, Spain and I.C. Francesco Petrarca Italy, the partners agreed with a very suggestive acronim: LIFE.

Through the Eramus+KA2 LIFE project pupils and teachers from Hungary, Spain, Italy, Romania and Turkey have had unusual experiences, collaborated and involved in project activities, created final products, visited paternity schools, got in touch with the tradition and their culture and disseminated relevant project.

Analyzing the impact of the project on pupils, teachers and the community in general we can say that project participants have been able to see a number of useful ways to help them better manage the situations of students with learning difficulties, integration problems and behavioral disorders. Therefore they will be more successful in any situation. In addition, cooperation between teachers, children and parents has been developed in the participating institutions. International connections and language skills have become more extensive, teaching and learning have developed through the implementation and practical application of new accumulated experiences.

Title 3- Research methodology

The most interesting part of the project is the mini-research concerning some issues of inclusive education in Romania from the point of view of the support teachers who work in mainstream schools.

The results are conclusive, offering information to all those who are not familiar with the two education systems, presenting the resemblances, as well as the differences regarding inclusive education, but also the points where many things could be improved.

3.1. Research objective:

The aim of the research carried out on samples from Romania approved the first surprise of how inclusive education is perceived from the point of view of support teachers. The theme was focused on children with SEN children with disabilities in the context of transition to a school-type base integrativ.

3.2. Analysis and interpretation of the obtained data

The questionnaires were completed by 13 support teachers who are holders of CSEI Nr. 1 Oradea and operates in public schools in Oradea and Bihor county. At the level of the Inclusive Education School Center No. 1 Oradea, 15 support teachers work in 23 mainstream education units in Bihor County. Of the 15 teachers, 13 agreed to answer the questionnaire.

The first question concerned the number of hours allocated to a child with integrated SEN during a week within the specific activity of the support teacher. According to figure number 1, we can see that during a week, 2 support teachers allocate one hour per week to each child with integrated SEN, 9 support teachers allocate 2 hours per week to integrated children and another 2 support teachers work 3 hours per week with integrated students.

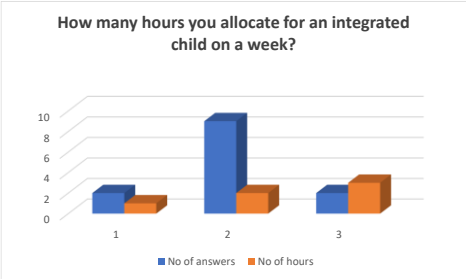


Figure 1- The number of hours allocated to a child with integrated SEN during a week within the specific activity of the support teacher

Through the second question I wanted to identify the number of children/students with SEN integrated in mainstream education assigned to a support teacher. Thus we have one support teacher working with 10, 11, 13, 15 students with integrated SEN, 2 support teachers working with 14 or 16 or 17 students with integrated SEN and 3 support teachers working with a number of 12 children/students. According to article 11 (1) of Order no. 5,574 of October 7, 2011, for the approval of the Methodology regarding the organization of educational support

services for children, students and young people with special educational needs integrated into mainstream education, "the standardization and classification of itinerant and support teachers is carried out as follows: one position for 8-12 children/students/young people with moderate or mild disabilities, integrated individually or in groups of 2-3 students in groups/classes in mainstream education units, equivalent to the teaching norm of 16 hours and one position for 4-6 children/students/young people with serious, profound or associated disabilities, integrated individually or in groups of 2-3 students in groups/classes in mainstream education units, equivalent to the teaching norm of 16 hours".

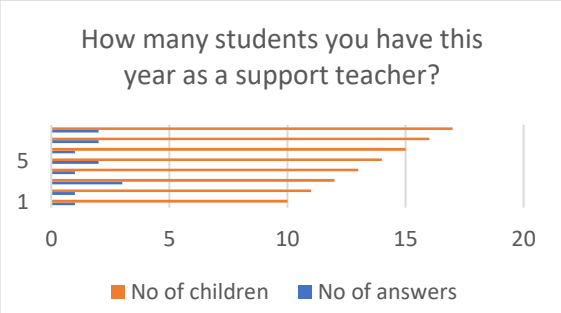
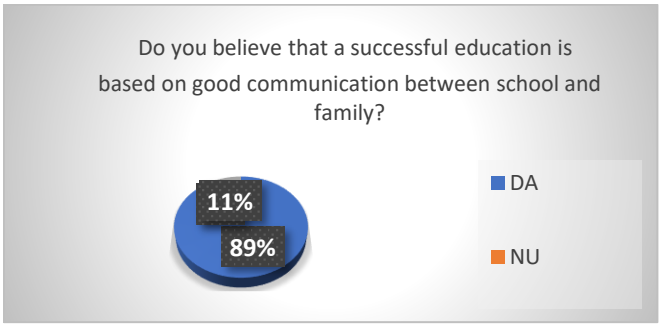


Figure 2 number of children/students with SEN integrated in mainstream education assigned to a support teacher

According to the graph in Figure 2, we observe that 5 support teachers work with a number of 10-12 students according to the order and 8 support teachers work with a larger number of students (respectively 2 teachers work with 13 or 15 students and another 6 teachers work with 14, or 16 or 17 children/students).

Through the following question, we tried to identify the importance of maintaining good collaboration and communication between family and school. There was no negative response to this question, 11% of respondents said they did not know/did not answer, while 89% considered that communication between family and school is very important and contributes to the educational success of children as can be seen in Figure 3.

Figure 3- Communication between school and family



Referring to integrated students with SEN, we asked respondents whether special education institutions would represent a better educational context for their development. If we analyse the results obtained for this item we can notice the the majority of the respondents agree or absolutely agree with the education of children with SEN in mainstream schools, considering that they represent a favorable educational context for their rehabilitation (56% answered affirmatively compared to 44%who answered this question negatively).

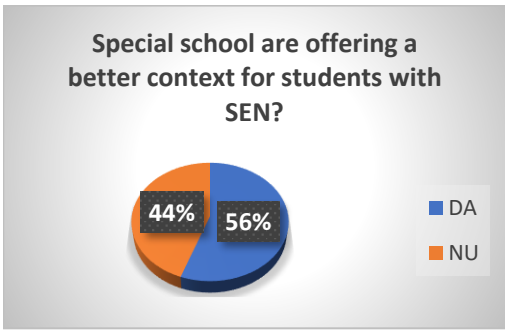


Figure 4 special schools represent a better context for students with SEN

The next question concerned the involvement of students with SEN integrated in mainstream schools in specific activities dedicated to them. According to the answers received, 67% of respondents believe that the school program includes specific activities dedicated to integrated students with SEN, while 33% of respondents responded negatively to this item.

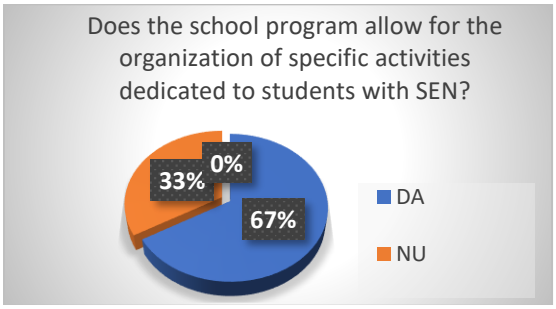
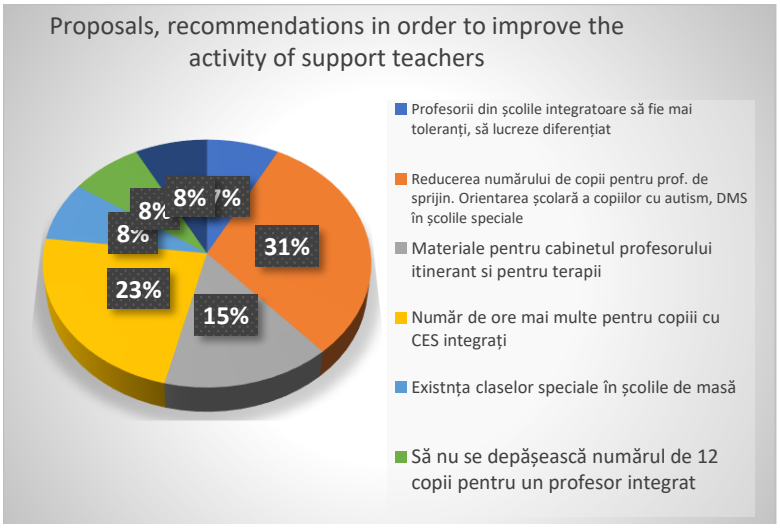


Figure 5 organization of specific activities dedicated to students with SEN

Title 4: Conclusions

The most important conclusions of this mini-research can be identified based on the last question asked to the respondents through we tried to identify proposals, recommendations in order to improve the activity of support teachers

Among the answers received, the following recommendations were recorded in order of preference: 31% reduction in the number of children/students with SEN related to a support teacher and orientation of children/students with autism and severe mental deficiency towards special education; 23% allocating a greater number of hours for integrated children/students with SEN 15% allocating teaching materials for the support teacher's office and the therapies provided by him 8% an identical percentage of 8% was obtained for the existence of special classes in mainstream schools, changing the


Proposals, recommendations in order to improve the activity of support teachers
31%
15%
23%
8%
8%
8%
Profesorii din școlile integratoare să fie mai toleranți, să lucreze diferențiat
Reducerea numărului de copii pentru prof. de sprijin. Orientarea școlară a copiilor cu autism, DMS în școlile speciale
Materiale pentru cabinetul profesorului itinerant si pentru terapii
Număr de ore mai multe pentru copiii cu CES integrați
Existnța claselor speciale în școlile de masă
Să nu se depășească numărul de 12 copii pentru un profesor integrat

attitude and mentality of teachers in mainstream schools who should be more tolerant and work differentiatedly, approving support teacher positions for schools in rural areas 7% not exceeding the maximum number of integrated children/students assigned to a support teacher (maximum 12)

Figure 6 Proposals, recommendations in order to improve the activity of support teachers

If we analyse the results obtained for the item investigating participants' opinion on the education of children with SEN in special schools / inclusive education centres, we can notice the highest percentage belongs to the answer option which agrees with the education of children with SEN in such institutions, considering that they represent a favourable educational context for their rehabilitation (56% affirmative answer and 44% negative answer).

The aim of the research carried out on inclusive education.

The theme was focused on children with SEN children with disabilities in the context of transition to a school-type base integrativ. On general diagnosis would show which areas they need to act to facilitate and ensure better implementation of school and social integration in the educational process.

The results suggest the need to transform the school into an open institution, reducing the number of children/students with SEN assigned to a support teacher, directing children/students with autism and severe mental retardation towards special education, allocating a greater number of hours for integrated children/students with SEN, allocating teaching materials for the support teacher, changing the attitude and mentality of teachers in mainstream schools, differentiated activities, respecting the maximum number of students provided for by legislation for a support teacher, approving support teacher positions in rural areas.

Hopefully our efforts will become a starting point for further research, activities and positive outcome.

BIBLIOGRAPHY

1. Bateman, B. (1965), ,,An Educational View of a Diagnostic Approach toLearning Disorders." In Learning Disorders, edited by J. Hellmuth, vol. 1, Seattle, WA: Special Child Publications, p. 220
2. Catalano, H., C., (2009), Dificultăţile de învăţare transversale. Program de intervenţie educaţională pentru elevii cu părinţi emigranţi, Editura Paralela 45, Pitești, p. 13
3. Geary, D. C. (2003). Learning disabilities in arithmetic: prob lem solving differences and cognitive deficits. In H. L. Swan son, K. R. Harris, & S. Graham (eds.). Handbook of learning disabilities, (pp. 199-212). New York, NY: Guilford Press.
4. Hendriksen, J. G. M., Keulers, E. H. H., Feron, F. J. M., Was senberg, R., Jolles, J. & Vles, J. S. H. (2007). Subtypes of learn ing disabilities: Neuropsychological and behavioural function ing of 495 children referred for multidisciplinary assessment. European Child & Adolescent Psychiatry, pp. 517-524
5. Interagency Committee on Learning Disabilities, Washington, DC., Learning Disabilities: A Report to the U.S. Congress, https://files.eric.ed.gov/fulltext/ED294358.pdf, p. 221
6. McKinney, J.D. (1984). The search for subtypes of specific learning disability. Journal of Learning Disabilities, pp. 43-50
7. ORDIN nr. 5.574 din 7 octombrie 2011, pentru aprobarea Metodologiei privind organizarea serviciilor de sprijin educaţional pentru copiii, elevii şi tinerii cu cerinţe educaţionale speciale integraţi în învăţământul de masă
8. Schaub, H., Zenke, K.,G., (2001), Dictionar de pedagogie, Editura Polirom, Iaşi, p. 73
9. Vrăsmaș, T., Vrăsmaș, E., 2021, Pe drumul spre educație incluzivă în România, Editura Universitară, București, p. 62
10. Watkins, Amanda, ed. Key Principles for Promoting Quality in Inclusive Education: Recommendations for Policy Makers, (European Agency for Development in Special Needs Education 2009) p.13-4. https://www.european-agency.org/sites/default/files/key-principles-for-promoting-quality-in-inclusive-education_key-principles-EN.pdf [Accessed in May, the 31st , 2024]

A GENERAL OVERVIEW OF SUSTAINABLE ASSESSMENT IN HIGHER EDUCATION

Tatiana Dubineanschi
Assoc. Prof. PhD, "Ion Creangă" State Pedagogical University of Chișinău, Republic of Moldova

Abstract: This article reflects the results of the literature review on sustainable assessment. Durability is the ability to exist constantly. In a rapidly changing world, the higher education system must undergo significant reforms. The concept of sustainability in the context of vocational training of students refers to how well the educational program prepares self-managing individuals to act in a complex society, to face the challenges that arise after graduation, to learn new things effectively, and to be able to evaluate these results. Related concepts such as evaluative judgment, self-regulation, and self-efficacy are elucidated in the context of theories that include them. There is also a list of important conditions for sustainable evaluation in higher education.

Keywords: higher education, sustainable assessment, evaluative judgement, self-regulation, self-efficacy

Sistemele de educație contemporane se află sub presiunea generată de „provocările globale". Dezvoltarea științei, a tehnologiilor, transformările și cerințele pieței muncii solicită conexiunea cu un sistem de învățământ ce asigură dezvoltarea durabilă a societății. Sistemul de învățământ superior, le fel, trebuie să facă față schimbărilor substanțiale într-un context global care evoluează rapid. Una din tendințe actuale ale educației pentru viitor este schimbarea în evaluarea învățării. Această tendință este strâns legate de educația pentru dezvoltare durabilă, sustenabilă, care pregătește studenții pentru procesele de învățare eficientă într-o societate a învățării. Îmbunătățirea evaluării este o condiție indispensabilă pentru o învățare calitativă.

În opinia cercetătorului român S. Cristea „sustenabilitatea reprezintă capacitatea unui sistem social şi a unor activităţi realizate în cadrul acestuia de dezvoltare durabilă, realizată prin valorificarea eficientă a resurselor existente/disponibile cu impact optim pe termen scurt, dar, mai ales, mediu şi lung, evaluat calitativ şi strategic din perspectiva cerinţelor prezentului şi ale viitorului" [4 p. 54].

Din perspectivă pedagogică, susține S. Cristea, „educaţia pentru sustenabilitate defineşte capacitatea sistemului şi a procesului de învăţământ de dezvoltare durabilă, eficientă, optimă şi inovatoare, angajată global, pe termen mediu şi lung" [ibidem].

Sustenabilitatea în educație trebuie asigurată transversal, la nivel de sistem și de proces. Un sistem de învățământ durabil asigură deschiderea spre educaţie permanentă şi spre autoeducaţie. „La nivel de proces de învăţământ, proiectat curricular, educaţia pentru sustenabilitate formează şi dezvoltă competenţa educatului de învăţare, autoînvăţare eficientă pe tot parcursul vieţii, prin valorificarea optimă a cunoştinţelor teoretice şi aplicative interiorizate în timp, susţinute atitudinal la nivel superior (afectiv, motivaţional, volitiv, caracterial)" [ibidem].

Așadar, în contextul formării profesionale a studenților, viziunea sustenabilității se referă la eficiența ofertei educaționale în ceea ce privește formarea persoanelor autogestionabile, care să acționeze eficient într-o societate complexă, să facă față provocărilor cu care se vor confrunta după absolvire, să continue să învețe eficient, să poată emite judecăți cu privire la acestea propriile rezultate ale învățării.

Conceptul de evaluare durabilă, sustenabilă a fost introdus de D. Boud care a explicat că „nu este o noțiune care poate fi localizată în anumite activități sau care este independentă de contextul învățării” [8, p. 88]. Evaluarea sustenabilă a fost definită de către D. Boud ca „evaluare care satisface nevoile prezentului și, de asemenea, pregătește cursanții să-și îndeplinească propriile nevoi viitoare de învățare” [apud 3, p. 5]. Unul dintre aspectele cheie ale sustenabilității în evaluare este stimularea învățării pe tot parcursul vieții în rândul studenților. În opinia aceluiași autor, evaluarea sustenabilă este o capacitate, „capacitatea de a evalua dovezile, de a aprecia situațiile și circumstanțele cu înțelepciune, de a trage concluzii temeinice și de a acționa în conformitate cu aceste concluzii” [ibidem, p. 7]. Evaluarea trebuie privită ca un instrument educațional ce contribuie într-un fel la învățarea prospectivă a studenților și nu doar ca o activitate care răspunde nevoilor imediate de certificare sau feedback cu privire la parcursul curent al acestora în învățare. Prin urmare, această capacitate are statut de judecată, care, este importantă, atât din perspectiva cadrului didactic, cât și a studentului, diferă doar scopurile ulterioare cărora le sunt puse aceste judecăți. Un cadru didactic trebuie să-și fundamenteze judecățile pentru luarea deciziilor viitoare de predare, iar cursantul - judecății pentru luarea deciziilor viitoare despre învățare. Studentul trebuie să fie pregătit să treacă dincolo de granițele finalităților curriculare ale unei sau altei unități de curs și să fie învățat cum să evalueze pentru luarea deciziilor ulterioare de învățare.

Necesitatea introducerii noțiunii de evaluare durabilă a apărut pentru a indica un scop al evaluării care nu a fost suficient cuprins de dihotomia anterioară dintre evaluarea sumativă și formativă. La nivelul sistemului de învățământ superior evaluarea sumativă se orientează, de obicei, spre realizarea cerințelor de generare a notelor și certificare. Evaluarea formativă se axează pe realizarea unor sarcini dintr-un anumită unitate de curs sau unitate de conținut, iar rezultatele cursanților exprimate în note, la fel, constituie o componentă a deciziei finale în cadrul evaluării sumative. Evaluarea durabilă este concentrată pe dezvoltarea capacității studenților de a-și judeca propria muncă și cea a altora prin implicarea într-o varietate de activități de evaluare, astfel încât să poată fi studenți mai eficienți și să îndeplinească cerințele muncii după absolvire. Evaluarea durabilă nu este un tip nou de evaluare, ci o modalitate de a construi pe evaluarea sumativă și formativă pentru a promova obiective pe termen mai lung. Deci, pregătirea absolvenților care să fie capabili să profeseze eficient și să recunoască calitatea propriei munci, acesta și ar trebui să constituie unul dintre obiectivele cheie și un rezultat ale sistemului de învățământ contemporan.

În contextul elucidării evaluării sustenabile, savanții vin cu explicații a altor concepte aferente, de exemplu, conceptul de „judecată evaluativă”. J. Tai în cercetarea efectuată împreună cu alți colaboratori evidențiază că „originea judecății evaluative poate fi urmărită din ideile lui Sadler despre „cunoștințe evaluative” (evaluative knowledge) sau „expertiza evaluativă” (evaluative expertise), pe care studenții trebuie să le dezvolte pentru a deveni progresiv independenți în raport cu cadrul didactic [11]. „Judecata evaluativă este capacitatea de a lua decizii cu privire la calitatea muncii proprie și a celorlalți și este o capacitate necesară nu doar în procesul de formare profesională a unui student, ci și pentru învățarea de-a lungul vieții” [ibidem].

În opinia cercetătoarei J. Tai și a colaboratorilor, judecata evaluativă are două componente de bază: „În primul rând, o persoană trebuie să aibă o înțelegere internă a ceea ce constituie calitatea și, în al doilea rând, trebuie să facă o judecată despre muncă – fie că este a sa sau a altcuiva” [apud 2, p.3]. Aceste componente înglobează interacțiuni continue dintre individ, colegii săi (studenți sau practicieni) și standardele de performanță necesare pentru o practică eficientă și reflexivă. Deși în literatura de specialitate existat unele argumente teoretice cu privire la importanța judecății evaluative, sunt foarte puține lucrări empirice privind eficacitatea strategiilor de dezvoltare a judecății evaluative a studenților. Acest fapt este cauzat și de complexitatea conceptului de calitate.

Expertiza unui grup de cercetători cu experiență în evaluare, practicieni în dezvoltare academică și managerială reliefează cele mai eficiente și actuale idei cu referire la procesul de evaluarea. Aceste caracteristici sunt, fără îndoială, proprii unei evaluări sustenabile, care răspunde provocărilor de a îndeplini noi standardele academice.

Așadar, evaluarea este sustenabilă dacă:

- Este utilizată pentru a implica studenții în învățare productivă. Din acest punct de vedere, evaluarea trebuie concepută astfel, încât să concentreze studenții pe învățare, sarcinile să nu concentreze atenția celui evaluat pe notă, pe reproducere. Sarcinile de evaluare ar trebui să aibă caracteristicile unei activități de învățare semnificativă și nu doar funcția de a emite o judecată despre cele învățate.
- Feedbak-ul este folosit pentru a îmbunătăți în mod activ învățarea studenților. Un feedback informativ și de sprijin facilitează o atitudine pozitivă față de învățarea viitoare. Acest lucru trebuie să responsabilizeze evaluatorii pentru a-și dezvolta propriile abilități în furnizarea feedbackului de calitate și, totodată, să le dezvolte și la studenți. Studenții au nevoie de a primi în mod regulat informații specifice despre cum să îmbunătățească calitatea celor realizate, întrucât notele nu oferă informații suficiente în acest sens.
- Studenții și profesorii devin parteneri responsabili în învăţare şi evaluare. Scopul general ale învățământului superior include dezvoltarea la studenți a abilităților de gândire critică și autocritică, judecată independentă și abilități de învățare continuă, precum și responsabilitatea personală pentru evaluarea performanței și răspunsul la feedback. La fel de importantă este abilitatea studentului de a judeca calitatea, completitudinea propriului produs și a celorlalți colegi, respectarea cerințelor și standardelor agreate.
- Studenții sunt familiarizați cu practicile și cultura evaluării aferentă învățământului superior.
- Evaluarea pentru învățare este elementul central al unui program de studii. Proiectarea evaluării este parte integrantă a curriculumului, încă din faza incipientă de dezvoltare a designului acestui document normativ. Strategiile de evaluare trebuie să fie pe deplin aliniate cu toate celelalte componente ale curriculumului.
- Evaluarea pentru învățare este o țintă a activității personalului didactic și a dezvoltării instituționale, iar abordările profesionale și academice ale evaluării de către personalul academic sunt dezvoltate și apreciate la nivel instituțional. Mentoratele, dialogurile cu colegii în activități informale și formale, cerințele clare și recompense pentru promovarea evaluării pentru învățare constituie acele modalități de sporire a eficienței evaluării. Totodată, practicile de evaluare și curriculum-ul ar trebui să fie revizuite în lumina percepțiilor absolvenților și angajatorilor. Impactul unităților de curs asupra pregătirii profesionale a studenților și rolul procesului de evaluare, poate fi apreciat pe deplin doar după absolvire în cadrul unui „dialog” pertinent între instituție, absolvenți, angajatori.
- Evaluarea oferă o imagine pertinentă în ceea ce privește rezultatele studenților. Rezultatele evaluării intermediare/pe parcurs utilizate pentru feedback-ul asupra învățării și progresului nu joacă un rol semnificativ în determinarea notelor finale. Pentru a determina notele finale, se realizează evaluarea învăţării integrate. Momentele de evaluare periodică nu pot oferi dovezi despre modul în care achizițiile studenților dintr-o unitate de studiu sunt interdependente [1].

Cercetătoarea L. Makovskaya, de asemeni, subliniază câteva condiții importante pentru o evaluare sustenabilă la nivelul învățământului superior:

- Varietatea de sarcini, care le permit studenților să-și demonstreze cunoștințele și abilitățile obținute.

- Sarcinile de evaluare sunt proiectate într-un mod interconectat, constructiv, organizat și coerent.
- Sarcinile valorificate în evaluare sunt aliniate la rezultatele învățării ale unității de curs și sprijină studenții în dezvoltarea judecăților lor asupra propriilor performanțe.
- Metodele de evaluare încurajează studenții să aplice ceea ce au învățat și sunt orientate spre practică.
- Cursanții sunt implicați activ în procesul de evaluare, realizează sarcinile incluse în evaluare nu doar în scopul certificării, dar și al învățării pe tot parcursul vieții.
- Oferirea de feedback oportun și frecvent cu privire la performanța studenților [8, p.88-89].

La rândul său, D. Boud, a formulat mai multe întrebări care rezumă caracteristicile evaluării durabile ce trebuie luate în considerare la proiectarea activităților de evaluare:

- Ce caracteristici particulare ale sarcinii și ale activităților aferente încurajează gândirea și reflecția dincolo de sarcina imediată?
- În ce moduri implicarea în activitate favorizează autoreglarea?
- Cum îi ajută această activitate pe studenți să rezolve problemele cu care se confruntă în practică?
- În ce măsură este posibil ca implicarea în activitatea curentă să îmbunătățească capacitatea studenților de a emite judecăți eficiente cu privire la munca lor în activitățile ulterioare?
- Este posibil ca beneficiile educaționale ale sarcinii să persiste odată ce cunoștințele specifice valorificate la realizarea acesteia nu mai pot fi amintite?
- Activitatea permite studenților să aprecieze, să articuleze și să aplice standardele și criteriile pentru o muncă bună într-un anume domeniu?
- Activitatea permite studenților să demonstreze acele rezultate ale învățării la nivel de curs care sunt legate de pregătirea pentru învățarea după absolvire? [3, p.23]

Din cele subliniate mai sus este evident faptul că noțiuni precum autoevaluarea, motivația, metacogniția, regularizarea, perceperea eficacității personale sunt strâns legate de evaluarea sustenabilă. Aceste concepte vin în sprijinul nuanțării rolului și a condițiilor de realizare a acestui mod de evaluare. La fel de semnificative pentru conceperea și realizarea unei evaluări sustenabile sunt teoriile sociocognitive și legile aferente autoreglării și autoeficacității.

Conceptul de autoeficacitate a fost introdus în psihologia social-cognitiva de A. Bandura. Autoeficacitatea, în opinia autorului, „se referă la credinţele în propriile capacităţi de a organiza și executa acele acțiuni necesare, pentru a produce rezultate concrete. Autoeficacitatea influențează modul în care oamenii gândesc, simt și acționează, având un rol esențial în motivație și în luarea deciziilor” [6, p.54]. Raportată la actul de evaluare, decizia, după cum se știe, este una din cele trei operații, împreună cu măsurarea și aprecierea.

Studiile demonstrează că „persoanele cu un nivel ridicat de autoeficacitate sunt mai motivate să-și asume provocări, să depună efort și să persiste în fața obstacolelor, deoarece au încredere în abilitățile lor de a reuși. Pe de altă parte, indivizii cu o autoeficacitate scăzută sunt mai predispuși să evite provocările și să se retragă atunci când întâlnesc dificultăți” [10, p.25].

În ceea ce privește autoreglarea, acest concept este definit, în special, prin raportare la învățare. Contribuția autoreglării asupra eficienţei şi performanţelor poate fi extrapolată și asupra celorlalte două activități ale procesului de învățământ – predarea și evaluarea. În psihologie, legea autoreglării se referă la capacitatea individului de a-și gestiona și controla propriile emoții, gânduri și comportamente pentru a atinge obiective personale sau pentru a se adapta la cerințele mediului. Aceasta implică procese cognitive și comportamentale, cum ar fi monitorizarea propriului progres, ajustarea strategiilor de abordare și menținerea motivației. Autoreglarea este esențială în învățare. Autoreglarea se manifestă prin gestionarea timpului, a efortului și atenției de către o persoană pentru a învăța eficient. Grație capacității de autoreglare,

un student poate să-și autoevalueze rezultatele, să reflecteze și conform feedback-ului obținut să-și ajusteze strategiile şi tehnicile de lucru în scopul eficientizării activității în care este implicat. A. Bandura menționează că „autoreglarea nu doar asigură succesul în instruirea formală, dar promovează şi învăţarea permanentă, învăţarea în care individul îşi mobilizează resursele personale pentru achiziţionarea de noi cunoştinţe pentru cultivarea tuturor componentelor sale în ideea respectului de sine sau pentru a trăi mai bine" [9, p. 36].

După P.R Pintrich autoreglarea învățării „este o cale pe care, urmând-o, studentul abordează studiul şi sarcinile academice în mod proactiv, experenţial şi autoreflxiv (metacognitiv)" [apud 5, , p.203]. Evaluarea este una din fazele procesului de autoreglare și se structurează în patru arii: cognitivă; motivaţional-afectivă; de conduită; contextuală. Faza de evaluare/reflecţie include: judecăţile şi evaluările făcute în coraport cu criteriile stabilite anticipat (de student sau profesor); succese sau eşecuri atribuite adecvat cauzelor; conduite selectate pentru aplicarea în diferite situaţii academice; aprecieri generale ale sarcinii şi resurselor mediului de învăţare [ibidem]. Contribuția lui B. Zimmerman la dezvoltarea teoriei autoreglării în contextul învățării academice este valoroasă din perspectiva abordării gestionării proceselor de învățare prin planificare, monitorizare și reflecție. Conform lui B. Zimmerman şi R. Risemberg, autoreglarea învăţării presupune o serie de acţiuni autoiniţiate prin care indivizii stabilesc scopurile învăţării şi reglează efortul pentru realizarea lor; îşi automonitorizează studiul (strategii, metode, tehnici, abilităţi metacognitive) în vederea obţinerii unor performanţe ridicate; se automotivează; îşi organizează timpul de studiu; deţin controlul asupra mediului de studiu; interacţionează productiv cu anturajul social al învăţării (solicită, la nevoie, ajutorul colegilor şi/sau profesorilor, se orientează spre modele etc.) [ibidem].

O altă teorie ce merită atenție în contextul evaluării sustenabile este *Teoria eficienţei personale.* Conform acesteia, *„*toate procesele de schimbare psihologică şi comportamentală operează prin modificarea credinţelor individului despre stăpânirea mediului şi eficienţa personală". Potrivit lui A. Bandura „indivizii procesează, cântăresc şi integrează diverse surse de informaţie cu privire la capacitatea lor şi îşi reglează comportamentul ales şi efortul în consecinţă". Expectanţele privind eficienţa personală determină alegerea acţiunilor, efortul pe care o persoană îl depunem, persistenţa acesteia în faţa dificultăţilor şi experienţele afective [7, p. 203].

În concluzie: evaluarea sustenabilă este o idee inovatoare care pune altfel accentele în procesul general de evaluare – de la performanță la învățare, de la concentrat pe realizarea sarcinilor punctuale, pe integrarea tuturor secvențelor de învățare parcurse. În educație, evaluarea durabilă se referă la un proces de evaluare care ia în considerare nu numai rezultatele academice ale studenților, ci și creșterea abilităților pe termen lung, inclusiv capacitatea lor de a învăța continuu și de a se adapta la schimbările pe piața muncii și în societate. De cele mai multe ori, ideea de durabilitate în educație este legată de dezvoltarea unui sistem de învățământ care să fie util atât pentru prezent, cât și pentru viitor, având un efect pozitiv asupra dezvoltării sociale, a dezvoltării ecologice și a dezvoltării individuale. Evaluarea durabilă trebuie valorificată ca parte indispensabilă a pregătirii studenților pentru învățarea pe tot parcursul vieții.

BIBLIOGRAPHY

1. Assessment 2020. Seven propositions for assessment reform in higher education. Disponibil:https://www.uts.edu.au/sites/default/files/Assessment2020_propositions_final.pdf
2. BEARMAN, M., BOUD, D., DAWSON, P, TAI, J. Developing evaluative judgement for a time of generative artificial intelligence.Disponibil: https://www.researchgate.net/publication/379742990_Developing_evaluative_judgement_for_a_time_of_generative_artificial_intelligence
3. BOUD, D., SOLER, R. Sustainable assessment revisited, Assessment and Evaluation in Higher Education. Disponibil: https://www.researchgate.net/publication/276855955_Sustainable_assessment_revisited
4. CRISTEA, S. Educaţie pentru sustenabilitate. In: *Revista Didactica Pro…, revistă de teorie şi practică educaţională*, 2021, nr. 1(125), pp. 54. ISSN 1810-6455.
5. FOCŞA-SEMIONOV, S. Autoreglarea învăţării şi eficienţa academică în contextul universitar. In: *Studia Universitatis Moldaviae (Seria Ştiinţe ale Educaţiei)*, 2007, nr. 5, pp. 201-205. ISSN 1857-2103.
6. GHEORGHIU, D., STĂRICĂ, C.E. Evoluţia conceptului de selfefficacy şi factorii cu care relaţionează. In: *Anuarul Universităţii „Petre Andrei" din Iaşi. Fascicula: Asistenţa Socială, Sociologie, Psihologie*. Volume 25, pp. 50-70. ISSN: 2248-1060.
7. IUSCO, Ioana-Maria. Personalitatea din perspectiva dezvoltării conceptului de eficiență personală. In: *Materialele Conferinței Republicane a Cadrelor Didactice: Managementul educaţional. Pedagogia şcolii superioare*, Ed. 5, 26-27 februarie 2022, Chişinău, 2022, Vol.6, pp. 201-205. ISBN 978-9975-76-382-0
8. MAKOVSKAYA, L. Towards Sustainable Assessment in Higher Education: Teachersí and Studentsí Perspectives. In: Discourse and Communication for Sustainable Education. Discourse and Communication for Sustainable Education, vol. 13, no. 1, pp. 88-103, 2022. Disponibil: https://www.researchgate.net/publication/361278926_Towards_Sustainable_Assessment_in_Higher_Education_Teachers'_and_Students'_Perspectives
9. NEGOVAN, V. Autonomia în învăţarea academică – fundamente şi resurse. Bucureşti: Editura „Curtea Veche", 2004.
10. OPREA, Oana-Miruna. Managementul condițiilor pedagogice de stimulare a motivației elevilor pentru succesul școlar. Teză de doctor în științe ale educației. Chișinău, 2025.
11. TAI, J., AJJAWI, R., BOUD, D., DAWSON, P., PANADERO, E. Developing evaluative judgement: enabling students to make decisions about the quality of work. Disponibil: https://www.researchgate.net/publication/321850723_Developing_evaluative_judgement_enabling_students_to_make_decisions_about_the_quality_of_work

FOREIGN LANGUAGE TEACHING IN PRIMARY EDUCATION: APPROACHES, CHALLENGES, AND BENEFITS

Ancuţa Ionescu
Senior Lecturer, National University of Science and Technology, „Politehnica" Bucharest, University Center of Piteşti

Abstract: In an increasingly interconnected world, the ability to communicate in multiple languages has become not only an asset but a necessity. Early foreign language education, particularly in primary schools, plays a pivotal role in equipping students with the linguistic and cultural skills they need to thrive in a globalized society. Research indicates that young learners possess a remarkable capacity for language acquisition, often surpassing adults in their ability to achieve native-like proficiency and pronunciation when exposed to a new language early on (Bialystok, 2001). The introduction of foreign languages at the primary level offers far-reaching benefits, including enhanced cognitive development, greater cultural awareness, and improved academic performance across subjects. Despite these advantages, implementing effective foreign language programs in primary schools comes with its own set of challenges. These include ensuring that teachers are adequately trained, developing engaging and age-appropriate curricula, and addressing potential resource limitations.
This article explores the multifaceted aspects of foreign language teaching in primary education. It examines the cognitive and social benefits of early language learning, evaluates various pedagogical approaches, and discusses the challenges educators face in delivering effective language instruction. By understanding the impact and intricacies of foreign language instruction in primary education, stakeholders- including educators, parents, and policymakers- can make informed decisions that foster language proficiency and cultural competence among young learners.

Keywords: language, primary, learning, education, foreign.

Education is a favourable ground for the transmission of the value system concentrated in didactic information from one evolved, trained generation to another in the process of formation. (Geantă, A., 26).

Teaching foreign languages in primary education offers a wide array of benefits, impacting cognitive, social, and emotional development. These advantages extend beyond linguistic skills, influencing academic achievement, cultural awareness, and overall personal growth. Research suggests that learning a second language early in life significantly boosts cognitive abilities. Young learners engaged in foreign language study often display better problem-solving skills, greater creativity, and enhanced memory compared to their monolingual peers (Bialystok, 2001). This cognitive boost is attributed to the mental exercise involved in switching between languages and understanding different linguistic structures.Early language learning enhances executive functions such as attention control, task-switching, and working memory. Bialystok demonstrated that bilingual children outperform monolinguals on tasks requiring these executive functions, owing to the mental discipline developed through managing two languages. This advantage extends to other areas of learning, promoting overall academic success. Metalinguistic awareness—the ability to think about and analyze language—develops more rapidly in children who learn a second language. These students are more adept at understanding grammar rules, identifying language patterns, and recognizing nuances in communication (Cummins, 2000). Such skills provide a strong foundation for literacy and language learning in both their native and additional languages. Learning a foreign language introduces children to new cultures, traditions and worldviews, fostering empathy and cultural sensitivity. Exposure to diverse perspectives helps young

learners appreciate and respect differences, promoting global citizenship (Kramsch, 1998). This cultural competence is invaluable in today's multicultural societies, where the ability to interact respectfully with people from various backgrounds is a critical skill. Early language learning improves overall communication skills. Children learn to express themselves clearly and listen actively, which translates into better interpersonal skills. Additionally, the process of learning a new language encourages students to become more confident communicators, both in their native language and the target language.

Mastering a foreign language can boost a child's self-esteem and sense of achievement. Language learning involves overcoming challenges, and each milestone- whether it's mastering basic vocabulary or holding a simple conversation- reinforces a child's confidence. Moreover, language learning often involves interactive and enjoyable activities, making it a motivating and rewarding experience.

Learning a second language reinforces literacy skills in a child's native language. Understanding the structure and syntax of a new language provides insights into their first language, enhancing their reading, writing, and comprehension skills. Research by Cummins (2000) indicates that bilingual students often develop stronger literacy skills because they become more aware of language as a system. Proficiency in a foreign language opens doors to advanced academic opportunities and scholarships. In the long term, bilingualism is a valuable asset in the job market. Employers increasingly seek candidates who can communicate in multiple languages, recognizing the benefits of cultural competence and global communication skills.

The primary school years are considered a critical period for language acquisition. During this time, the brain's plasticity allows children to absorb new languages more easily and achieve native-like pronunciation. According to the Critical Period Hypothesis (Lenneberg, 1967), this window of opportunity diminishes as children grow older, making early language exposure crucial for achieving fluency. Learning a foreign language requires children to think critically and adapt to new rules and structures, enhancing their problem-solving skills. These abilities are transferable to real-world situations, helping children navigate challenges and think creatively. Bilingual children often outperform their peers in multitasking. Managing two languages requires constant mental juggling, which strengthens their ability to handle multiple tasks simultaneously- a valuable skill in both academic and everyday settings.

Teaching foreign languages at a young age offers a multitude of cognitive, social, and academic benefits. From enhanced brain development and improved executive functions to increased cultural awareness and better communication skills, the advantages are far-reaching and long-lasting. By introducing foreign language education in primary schools, we equip young learners with the tools they need to succeed in a globalized world, fostering not only linguistic proficiency but also critical thinking, empathy, and lifelong learning skills.

Knowing a foreign language represents, for the future, an enhanced capacity for communication, broader access to informational resources, and, moreover, it carries significant educational value. It opens pathways to the history, geography, culture, and intellectual heritage of other nations. In this way, foreign language learning contributes to fostering mutual understanding, tolerance, and the appreciation of cultural diversity.

Acquiring a foreign language entails the development of new auditory and articulatory skills, which are only partially based on the phonetic system of the native language. It is important to emphasize that, by school age, auditory and articulatory habits in the mother tongue are generally well established. Therefore, the learning of a foreign language is inconceivable without first mastering the specific pronunciation of that language. Furthermore, as vocabulary acquisition constitutes a fundamental component of language study, it is imperative to allocate sufficient time and attention to this essential aspect. In the process of explaining lexical material, it is advisable to move beyond mere translation into the native

language. Instead, the use of auxiliary materials, facial expressions, and gestures should be prioritized, as these facilitate the identification of objects and the comprehension of meaning through demonstrative actions.

It is widely acknowledged that, at this developmental stage, children's thinking is predominantly concrete. Consequently, the frequent use of visual and contextual aids becomes indispensable in the explanation and assimilation of linguistic material. To address this pedagogical requirement, it is necessary to provide appropriate didactic resources (such as illustrations and visual representations) that can accurately depict the thematic content being studied. Such materials enable learners to observe and identify objects related to a given topic, subsequently reinforcing their ability to name these objects within the context of structured sentences. In order to ensure that vocabulary acquisition is meaningful and consciously internalized, it is essential that new lexical items be introduced within situational frameworks that respond to authentic communicative needs. These contexts should be designed to stimulate cognitive engagement and sustain the learner's interest, thereby enhancing both motivation and retention throughout the language learning process.

Effective foreign language instruction in primary education relies on well-developed pedagogical strategies that cater to young learners' cognitive and emotional needs. Four prominent approaches- immersion programs, task-based learning (TBL), play-based learning, and technology integration- stand out as particularly impactful. Each method offers unique benefits, contributing to a holistic and engaging language-learning experience.

Language immersion programs involve teaching a significant portion or even all subjects in the target foreign language. In full immersion settings, teachers conduct lessons exclusively in the second language, while partial immersion combines the target language with instruction in the native language. This approach aims to replicate the natural language acquisition process by surrounding students with constant exposure. Students learn the language in context, acquiring vocabulary and grammar naturally. This approach mirrors how they learned their first language, facilitating a deeper understanding. Immersion programs develop cognitive flexibility, as children must think and operate in two languages. This skill benefits other areas of academic learning and problem-solving. By learning content subjects in the target language, students gain cultural insights, enhancing their global awareness. Successful immersion requires teachers to be fluent and culturally knowledgeable. Ensuring adequate teacher training and support is crucial. Involving parents and addressing their concerns about academic performance in core subjects is essential for program success.

Task-based learning (TBL) focuses on using language to complete meaningful tasks rather than directly teaching grammar and vocabulary. Tasks are designed to simulate real-life situations, such as planning a trip, creating a presentation, or conducting a survey. This method emphasizes language use for communication rather than rote memorization. TBL engages students by making language learning relevant and practical. According to Ellis (2003), *Task-based approaches engage students actively, promoting language use in real-life situations.* Students learn grammar and vocabulary naturally through task completion, which enhances retention and understanding. TBL promotes collaboration, problem-solving, and critical thinking. Students often work in groups, fostering social interaction and teamwork. The teacher introduces the topic and prepares students for the task. Students complete the task, using the target language to communicate. The teacher reviews and provides feedback, focusing on language use and accuracy. In a primary classroom, a TBL activity might involve students planning a "classroom picnic." They discuss what to bring, make lists, and present their plans in the target language. This activity integrates vocabulary related to food, events, and planning, promoting practical language use. Teachers must ensure that students focus on both correct language use and task completion. Tasks must be engaging and achievable for young learners, requiring careful planning. Play-based learning harnesses children's natural inclination to play

as a vehicle for language acquisition. Through games, role-playing, songs, and storytelling, students explore language in a stress-free and enjoyable environment. This approach aligns with Vygotsky's (1978) theory that social interaction and play are essential for cognitive development.

Benefits of Play-Based Learning:

Play creates a relaxed atmosphere where children feel comfortable experimenting with new words and structures. Group games and role-play encourage cooperation, turn-taking, and empathy, promoting social development alongside language learning. Play-based activities are inherently enjoyable, increasing motivation and engagement. Children are more likely to participate actively and retain information.

Types of Play-Based Activities: Simulating real-life situations (e.g., shopping at a market) helps students practice conversational language in context. Games like "Simon Says" or "Bingo" reinforce vocabulary and listening skills. Creating and acting out stories enhances vocabulary, grammar, and creative expression.

While play is engaging, teachers must ensure that language learning remains the central focus. Clear objectives and structured play are essential. Measuring progress in play-based learning can be challenging. Teachers often rely on observation and informal assessments.
Technology has transformed language instruction by providing interactive, personalized learning experiences. Tools such as apps, digital games, and multimedia resources make language learning more accessible and engaging for young learners. Apps and games offer interactive exercises that capture students' attention and make learning enjoyable. Programs like Duolingo Kids or Babbel present language in a game-like format, reinforcing vocabulary and grammar through repetition and reward systems. Many language-learning apps adapt to a student's progress, providing personalized feedback and adjusting the difficulty level. Technology allows access to authentic language resources, such as videos, songs, and stories, exposing students to native speakers and diverse accents.

Language Apps: Applications like Rosetta Stone and Duolingo provide interactive lessons tailored to various skill levels.

Educational Platforms: Platforms like Kahoot! and Quizlet offer customizable quizzes and games that reinforce vocabulary and concepts.

Virtual Reality (VR): Emerging VR tools immerse students in virtual environments, providing realistic language practice scenarios.

Excessive screen time can be a concern for young learners. Teachers must balance technology use with traditional, hands-on activities. Not all students have equal access to technology. Schools must ensure that all learners can benefit from digital resources. Immersion programs, task-based learning, play-based learning, and technology integration each offer distinct advantages in foreign language teaching for primary students. Combining these approaches can create a rich, engaging, and effective learning environment. By understanding and applying these methods, educators can cater to diverse learning styles and needs, fostering not only linguistic proficiency but also cognitive, social, and emotional growth. Narrative texts, which are intended for reading and study by students in primary school, have a coherent plot and a logical development of events, which gives the teacher the opportunity to guide students, intuitively, towards understanding the artistic message. (Grecu, M.V., 197-202).

Early foreign language instruction in primary education offers significant cognitive, social, and academic benefits. Research highlights how young learners are more receptive to language acquisition, with enhanced cognitive flexibility, improved executive functioning, and better metalinguistic awareness (Bialystok, 2001). The pedagogical approaches discussed—immersion programs, task-based learning (TBL), play-based learning, and technology integration—provide comprehensive frameworks for effective instruction. Immersion

programs create an environment where language learning mimics natural acquisition, fostering deeper understanding and cultural awareness. Task-based learning engages students in meaningful activities that enhance practical communication skills, while play-based learning leverages children's natural curiosity and creativity, making learning enjoyable and stress-free. Technology integration, through interactive apps and digital platforms, personalizes learning and provides access to authentic language materials. Despite these advantages, challenges remain. Effective foreign language programs require well-trained teachers, age-appropriate resources, and supportive policies. Addressing these challenges is crucial to ensuring that all students benefit from early language education.

Foreign language instruction in primary education is not just about acquiring a new set of vocabulary and grammar rules; it's about fostering cognitive growth, cultural awareness, and global readiness. The methods explored—when supported by well-trained educators, appropriate resources, and robust policies—can transform language learning into an enriching and empowering experience for young students.

By investing in early language education, we prepare children not only to communicate in multiple languages but also to navigate an increasingly interconnected world with confidence, empathy, and a broader understanding of diverse perspectives. Future efforts should focus on continuous improvement and innovation in pedagogy, ensuring that every child has the opportunity to become a competent and culturally aware global citizen.

In conclusion, the importance of foreign language learning in primary education extends far beyond the simple acquisition of vocabulary and grammar. It represents an essential investment in the intellectual, social, and emotional development of children, preparing them to thrive in an increasingly globalized and interconnected world. By introducing foreign languages at an early age, we unlock the natural cognitive abilities of young learners, taking advantage of their heightened capacity for language acquisition during these formative years. This early exposure not only facilitates higher levels of fluency but also strengthens critical thinking, memory, and problem-solving skills that are transferable across all academic disciplines.

Moreover, early language education fosters cultural awareness and sensitivity, enabling children to appreciate the diversity of the world around them. By learning about different customs, traditions, and perspectives, students develop empathy, tolerance, and respect for others, which are essential qualities in today's multicultural societies. These social competencies are just as valuable as linguistic ones, helping to form well-rounded individuals who are equipped to engage in meaningful cross-cultural communication and cooperation. From a long-term perspective, the benefits of foreign language learning in primary education are equally profound. Children who begin studying languages early are better prepared for future academic opportunities, such as participation in international programs and studies abroad. Professionally, multilingual individuals enjoy expanded career prospects and are better positioned to succeed in a global economy where language skills are increasingly in demand. Their ability to navigate different cultural contexts and communicate effectively across linguistic barriers becomes a powerful tool for both personal and professional growth.Despite the many advantages, implementing effective foreign language education in primary schools does not come without challenges. Ensuring access to qualified teachers, modern teaching resources, and well-designed curricula are crucial steps in creating successful programs. However, the long-term rewards far outweigh the initial difficulties. When schools prioritize language education, they are not only teaching students how to conjugate verbs or pronounce new words—they are giving them the keys to a broader world, full of opportunities and understanding.

In essence, foreign language learning in primary education is no longer a luxury or an optional enhancement to the curriculum. It is a fundamental component of preparing future

generations to live, work, and collaborate in a complex, diverse, and interconnected world. By embracing multilingual education from the earliest years, we empower children with the tools they need to succeed—not just as students, but as global citizens capable of shaping a more inclusive and harmonious future.

BIBLIOGRAPHY

1. Bialystok, E. (2001). *Bilingualism in Development: Language, Literacy, and Cognition*. Cambridge University Press.
2. Ellis, R. (2003). *Task-Based Language Learning and Teaching*. Oxford University Press.
3. Geantă, A. E. (2023). Efficient Communication in the Educational Environment. *Identities in the Spotlight. Dialogue in a Global World*.
4. Grecu, M. V. (2024). The Importance of Narrative Texts in Teaching and Learning Activities in Primary School. *Analele Universităţii din Craiova, Seria Ştiinţe Filologice, Limbi Străine Aplicate*, (1).
5. Murphy, V. A. (2014). *Second Language Learning in the Early School Years: Trends and Contexts*. Oxford University Press.
6. Lehtonen, A. (2018). "Language Learning and Cultural Integration in Primary Education." *Journal of Educational Studies*, 45(2)
7. Nikolov, M., & Djigunović, J. M. (2006). "Recent research on age, second language acquisition, and early foreign language learning." *Annual Review of Applied Linguistics*.

THE ROLE OF MINDFULNESS IN DEVELOPING STUDENTS' EMOTIONAL INTELLIGENCE

Cristina-Dana Popescu
Senior Lecturer PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: In an increasingly demanding academic environment, the development of students' emotional intelligence is essential for both educational and personal success. Mindfulness, defined as a state of present-moment and non-reactive awareness, plays a crucial role in emotional self-regulation, improving focus, and enhancing interpersonal relationships. This paper examines the impact of mindfulness on emotional intelligence, drawing on Daniel Goleman's model and Neuro-Linguistic Programming (NLP) techniques. Goleman's model outlines five essential elements: self-awareness, self-regulation, motivation, empathy, and social competencies, all of which can be cultivated through mindfulness exercises. NLP techniques, such as emotional anchoring and cognitive reframing, contribute to better emotional management and improved communication. The paper also focuses on the benefits of mindfulness in higher education, including stress reduction, increased mental clarity, and enhanced academic performance. Furthermore, it supports the development of empathy and social relationships, fostering a more harmonious educational environment. Integrating mindfulness into higher education offers an effective strategy for both students and teachers. The study highlights practical ways to apply mindfulness in education while addressing the challenges of its implementation. The conclusions emphasize the importance of an approach that combines cognitive and emotional development, promoting a more conscious and balanced learning experience.

Keywords: Mindfulness, emotional intelligence, higher education, Neuro-Linguistic Programming (NLP), mental clarity

Introduction

In today's fast-paced academic world, emotional intelligence is as crucial as cognitive ability for student success. More than just knowing facts and solving problems, emotional intelligence is about understanding and managing emotions, both one's own and those of others. As emotional intelligence gains greater significance in both academic and professional environments, incorporating mindfulness into university education provides a valuable means of fostering students' personal and intellectual development. Mindfulness is a concept with deep roots in Eastern philosophy, particularly in Buddhism and Hinduism, closely linked to practices such as meditation and yoga. In the Western world, it has been adopted in a secularized framework, entering both the academic environment in the United States and the field of psychotherapy. Psychologically, mindfulness has numerous applications, being used for stress management, depression, and anxiety therapy. Over time, its influence has expanded to areas such as emotion regulation, parenting, and relational education. Mindfulness, or full attention, is a distinct state of consciousness that entails present-moment awareness and acceptance.

Different contemplative traditions have used the term mindfulness to refer to distinct mental states and meditation practices. The core of mindfulness centres on present-moment awareness without automatic reactions or judgment. Practicing this technique involves observing thoughts, emotions, and sensations without rejecting or controlling them and instead accepting them with openness and curiosity.

This cultivates a state of inner balance, reducing the tendency for reactive emotional responses.

In the academic environment, mindfulness can be understood as a practice, either individual or guided, utilizing techniques that enhance cognitive and bodily awareness.
Relaxation and breathing exercises help individuals, especially in urban settings, counteract attention fragmentation caused by external stimuli. Additionally, meditation practices contribute to developing concentration skills and improving focus and overall well-being.
Applied in a professional and educational context, mindfulness entails awareness of both external events and internal experiences. Mindful engagement requires full presence in activities while regulating mental and emotional states.

Thus, mindfulness becomes a valuable resource for teachers, researchers, and students, helping to improve academic academic outcomes while alleviating learning- and teaching-related stress. Practicing mindfulness involves directing attention intentionally to the present moment, without judgment, adopting an attitude of kindness and acceptance toward oneself and others. Although it is a widely accessible technique, its benefits have been researched since the 1970s and remain scientifically validated.

Thus, mindfulness is a valuable academic tool. It helps students and teachers manage stress, optimize learning, and foster balance and harmony.
Mindfulness serves as a powerful tool for enhancing emotional intelligence. By fostering present-moment, non-judgmental awareness, mindfulness has been shown to alleviate stress, sharpen focus, and build emotional resilience.

In the university setting, mindfulness has the potential to transform student well-being and performance. Simple practices like mindful breathing, meditation, or reflective journaling can help students stay calm under pressure, focus better during lectures, and handle conflicts with greater patience and empathy. It is not just about not just about stress reduction; it fosters self-awareness and emotional balance. Teachers can also benefit from incorporating mindfulness into their teaching strategies. Open communication, more student participation, and a supportive learning environment are key benefits of a mindful teaching approach. Universities that integrate mindfulness can help students strengthen self-regulation, sharpen focus, and deepen peer connections.

An increasing number of studies highlight the advantages of emotional intelligence and mindfulness, educational institutions are encouraged to reassess their teaching methodologies. Embedding mindfulness into student life—via workshops, specialized courses, or daily practices—can yield lasting benefits. Ultimately, academic achievement alone does not define success in academia or life. Emotional intelligence, interpersonal skills, and emotional stability are equally important as intellectual knowledge. By cultivating emotional intelligence and mindfulness, academic institutions can foster graduates who are both professionally competent and emotionally resilient, prepared for life's challenges. The idea of emotional intelligence (EI) has become essential in psychology as a result of our growing understanding of how emotions impact success in both personal and professional domains. According to renowned researcher Daniel Goleman, emotional intelligence consists of five fundamental components: self-awareness, self-regulation, motivation, empathy, and social skills. Unlike IQ, which measures cognitive skills, Goleman's model emphasizes emotional competencies crucial for decision-making, relationship-building, and leadership. At the same time, mindfulness has gained recognition as a powerful tool for enhancing emotional intelligence. By fostering present-moment awareness and a non-judgmental mindset, mindfulness aids emotional regulation, enhances focus, and builds resilience. Goleman's emotional intelligence model aligns with mindfulness, as mindfulness cultivates its core components: self-awareness, self-regulation, motivation, empathy, and social skills.

Self-awareness is a fundamental aspect of emotional intelligence, the foundation upon which individuals recognize their emotions and understand their influence on thoughts and actions. According to Goleman, individuals with strong self-awareness can better assess their

strengths and limitations, enhancing decision-making effectiveness. Mindfulness fosters this ability by promoting introspection and emotional observation. Practices like meditation allow individuals to step back from their emotions, observe them objectively, and avoid reactive responses. This heightened awareness leads to improved emotional regulation and a deeper insight into behavioural patterns.

Self-regulation refers to the ability to control emotions and impulses, particularly in challenging or stressful situations. Those with strong self-regulation skills remain composed, adapt flexibly and make deliberate decisions instead of reacting impulsively. Mindfulness techniques, such as meditation and controlled breathing, promote emotional balance by minimizing emotional reactivity. Studies suggest that mindfulness reduces amygdala activity, the brain region governing emotional responses, enhancing emotional control and cognitive clarity.

Motivation. Intrinsic motivation, a key component of Goleman's model, is essential for achieving long-term goals. Mindfulness contributes to motivation by enhancing concentration and reducing distractions. By promoting engagement in the present and a clear sense of purpose, mindfulness supports perseverance despite challenges.

Empathy. Empathy is the capacity to recognize and connect with others' emotions. It is essential for strong interpersonal communication and teamwork. Goleman identifies empathy as a crucial skill for leaders, educators, and professionals who work in collaborative settings. Mindfulness enhances empathy by improving awareness nonverbal signals, promoting active listening, and cultivating compassionate interactions. Research suggests that mindfulness enhances neural networks involved in emotional comprehension and perspective-taking, heightening sensitivity to others' emotions.

Social Skills. Social intelligence includes abilities like teamwork, conflict management, and leadership. Those with strong social skills manage relationships adeptly and express themselves clearly. Mindfulness enhances these abilities by encouraging patience, active listening, and deliberate responses instead of impulsive reactions. Individuals who practice mindfulness tend to exhibit enhanced communication skills and a stronger capacity for cultivating meaningful relationships.

The Role of Neuro-Linguistic Programming (NLP) in Developing Emotional Intelligence

NLP techniques can effectively complement mindfulness. This combination facilitates significant cognitive and behavioural transformations. Neuro-Linguistic Programming serves as an effective tool for enhancing emotional intelligence by supporting the development of emotional awareness and self-regulation. By addressing the interplay of cognition, language, and behaviour, NLP offers strategies for modifying thought patterns and refining emotional regulation.

Emotional anchoring is a technique used in NLP to establish an association between a stimulus and a targeted emotional response. Drawing from Pavlovian conditioning, this method enables individuals to access positive emotions such as confidence, composure, and motivation in challenging contexts. To apply emotional anchoring, a person recollects a past experience of a desired emotion, intensifies it, and links it to an external trigger (e.g., a gesture, phrase, or image). Through repetition, the brain establishes an automatic emotional response to the associated cue. This technique is particularly useful for alleviating stress and fostering emotional stability in academic and professional settings.

Cognitive Reframing is another essential NLP strategy that guides individuals in restructuring their perceptions of thoughts, emotions, and situations for a more adaptive response. Rooted in cognitive-behavioural therapy, this approach fosters perspective shifts that enhance emotional adaptability. Through cognitive reframing, people can adjust emotional

responses with greater efficacy, thereby enhancing resilience and coping strategies. There are two main types of cognitive reframing in Neuro-Linguistic Programming:

Content reframing, which modifies the perceived meaning of an event, shifting its interpretation. For example, instead of viewing failure as a setback, it can be reinterpreted as a constructive learning experience, mitigating anxiety and reinforcing motivation.

Context reframing, which recontextualizes a situation by shifting the perspective through which it is assessed. A behaviour deemed inappropriate in one setting might be advantageous in a different context, cultivating emotional adaptability.

Emotional awareness is a vital component of education, shaping students' capacity for stress management, relationship-building, and academic performance. Neuro-Linguistic Programming provides practical methods to enhance emotional recognition, comprehension, and self-regulation. By incorporating these strategies into academic environments, educators can promote self-awareness and emotional intelligence, enriching students' academic development. A strong grasp of emotional intelligence entails both emotional recognition and effective self-regulation. NLP offers a variety of methods to help individuals discern emotional tendencies, refine their responses, and sustain emotional balance. When applied in academic settings, these strategies empower students to cultivate resilience and adaptability, preparing them to handle academic and personal challenges effectively.

Behavioural modelling for emotional resilience, a fundamental NLP method, entails analysing and adopting the cognitive and emotional strategies of emotionally intelligent individuals. This method is based on the principle that behavioural and emotional strategies can be acquired through systematic observation and intentional practice. By studying how emotionally resilient individuals navigate stress, manage emotions, and engage in effective communication, students and educators can implement these approaches to enhance their emotional intelligence. This approach fosters healthier emotional responses and strengthens interpersonal skills.

Sub modalities are how the internal map is structured, and its meaning is determined. They guide our actions because they encode our experiences and define them in terms of reality, certainty, and time. In NLP, sub modalities are essential for almost all techniques. This is because, through the systematic modification of each subtle distinction, the subjective evaluation of entire domains of memory or experience can be altered—for example, shifting from frustrating to invigorating or emotional.

A more balanced emotional attitude can be developed by teachers and students by integrating NLP principles into mindfulness exercises in academic contexts, resulting in a productive and encouraging learning atmosphere. Students acquire critical abilities to deal with both personal and academic obstacles with clarity, resilience, and confidence through mindful emotional control. Using these NLP approaches, students can develop greater emotional control, self-awareness, and emotional intelligence, which will result in better decision-making and happier relationships. Although NLP has faced criticism regarding its scientific validity in certain areas, multiple studies suggest its effectiveness in enhancing emotional awareness and modifying cognitive patterns.

Neuro-Linguistic Programming offers a diverse range of effective techniques for developing emotional intelligence, supporting emotional awareness, self-regulation, and improved social interactions.

Anchoring is a small part of a pleasant or unpleasant experience that, when accessed, facilitates our access to that experience. Anchoring is the process through which any internal or external stimulus becomes a mechanism that triggers a reaction. They create habits and become embedded in the subconscious. This technique involves associating a specific emotional state with a physical touch or word. For example, a student feeling anxious before an exam can establish a calming anchor by pressing two fingers together while recalling a

moment of confidence. Over time, this anchor can be used to trigger the desired emotional state during stressful situations. Anchoring can also be used consciously and strategically, meaning one can create an anchor yourself to help in future situations that you consider challenging, such as delivering a presentation, or speaking in public.

Reframing – Reframing is a process used in NLP that involves changing the context or frame of reference of an experience so that it acquires a different meaning. It helps students shift their perspective on negative emotions. If a student perceives failure as a personal weakness, a teacher can guide them to view it as a learning opportunity, fostering resilience and motivation. The *Six-Step Reframing* is an NLP intervention technique that addresses behaviours that seem to be beyond our conscious control. The principle behind this technique is that every behaviour has a positive intention. This means that when we are unable to consciously change a certain behaviour, it is because, at an unconscious level, we are gaining a secondary benefit from it—one that we are not yet ready to give up. Six-Step Reframing focuses on discovering this hidden intention behind the behaviour and finding new ways to fulfil it.

Modelling is a process through which the successful behaviour patterns of others are observed and mapped. It involves replicating the successful actions or behaviours of individuals who have excelled in a particular field, capturing the connection between the sequence of internal representations and the behaviours that enable a person to successfully accomplish a specific task.

Teachers may assist students become more resilient, motivated, and emotionally aware by implementing these NLP approaches in the classroom. This will ultimately improve students' academic achievement and personal development. Emotional anchoring, cognitive reframing, and other NLP techniques can help people better control their negative emotions and enhance their behavioural reactions. NLP is still a useful tool for developing emotional intelligence in a variety of fields, including leadership, corporate management, psychotherapy, and education. Mindfulness is an essential tool in developing students' emotional intelligence, providing them with the ability to observe, understand, and regulate their emotions. Mindfulness practices, based on contemplative approaches and principles from cognitive-behavioural therapy, contribute to reducing emotional vulnerability and enhancing interpersonal skills. A recognized model that integrates mindfulness in emotional regulation is Dialectical Behaviour Therapy (DBT). This model proposes four essential modules: mindfulness, stress tolerance, emotional regulation, and interpersonal effectiveness. Among these, mindfulness is considered the central element for developing emotional self-control and self-awareness.

Mindfulness, originating from traditional meditation, is a secular practice that fosters focused awareness and non-judgmental acceptance of the present moment. Students can practice mindfulness to enhance emotional regulation, reduce stress, and develop resilience in academic settings. To improve emotional control, mindfulness practice involves recognizing and accepting emotions without immediate reaction. The *wise mind* is a fundamental concept in mindfulness, representing a balanced state where reason and emotion coexist. DBT (Dialectical Behaviour Therapy) defines three sorts of minds: rational mind, governed by logic and objective analysis, emotional mind, driven by emotions and subjective experiences, and wise mind, integrating logic and emotion for well-balanced decision-making. For students, developing a wise mind can help them make informed decisions and handle academic challenges with greater ease.

Mindfulness Skills: WH and HOW Strategies

Mindfulness skills are structured into two categories: WH skills (observing, describing, participating) and HOW skills (non-judgmental stance, focusing on one thing at a time,

effectiveness). Observing helps students recognize internal emotional states and physical sensations. Students can engage in self-observation by asking reflective questions such as: What thoughts are emerging? What physical sensations accompany them? Describing involves clearly articulating emotions accurately, facilitating self-awareness and emotional regulation. Students practice labelling their emotions without judgment to enhance self-awareness. Participating involves actively immersing oneself in academic tasks, such as studying or problem-solving, to enhance focus and minimize overthinking. HOW skills include practicing neutrality to reduce destructive self-criticism and promote self-acceptance. Focusing on one thing at a time, contrary to the tendency for multitasking, enhances efficiency and cognitive clarity by counteracting the negative effects of multitasking. Effectiveness promotes adaptability to academic challenges while optimizing emotional regulation, both critical for academic achievement.

According to specialists, it enhances cognitive flexibility, improves concentration, and diminishes impulsive emotional responses. Research in psychology and neuroscience highlights its impact on emotional stability, stress reduction, anxiety management, and attentional control. One major advantage of mindfulness is its capacity to support students in regulating emotions more efficiently. Techniques such as breathing exercises and body scan meditation help students refine emotional control, curb impulsivity, and enhance resilience. This is particularly beneficial during stressful academic conditions, including examinations and intense coursework. Another key benefit is the reduction of stress and anxiety. Studies show that mindfulness reduces cortisol levels, a key stress hormone, while activating physiological relaxation mechanisms. By practicing mindfulness regularly, students can develop healthier coping mechanisms for dealing with academic pressures and deadlines. Additionally, mindfulness plays a crucial role in enhancing focus and mental clarity. By reducing cognitive distractions and extending attention span, students enhance their capacity for knowledge retention. This leads to better greater academic organization, optimized study habits, and enhanced educational outcomes. Mindfulness is a valuable tool that helps students navigate academic life with greater ease. By promoting emotional balance, reducing stress, and sharpening focus, it contributes to a more positive and productive learning experience.

Integrating mindfulness into daily routines and educational programs offers students practical strategies for enhancing learning, coping with academic stress, and fostering mental well-being, thereby promoting a more balanced and productive educational environment. Teaching and learning benefit significantly from the inclusion of mindfulness practices in the academic setting. Teachers and students can enhance focus, regulate stress, and cultivate a more harmonious and effective learning atmosphere through structured mindfulness techniques.

Guided Meditation and Breathwork

Guided meditation and structured meditation and breathwork serve as effective methods for emotional stability and stress reduction. Students can use controlled breathing as a preparatory technique before exams or presentations to enhance composure and concentration. Teachers may incorporate brief breathing exercises at the beginning of lessons to facilitate student engagement and attentional stability. These techniques foster emotional equilibrium and enhance classroom focus. Practicing mindful breathing at the beginning of a class or before exams can enhance concentration and emotional regulation.

The Stop and Breathe Technique

When students feel experiencing heightened stress or anxiety, they can benefit from the Stop and Breathe technique, a simple yet effective mindfulness practice. This involves pausing ongoing activities, becoming aware of the present moment, and using your breath to calm yourself. How to practice it: Pause your current activity and bring awareness to the present moment-acknowledge your thoughts, emotions, and actions. Inhale deeply, then exhale slowly,

repeating this process several times to restore calmness. After regaining a state of calm, return to your task with enhanced clarity and composure. This technique is especially useful during high-stress situations, promoting emotional balance and cognitive focus.

Attention to Daily Tasks

Another aspect of mindfulness involves directing full attention to daily tasks, minimizing distractions and maintaining cognitive presence. Whether students are engaged in writing, attending lectures, or completing assignments, they should cultivate full presence, avoiding mental distractions. How to practice: Consciously engage in each step of an activity, maintaining focused attention. When distractions arise, redirect attention to the task without self-criticism. Reduce external interruptions by temporarily disabling notifications. This practice reinforces present-moment awareness, reducing cognitive overload from past regrets or future worries.

Short Meditation Breaks

Even though the classroom might not appear conducive to meditation, students can still benefit from brief 3–5-minute mindfulness pauses to regain mental clarity. These meditation pauses can be a valuable tool for recharging mental energy. How to practice it: Adopt a comfortable posture, close your eyes, and centre attention on your breath. Acknowledge arising thoughts without judgment or attachment. Refocus on your breath each time your mind drifts away. This practice helps train your mind to stay present and prevents it from being overwhelmed by future tasks or past concerns. Focusing attention on the body by becoming aware of each part, maintaining proper posture, and using external elements such as natural phenomena (sunrise, fire, etc.) are essential aspects in gaining a clearer perspective on the benefits of mindfulness. Meditation should not be used as a means of escape but rather to navigate difficulties and build greater resilience to everyday stress. Sustained personal effort in present-moment awareness can, at a holistic level, provide significant benefits for humanity by strengthening our interconnectedness.

Body Scan for Stress Awareness

A brief body scan exercise can help individuals identify areas of tension and consciously relax. Practicing body awareness techniques helps reduce stress and maintain a state of calm during high-pressure situations.

Encouraging Single-Tasking

Discouraging multitasking and promoting full engagement with one task at a time enhances cognitive performance. Assignments and classroom activities designed around focused attention improve learning outcomes and reduce mental fatigue.

Gratitude and Positive Reflection

Ending lessons with a brief reflection on a positive learning experience or expressing gratitude helps reinforce a mindful mindset. This practice cultivates emotional well-being and fosters a more optimistic attitude toward academic challenges. These mindfulness practices can help students and teachers become more emotionally resilient, focus better, and establish a more encouraging and productive learning environment.

Conclusion

The integration of mindfulness into education significantly contributes to the development of students' emotional intelligence by strengthening self-awareness, emotional regulation, intrinsic motivation, empathy, and social competence. As research in psychology and neuroscience suggests, mindfulness techniques equip students with tools for emotional regulation, stress reduction, and holistic well-being, all of which are integral to academic achievement and personal development. By enhancing present-moment awareness and non-judgmental observation, mindfulness fosters resilience and adaptability, equipping students to manage academic pressures effectively. Additionally, its impact on cognitive functions, such

as cognitive functions like attentional control and strategic decision-making contribute to emotional intelligence, enhancing students' interpersonal skills and communicative effectiveness. Given its numerous benefits, incorporating mindfulness-based practices into educational settings can be a valuable strategy for fostering emotional intelligence and creating a more supportive learning environment. Future research should continue to explore the long-term effects of mindfulness interventions in academic contexts and develop structured programs tailored to students' needs. By prioritizing emotional intelligence through mindfulness, academic institutions can cultivate well-rounded graduates, adept at managing the multifaceted challenges of contemporary life.

BIBLIOGRAPHY

1. Goleman, D., Emotional Intelligence: Why It Can Matter More Than IQ. Bantam Books, 1995
2. Goleman, D., Social Intelligence: The New Science of Human Relationships. Bantam Books, 2006
3. Jennings, P., Minfulness pentru profesori, Editura Herald, Bucuresti, 2017
4. Kabat-Zinn, J., Wherever You Go, There You Are: Mindfulness Meditation in Everyday Life. Hachette Books, 2005
5. Shapiro, S. L., Brown, K. W., & Astin, J. A., Toward the Integration of Meditation into Higher Education: A Review of Research Evidence. Teachers College Record, 2011
6. Siegel, D.J., Mindfulness și neurobiology, Editura Herald, București, 2016
7. Tudor, I., Practici de mindfulness pentru profesori și elevi, Editura Polirom, București, 2020

THE FUNCTIONALITY OF METHODOLOGICAL TRANSFER IN INSTRUCTIONAL DESIGN

Angela Teleman
Senior Lecturer PhD, "Ion Creangă" Pedagogical State University, Chișinău, Republic of Moldova

Abstract: The didactic problems reside in the configuration of training situations in such a way as to ensure the formation of desirable behaviors. In competence-based pedagogy, it is necessary to correlate the elements of a methodological route in order not to formally or blindly structure an instructional sequence, but to be aware of learning outcomes in order to be able to develop acquisitions or remediate them. In educational practice, deviations are found in the training process, achieving an attractive design, but the objectives of the activity are not achieved. Thus, the object of the research resides in determining the conditions of a methodological transfer of the contents to be taught to ensure behavioral transfer. The methodological route constitutes the process of qualitative configuration of the didactic design elements in order to train skills. The personalization of the purchase appropriation route depends on the process of correlating new information with pre-existing cognitive schemes in order to ensure a synergy between the qualitative, orientational - actional and relational elements.

Keywords: methodological transfer, training task, functionality, didactic transposition, knowledge.

Funcționalitatea în pedagogie constituie un indicator rezultativ al îndeplinirii unor operațiuni, acțiuni prestabilite sau utilitatea interacțiunilor elementelor unui sistem prin asigurarea corespondenței dintre elementele unei entități. Funcționalitatea și calitatea achizițiilor școlare constituie direcții de acțiune la nivel strategic și managerial în viziunea modernă a educației care valorizează paradigma competenței. Pentru a se ajunge la un proces de învățare viabil, eficient şi performant, este necesară adoptarea unei normativități în acțiunea didactică care va implica, în ansamblu, sporirea utilității resurselor didactice, centrate pe formarea şi dezvoltarea competențelor.

Didactica tradițională realizează un parcurs centrat pe teoriile învățării care la rândul lor inserează în activitățile proiective ale cadrului didactic varia tipuri de transferuri: transferul tehnologic, transfer informațional, transfer comportamental sau transfer afectiv ș.a. Transmiterea informațiilor constituie principala dimensiune didactică care valorizează problematica finalităților educației, conținuturile învățării, instrumentarul metodologic și procedural, normativitatea pedagogică, metodele și instrumentele de evaluare. Totodată, este dependent de nivelul de performanță al cadrului didactic, adaptarea la particularitățile de vârstă ale elevilor, a specificului metodologic al disciplinei școlare, astfel ca beneficiarul actului educațional să poată aplica unele decizii independente față de cunoaștere şi să activeze un filtru propriu în vederea personalizării procesării informațiilor.

Dimensiunea funcţională, după Tiron Elena [apud 7], arată măsura în care obiectivele reflectă necesităţile de transformare ale societăţii, iar în relaţia cu mediul intern, acesta redă relevanţa socială a obiectivelor în proiectarea globală a învăţământului, în elaborarea programelor şcolare, în alegerea metodelor, a mijlocelor şi a strategiilor didactice. Dimensiunea funcţională a procesului de învăţământ reflectă în sinteză calitatea structurii sistemului, a relaţiei dintre intrările în sistem şi rezultatele obţinute.

Centrarea instrumentarului metodologic pe traiectele formării dezvoltării competențelor responsabilizează și orientează către obținerea rezultatelor scontate și evitând pe cele întâmplătoare. Riscul pierderilor în procesul de cunoaștere poate fi asigurat în cazul

condiționării aplicative și luarea în calcul a tuturor variabilelor în procesul configurării demersului metodologic, astfel se face remarcat calitatea *transferului metodologic* al achizițiilor în activitatea de proiectare didactică.

Transferul metodologic vizează trecerea informațiilor înaintate ca achiziție cognitivă într-o formă prelucrată și structurată specific unei căi metodologice de formare a spiritului activ, critic sau creativ în activitatea de proiectare a activităților instructiv-educative. Personalizarea traseului de însușire a achizițiilor depinde de procesul de corelare a informațiilor noi cu schemele cognitive *preexistente* în vederea asigurări unei sinergii între elementele calitative, cantitative, orientativ - acționale și relaționate.

Dimensiunea explicativă. Potențialitatea didactică constă din demersuri operaționale flexibile, care se pot modifica, reforma, schimba, fiind coordonate şi racordate la obiective, situații prin care se creează condițiile predării şi generării învățării, ale schimbărilor de atitudini şi de conduite în contextele didactice diverse, particulare. Demersul didactic cuprinde specificări şi delimitări prospective în vederea eficientizării procesului de transmitere a informațiilor şi de formare a rezultatelor intenționate. El asigură îmbinarea componentelor declarativă, procedurală și conativă a unei achiziții, dimensionate pentru prefigurarea unei realități educaționale în condiții ce se pot modifica și presupun modalități de activare a acestora, de combinare şi suscitare a unor dispozitive de cunoaștere valorizate.

Indicând un sens orientativ al traseului optim de parcurs în atingerea obiectivelor, demersurile didactice se caracterizează prin flexibilitate, adaptându-se la situațiile şi condițiile apărute spontan. Această restructurare adaptivă depinde în mare măsură de creativitatea şi de spontaneitatea cadrului didactic, de capacitatea acestuia de a sesiza rapid punctele slabe şi de a remedia în timp util erorile.

Transferul metodologic este componentă a designului instrucțional prin care prefigurarea demersului didactic va fi realizat în modalități operaționale, făcându-l traductibil în practică. Gagne R. L. (1977) precizează operațiile realizate de un cadru didactic pentru construirea unui transfer metodologic în cadrul proiectării didactice de scurtă durată:

- Anticiparea acțiunilor de realizat într-o activitate instructiv-educativă;
- Asigurarea respectării normativității în activitatea didactică;
- Ajustarea sau transpunerea didactică a suportului științific;
- Verificarea coerenței teleologice și tematicii în vederea realizării conexiunilor dintre finalități pentru a prefigura comportamentele dezirabile;
- Ordonarea acțiunilor unei activități instructiv-educative conformă finalităților asumate la nivel de sistem și proces;
- Asigurarea funcționalității acestuia în sens strategic pentru *fixarea și consolidarea* achizițiilor prin nivelurile cognitive de formare a unei noțiuni sau concept:
  - nivelul reproductiv;
  - nivelul productiv;
  - nivelul productiv, cu transfer în alte domenii;
  - nivelul creativ sau integrativ.
- Asigurarea demersului transformațional continuu și sistemic;
- Verificarea concordanței dintre traseul educațional propus și oferta de resurse educaționale de care se dispune.

Aceste elemente aranjate într-o anumită consecutivitate și complementaritate permit orientarea către rezultatele învățării care necesită analiza componentele achizițiilor școlare în vederea producerii învățării și prin urmare modurile de cunoaștere ce o favorizează. Achizițiile sunt prezentate elevilor într-o formă mediată, oferită prin transpunere specializată, astfel că cunoștințele obținute sunt dintr-o realitate transfigurată, formalizată. Rezultatele învățării ne indică produsul interacțiunii dintre tratamentul pedagogic și diferențele individuale de învățare ale participanților la procesul de instruire. Această procesualitate a transformării conținuturilor

în unele accesibile, particularizate sunt o parte componentă a unei didactici a transmiterii și fac referire la (Ciolan, 2008) [apud 5]:

a. componenta declarativă permite formarea unor modele mentale declarative care se bazează pe reprezentări ale obiectelor și evenimentelor precum și ale legăturilor dintre acestea. Cunoștințele declarative sunt cele care ne permit să gândim și să vorbim despre lumea înconjurătoare având posibilitatea articulării în limbaje formalizate.
b. componenta procedurală se asociază cu deprinderile și formează competențele acționale. Cunoașterea procedurală este de cele mai multe ori de tip tacit, dificil de verbalizat și de explicat în comparație cu cea declarativă. Procedurile presupune dezvoltarea unei memorii de tip algoritmic, sintactic chiar dacă are o puternică dimensiune tehnică prin faptul că procedura aplicată într-o sintaxă clară, dimensiunea subiectivă este puternic implicată în acest tip de cunoaștere și în punerea ei în aplicare.
c. componenta conativă vizează partea atitudinală, comportamentală sau valorică a achiziției cognitive.

Legătura dintre aceste componente permite particularizarea *funcțională* a fiecărei dintre ele, *structurală* – stabilirea pentru fiecare nivel noțional a comportamentului dezirabil și *operațională* -concretizarea acțiunii de realizat în cadrul proiectării activității instructiv-educative. Așa se vor transpune informațiile într-o manieră accesibilă, corectă, continuă și sistematică care să le permită elevilor asimilarea lor, dar în același timp să depună un efort cognitiv sau practic-aplicativ în condițiile impuse metodologic.

Prin urmare, fiecare etapă a procesului educațional îşi are caracteristicile sale. Procesul de învățare presupune o trecere succesivă, continuă a schimbărilor cantitative în calitative, cu reinterpretarea inevitabilă a experiențelor acumulate anterior. Schimbările cantitative la fiecare nivel asigură trecerea la următorul nivel, care declanșează schimbările calitative. Relațiile de cantitate şi calitate se caracterizează prin măsura care exprimă unitatea dintre aceste caracteristici. Evident, pentru fiecare nivel se poate indica o măsură corespunzătoare ce ar caracteriza nivelul de performare, formare, asigurând astfel posibilitatea trecerii fără impedimente la etapa următoare a procesului instructiv la un nivel calitativ nou prin elaborarea strategiilor adecvate. În acest sens, Mușata Bocoș (2008) enumeră elementele care sunt raportate la un demers metodologic eficace:

- *activitatea anterioară* secvenței proiectate, care a permis diagnosticarea în evaluare și constată aspectele reușite sau nereușite în scopul remedierii sau dezvoltării achizițiilor în activitatea ce urmează;
- *situația existentă* – resursele psihologice ale cadrului didactic și ale elevilor, resursele materiale, caracteristicile mediului de instruire, alți factori;
- *cerințe impuse* – demersul proiectiv constituie un act creativ care trebuie să dețină caracterul personalizat, conform celor două elemente anterioare descrise;
- *componenta condițională,* componentă care indică specificitatea corelării elementelor de mai sus.

Dimensiunea aplicativă. Paradigma designului instrucțional va releva înțelegerea, cercetarea, experiența și perfecționarea relației între conceptele teoretice abordate clasic și interdisciplinar, concretizate într-un construct proiectiv corect, flexibil și metodologic centrat pe educat, necesar formării prioritare a competențelor. Nivelul formării, afirmării acestora implică analiza critică a demersului concretizat în acțiuni formative, în mobilizarea variatelor resurse achiziționate de către educați în rezolvare situațiilor-problemă/ problemelor, în nevoia adaptării la diversificarea contextelor, situațiilor corelate în activitatea proiectată inițial [1].

Ca rezolvare constructivistă specifică procesului de instruire și educație, într-un anumit context pedagogic, cadrul didactic va proiecta și va adopta strategii montate pe activități interactive creative și critice. Acest fapt necesită competențe didactice pentru a ghida și îndruma, prin modelare, creativ-imaginativă, derularea bazată pe cooperare, valorificând

reflecția și reglarea continua a activităților [4], care va asigura un traseu continuu. Sistemul cognitiv poate fi analizat la mai multe niveluri: nivelul cunoștințelor, care se referă la comportamentele ce se modifică în funcție de cunoștințele pe care le dobândește o persoană; nivelul computațional, care vizează analiza sarcinii, descompunerea ei în elemente mai simple și stabilirea relațiilor dintre intrare și ieșire; nivelul algoritmic, care se axează pe algoritmii ce realizează funcția de intrare și ieșire; nivelul implementațional, care determină structurile neurale ce permit realizarea sarcinilor de învăţare, astfel, se va asigura conexiunea relațională dintre două transferuri educaționale:

Fig. 1.1. Conexiunea relațională

În practica educațională, selectarea conținutului științific și realizarea transpunerii didactice în cadrul transferului metodologic se ține cont de următoarele aspecte: nivelul general de pregătire al elevilor, rezultatele și experiența anterioară a elevilor, asigurarea contextului autentic, experiența practică a elevilor, implicarea mecanismelor reglatorii. Transferul este procesul de implementare la toate nivelurile, de tranziție de la experiența trecută la prezent, de la prezent către cea viitoare şi se bazează pe procese de generalizare, se explică prin sinteze care au punct de sprijin diferențierea. Totodată, este necesară precizarea structurală a situației de învățare, elementele căreia asigură o articularea lor pentru acea viziune sistemică explicată mai sus:

- specificul agenților educaționali;
  - nivelul de pregătire al elevilor;
  - tipul de experiență de învățare;
  - formele de organizare a activității elevilor;
- conținuturile instructiv-educative;
  - prezentarea conținuturilor;
  - gradul dirijării și monitorizării învățării;
  - configurația sarcinilor de învățare, asigură transferul gradual al informațiilor de la *reproductiv-productiv și creativ*;
  - formele de organizare a clasei de elevi;
- metodologia instruirii;
  - respectarea structurală sau a etapelor unei metode didactice, adaptări parțiale;
  - corelarea cu etapele activității instructiv-educative;
  - particularitățile de vârstă ale elevilor;
- metodologia evaluării;
  - asigurarea feedbackului constructiv și pozitiv;
  - monitorizarea traseului privind rezultatele dezirabile prin evaluare formativă;
  - asigurarea calităților evaluării: fidelitate, validitate, eficace etc.

Intenția pedagogică este să se facă transferul metodologic cu caracter personalizat, fiecare cadru didactic să îl transpună prin propria abordare. Transferul metodologic personalizat va fi asigurat când sarcinile de învățare, corelate cu obiectivele lecției și conținuturile curriculare vor fi plasate în demersul didactic prin decizie strategică, adaptată la specificul materiei de predat, specificul clasei de elevi: o metodă didactică este o suită de operațiuni care pune în mișcare un mecanism cognitiv de cunoaștere. Cunoscând resursele contextului educațional raportat la documentele de politici educaționale cadrul didactic va dispune de alternative strategice care vor permite realizarea predării, învățării și evaluării. *Învățarea durabilă* este realizată într-o ordine logic-sistemică şi se desfăşoară într-o manieră

continuă, fără salturi şi întreruperi. Unităţile şi elementele de instruire se află dispuse într-o ordine logică, astfel încât fiecare element de conținut urmează după altele şi este urmat de altele. Învățarea trebuie să fie cumulativă, iar procesul ei intervine ca un act de sistematizare, integrând noile cunoştinţe în sistemele cognitive-informaționale anterior existente. În acest sens, strategiile didactice au un caracter flexibil în funcție de contextele educaționale, au o structură multinivelară, iar recombinarea lor, face posibilă inovația pedagogică. În acest sens, cadrul didactic are rolul de facilitator al procesului de învățare care în transferul metodologic va urmări asigurarea criteriilor:

1. sistemic, care presupune o ordonare a informațiilor conform unor criterii a actului de învăţare, a disciplinei respective şi a didacticii. Fiecare element al materialului de studiat să fie legat de alte elemente, cele prezente bazându-se pe cele anterioare şi fiind suport pentru cele ce vor urma lor.
2. continuu, care presupune realizarea permanentă, eșalonată, consecventă şi fără salturi a procesului educativ.

Evitarea corelării proaste dintre obiectivele lecției și aplicarea unei metode didactice care duc la deraierea de la scopul activității de instruire, se poate realiza prin privilegierea situațiilor de instruire care permit construirea unui traseu de însușire, aplicare, integrare a achizițiilor prin activitatea implicită a elevului și pot constitui o matrice generatoare de noi situații adecvate cerințelor didactice. Transpunerea conținuturilor curriculare, după Florin Frumos (2008), prin operații multiple de transformare ca simplificarea, organizarea, detalierea, contextualizarea duce la organizarea experiențelor de învățare propriu-zise, incluse în situațiile de învățare. Cercetătorul înaintează cerințele pentru procesul transpoziției didactice în afara principiilor didactice, cum ar fi [5, p.143]:

- fundamentarea structurării cunoștințelor pe teoriile despre învățare actuale, validate de comunitatea științifică. Transpunerea cunoștințelor științifice în cunoștințe școlare impune raportarea directă la aceste teorii;
- organizarea cunoștințelor în suporturile metodologice și/sau curriculare; cum ar fi categorizarea;
- *situația de învățare să fie transformată într-o autentică experiență de învățare, evitând riscul de a renunța la caracterul științific al cunoștințelor, de a „vulgariza" știința;*
- furnizarea elevilor de cunoștințe definite, încheiate;
- cunoștințele se construiesc în interacțiunea concretă, reală, a elevilor cu mediul natural și cu mediul social.

Structurarea conținuturilor în diverse configurații metodologice trebuie să reprezinte o practică raționalizată în vederea producerii valorii cognitive, standardizării și eficienței practice pentru asigurarea componentei condiționale a strategiei didactice: îmbinarea optimă a metodelor într-o strategie didactică, asigurarea deplină a formării obiectivelor lecției, specificul unei discipline școlare, alternarea formelor de organizare, dar care vor ține cont de următoarele referințe:

- elementele teleologice prestabilite;
- tipul învățării;
- conținut/disciplină școlară;
- tipul lecției/activității;
- indicatori de control/autocontrol;
- tipul strategiei didactice;
- tipul demersului de predare: inductiv, deductiv, analogic;
- situații de incertitudine;
- opțiuni asociative situațiilor imprecise.

Diversificarea modului de a anticipa, a concepe o activitate instructivă, după criterii de eficiență și eficacitate, a reflectat mereu un mod de a gândi, în baza experienței în diverse contexte și situații, a respectării ținutei științifice, a raportării la alte modele. În vederea realizării unui transfer metodologic eficient, cadrul didactic va urmări să construiască demersurile de predare anticipând răspunsurile elevilor, pentru a direcționa activitate spre scopul propus, fapt prevăzut în proiectarea de scurtă durată; plasarea elevului într-o conjunctură favorabilă, autentică și validă, resursa generatoare a unei situații de învățare va fi materia de studiat și punerea în proces continuu sau în legătură experiențele anterioare cu situația de rezolvat.

Dimensiune concluzivă. Calitatea instruirii este asigurată de resursele interne și externe ale învățământului, însă este obținută de calitatea caracteristicilor personale ale elevilor, adaptarea procesului de predare la nevoile celui care învață. Caracterul finit al instruirii se exprimă prin prezentarea, explicare și ordonarea elementelor componente ale sarcinii de învățare care trebuie să se apropie de condițiile optime necesare unui elev. Situația de învățare va menține sincronizarea perfectă a dimensiunii teleologice și a cele conținutale în contextul didactic proiectat, astfel pentru a obține comportamentul dezirabil.

Funcționalitatea transferului metodologic este explicat prin flexibilitatea metodologică care permite înțelegerea trecerii la centrare pe educat, recurgerea la construcția de situații care mobilizează setul de resurse cognitive pentru rezolvare, aducerea în prim plan a finalităților de atins și alte caracteristici particularizate. Conceptualizarea situațiilor specifice didactice trebuie explicate, normate de didactică pentru a constitui situații determinabile sau determinate pentru asimilarea conținuturilor. Astfel, flexibilizarea proiectivă determinată metodologic se poate realiza prin combinarea și recombinarea elementelor antrenate în proces.

Transferul metodologic va fi viabil atunci când vom realiza corelările corecte a elementelor proiectării didactice și detalierea normativă în acțiune a lor, vom stabili extensii, dar și limite, pentru că stăpânirea metodelor didactice reprezintă nucleul competenței didactice.

Transferul metodologic trebuie personalizat în limitele existențiale ale căii metodologice de organizare a unei activități de instruire.

BIBLIOGRAPHY

1. Albulescu I., Albulescu M. Predarea şi învăţarea disciplinelor socioumane. Iaşi: Polirom, 2000. 10 p.
2. Bocoş M., Albulescu I. (coord.) Studii de pedagogie universitară. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană, 2008. 318 p.
3. Bocoş M., Ciomos F. Proiectarea şi evaluarea secvenţelor de instruire. Cluj-Napoca: Casa Cărţii de Ştiinţă, 2001. 354 p.
4. Callo T. O pedagogie a integralității. Teorie și practică. Chișinău: CEP, 2007. 171 p.
5. Cerghit I., Sisteme de instruire alternative și complementare: structuri, stiluri și strategii. Iași: Polirom, 2008. 396 p.
6. Frumos F., Didactica: fundamente și dezvoltări cognitiviste. Iași: Polirom, 2008. 214 p.
7. Golu P. Psihologia învăţării şi a dezvoltării. Bucureşti: Editura Fundației Humanitas, 2001. 373 p.
8. Ștefan M. Lexicon pedagogic. București: Editura Aramis, 2007. 384 p.

ZOOMING IN ON BUSINESS PHRASAL VERBS

Andreea Iliescu
Senior Lecturer, PhD, University of Craiova

Abstract: *The paper brings forth a series of business English phrasal verbs, aimed at raising students' awareness of how pivotal they are to business communication. Developing vocabulary skills is a never-ending task, and it may come as a challenge when sifting through endless notes of dictionary explanations. However, providing English learners with a wealth of details on both meaning and sentence formation, dictionaries are, indeed, designed to better equip them when embarked on a linguistic journey.*

Keywords: phrasal verbs for business English, vocabulary practice, developing students' skills to use English dictionaries

1. Premises

Why *phrasal verbs*? We maintain that *phrasal verbs*, widely thought of as one of English vocabulary pillars alongside *idioms,* capture language dynamism and also lend vividness to students' speech.

Taking into consideration their high frequency and detail-oriented semantics, phrasal verbs exercises are thus aimed at enabling English learners not only to get a nodding acquaintance with them, but to genuinely become seasoned English speakers.

In terms of dictionary-based exercises, we see them as highly facilitating the development of good business English skills. Additionally, we also consider that raising students' awareness of how deeply significant dictionaries are to their overall process of building up solid English knowledge usually translates into maintaining them focused on a variety of vocabulary activities that distil the role of business English phrasal verbs as well as asking them to compare notes with their peers once they have looked up examples in several dictionaries.

By the same token, we argue that, despite its time-consuming nature, sifting through various phrasal verbs dictionaries genuinely amounts to a hands-on approach that, most certainly, will prompt English students to assess their vocabulary competence. Therefore, can't we regard dictionaries as *the fount of all knowledge* on the use of phrasal verbs for business English?

2. Defining Phrasal Verbs

According to Ruth Gairns and Stuart Redman (2018: 2), "A *phrasal verb* consists of a base verb, e.g. *catch* or *look,* and one or two particles (adverb or preposition), e.g. *on* or *to*: 'This new computer game could *catch on.*' Sometimes the meaning of the phrasal verb is similar to the base verb: 'I'm *staying in* tonight.' Sometimes the meaning is different: 'You need to *keep in with* the manager.' You also need to know whether you can separate the verb and particle. For instance, they are separable in 'He failed the test but tried to *laugh* it *off.*' They are not separable, though, in 'They *laughed at* me because of my clothes.' One feature of phrasal verbs is that many of them have more than one meaning: a) 'We're *putting on* a concert next month.' b) 'Lucy is *putting on* her make-up.' c) 'Bernie sometimes *puts on* an accent.' Most phrasal verbs are either neutral or informal in style: '*Calm down!* You know Martin only says these things to *wind* you *up*.' "

3. Phrasal Verbs in Writing

Given the fact that phrasal verbs permeate both spoken and written language, we think it's necessary for English learners to become aware that "the following verbs are often used in essays and reports and are slightly more 'formal' than the majority of phrasal verbs. The verbs are listed below together with the context in which they typically appear in a piece of writing: '1. *refer to* a particular subject; 2. *report back* to a person or committee about something; 3. *enlarge upon* a problem; 4. *put forward* a suggestion; 5. *draw up* a plan or proposal; 6. *consist of* several sections; 7. *point out* an important piece of information; 8. *sum up* the main points discussed; 9. *write down* the information; 10. *file away* the documents; 11. *go through* a list or plan; 12. *set out* the reasons why something should be done; 13. *edit out* any unnecessary information; 14. *deal with* a topic or idea; 15. *account for* why something happened."[1]

4. Business Phrasal Verbs in Newspaper Clippings

As learners of languages acquire vocabulary through practice, we deem appropriate to place emphasis on the following exercise, designed to readily preface students' attempts at gaining a wider perspective on phrasal verbs: 'Business News in Brief. a) Howard Green of M and Q is moving to Paris to *head up*[1] the company's new French operations. Green will also be *looking after*[2] M and Q's interests in Francophone Africa. b) There are growing rumours, as yet unconfirmed, that Scottish Mobiles is planning to *buy out*[3] its rival Celtic Telecom. c) 20-year-old pop star Shandy is reported to have *set* her parents *up*[4] with the restaurant business they have always dreamed of. d) Property company, *Savages*, has announced plans to *hive off* [5] its residential department in order to focus on commercial business.'[2]

Needless to highlight that, once the clippings have been read, students will be asked to consider this list of phrasal verbs, already explained: *1. to head up* - be in charge of (or, simply, head); *2. to be looking after* - responsible for; *3. to buy out* - buy a company (or part of a company) so that you own all of it; *4.to set sb up*: give them the money they need to start a business; *5.to hive off* - separate one part of the company from the rest.

5. Types of Exercises with Business Phrasal Verbs

We believe that *phrasal verbs exercises* cover a whole range of patterns, from matching verbs with their appropriate particles to forming a lexical family (*e.g.* phrasal nouns and adjectives). By the same token, drawing up thematic lists of phrasal verbs, looking up their proper explanation in a dictionary, and having them contextualized are also indicative of what path students should pursue to acquire new vocabulary. Furthermore, students' small incremental advances will constantly translate into a growing number of phrasal verbs added to their active business vocabulary.

In the light of the above, students will be asked to read a text and match the words in italics with the appropriate phrasal verbs - *consists of; puts forward; enlarges upon; gone through; drawn up; reported back; summed up; refers to; accounts for; deals with; sets out:* 'This report [1]*concerns* the delivery services we wish to expand for our clients. Our market research company has already [2]*given the information* to the marketing department on their recent research. The main points of this information will be [3]*given* in a series of short reports for the committee to examine in their own time.

The marketing department has now [4]*made* a plan of action for increasing our delivery service. The Managing Director has [5]*looked at* this carefully and given it his approval. Essentially it [6]*presents* three suggestions for discussion and [7]*explains* the reasons why we should consider a

---

[1] *** *Oxford Phrasal Verbs Dictionary for Learners of English*, Oxford: Oxford University Press, 2004, p. S 16-17

[2] Michael McCarthy and Felicity O'Dell. *English Phrasal Verbs in Use. Advanced,* Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 74

slow rather than a rapid expansion. This report summarizes those reasons and [8]*is in* three parts: *(a)* it [9]*gives more details about* the difficulties we have had with recruiting staff, *(b)* it [10]*explains* why our delivery service had problems last month, *(c)* it [11]*briefly discusses* the problems caused by rising inflation.'[3]

Upon solving the exercise, students are likely to draw up the following list: *1. concerns* - refers to; *2. given the information* - reported back; *3. given* - summed up; *4. made* - drawn up; *5. looked at* - gone through; *6. presents* - puts forward; *7. explains* - sets out; *8. is in* - consists of; *9. gives more details about* - enlarges upon; *10. explains* - accounts for; *11. briefly discusses* - deals with.

5.1.Fill-in-the- Gaps Exercises with Business Phrasal Verbs

Along the same lines, 'The Life of a Company' series of phrasal verbs may enable students to enlarge their perspective on business phrasal verbs. To illustrate it, here are a number of phrasal verbs intended to describe *the life of a company*: 1. branch out; 2. open up; 3. break up; 4. sell off; 5. build up; 6. start up; 7. buy out; 8. take on; 9. close down; 10. take over; 11. cut back; 12. wind up; 13. go under.

However, for students to grapple with business phrasal verbs to the point where they succeed in *taming* the meaning, instead of merely guessing it based on a given context, it also entails being laser-focused on dictionary explanations, hence the insights below: *1. branch out* - to start to do something different from what you usually do, especially in your job; *2. open up* - to improve a situation by making it less limited; *3. break sth up* - to divide into many pieces, or to divide something into many pieces; *4. sell sth off* - to sell all or part of a business; *5. build sth up* - to increase or become larger or stronger, or to cause someone or something to do this; *6. start (sth) up* - if a business or other organization starts up, or if someone starts one up, it is created and starts to operate; *7. buy sb out* - to buy a part of a company or building from someone else so that you own all of it; *8. take sth on* - to accept a particular job or responsibility; *9. close (sth) down* - if a business or organization closes down or someone closes it down, it stops operating; *10. take (sth) over* - to start doing a job or being responsible for something that another person did, or had responsibility for before; *11. cut back* - to do less of something or use something in smaller amounts; *12. wind sth up* - to close a business or organization; *13. go under* - to fail; if a company goes under, it fails financially.

If asked to put these verbs, *branch out; break up; build up; close down; cut back; go under; open up; sell off; start up; wind up*, in the correct form to fill the gaps in the text below, students will readily pick out the right matches, once they have taken in all dictionary explanations[4], previously listed: 'Six years ago, Mike *1 started up* his own business selling cameras. The company was a great success and he *2 opened up* stores all over the UK. He had *3 built up* a good relationship with his bank and so they agreed to lend him the money to expand and *4 branch out* into selling computers. Unfortunately the computers were not popular. Profits fell sharply and Mike realized that he had to make dramatic changes. He started to *5 cut back* on spending and *6 close down* his less profitable stores. Profits continued to fall however, so he decided to *7 break up* the company in order to *8 sell off* his computer division. Then the bank demanded their money back and there was no way to stop the firm *9 going under.* He was finally forced to *10 wind up* operations completely.'[5]

[3] *** *Oxford Phrasal Verbs Dictionary for Learners of English*, Oxford: Oxford University Press, 2004, p. S 16-17
[4] ****Cambridge Advanced Learner's Dictionary.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008
[5] ****Really Learn 100 Phrasal Verbs for Business*, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. R2

5.2.Dictionaries at the Heart of Phrasal Verbs Practice

Phrasal verbs dictionaries always help students choose the best suited particles for *fill-in-the-gaps* exercises like the one that follows, entitled 'The Story of a Company'. Therefore, to equally test students' phrasal verbs knowledge and enhance their dictionary skills, all particles underlined in this text will be initially omitted: "(1888). Frank Hall designs and builds the 'Hall safety cycle' in his back yard. The design really [1]*catches on* and Hall soon has to [2]*take on* five workers to help him produce bicycles. (1902). Hall, who now has a workforce of 50, [3]*teams up* with his cousin Jack, a motor mechanic, and they build their first car. They [4]*set up* 'Hall Motors' and [5]*sell off* the bicycle side of the business. (1906). Hall Motors is the country's second biggest car manufacturer, [6]*turning out* 20 cars a week. (1945). Frank Hall dies and his son Bill [7]*takes over* the company. (1954). The company sees a market for a light 4-wheel drive vehicle, and [8]*comes up with* the extremely successful 'Trail Ranger'. (1963). Hall Motors revolutionizes the design of the small car with the 'Townie'. Sales [9]*take off* immediately, [10]*bringing in* record profits. (1969). The company [11]*buys out* its main rivals, Wallace Cars and Ryder - Pratt. (1974). Workers at the Leeds plant [12]*walk out* in protest at the latest pay offer, [13]*sparking off* several years of management - union unrest. (1987). The company just manages to avoid being [14]*swallowed up* by American Motors, and announces healthy profits for the first time in many years. Things seem to have [15]*turned around*. (1992). Hall Motors' market share has been gradually [16]*worn away* by cheaper foreign imports. With sales [17]*falling off* as quickly as debts [18]*mount up*, the company seems set [19]to *go under*, but is [20]*bailed out* by a last-minute government loan. (1999). As sales continue to decline, Europe Motors [21]*takes over* the company, announcing that its aim is to break even within two years. After investing heavily in new models, Europe Motors is [22]*caught out* as the value of the pound [23]*shoots up*, causing exports to plunge. The decision is taken [24]to *wind up* Hall Motors. (2000). 6000 workers are [25]*laid off* as the last remaining Hall Motors plant [26]*closes down.*"[6]

Additionally, for the sake of cementing information, once all particles fall into their right place, business phrasal verbs are to be entirely explained, thus also prompting students to better grasp their meaning: 1. *to catch on* - to become fashionable or popular; 2. *to take sb on* - to employ someone; 3. *to team up* - to join another person, or form a group with other people, in order to do something together; *4. to set sth up* - to formally establish a new company, organization, system, way of working, etc; *5. to sell sth off* - to sell all or part of a business; *6. to turn sth out* - to produce or make something, often quickly or in large amounts; *7. to take (sth) over (a)* - to start doing a job or being responsible for something that another person did, or had responsibility for before; *8. to come up with sth* - to suggest or think of an idea or plan; *9. to take off* - to succeed; to suddenly start to be successful or popular; *10. to bring sth in* - to make money; *11. to buy sb out* - to buy a part of a company or building from someone else so that you own all of it; *12. to walk out* - to stop working or leave your job because of a disagreement with your employer; *13. to spark sth off* - to cause something to start or develop, especially suddenly; *14. to swallow sth up (often passive)* - to take away; if something large swallows (up) another thing, it makes it disappear or stop existing separately by making it part of itself; *15. to turn sth around* - to change an unsuccessful business, plan or system so that it becomes successful; *16. to wear (sth) away* - to become, or make something become, gradually thinner or smoother by continuously using or rubbing it; *17. to fall off* - if the amount, rate or quality of something falls off, it becomes smaller or lower; *18. to mount up* - to gradually become a large amount; *19. to go under* - to fail; if a company goes under, it fails financially; *20. to bail sb/sth out* - to help a person or organization that is in difficulty, usually by giving or lending them money; *21. to take (sth) over (b)* - to get control of a company by buying most of its shares; *22. to catch sb out* - to surprise somebody and put them in a difficult position;

[6] *** *Oxford Phrasal Verbs Dictionary for Learners of English*, Oxford: Oxford University Press, 2004, p. S13

23. to shoot up - to increase; (*inf.)* to grow in size, or increase in number or level, very quickly; *24. to wind sth up* - to close a business or organization; *25. to lay sb off* - to stop employing someone, usually because there is no work for them to do; *26. to close (sth) down* - if a business or organization closes down or someone closes it down, it stops operating.[7]

5.3.Phrasal Verbs Derivatives

Exercises like the following one attempt to broaden students' horizons with regards to the vast category of business phrasal verbs. Since many business phrasal verbs have derivatives, such exercises will enable students to become ever more confident about the use of business phrasal verbs, acknowledging, at the same time, what a pivotal role they play to their overall process of acquiring fluency in English.

In view of all this, the exercise below asks students to 'rewrite the following sentences so that the meaning stays the same, using a form of the related phrasal verb and any other words' they need. The first one has been done for them as an example: 1. The company's *start-up* costs came to around $ 2 million. /It cost *around $ 2 million to start up the new company*.'

Students' understanding of the different grammatical categories involved will be tested, given that the exercise takes shape by rephrasing the original examples, formulated with a *phrasal noun*, as sentences including a *phrasal verb*, instead: '2. The airline has announced details of the planned *takeover* of its rival./The airline has announced its plans *to take over its rival.*; 3. The government is planning the *break-up* of the state-owned phone company./ The government is planning to *break up the state-owned phone company.*; 4. In the current situation, staff *cutbacks* will be necessary./ In the current situation, we will have to *cut back on staff.*; 5. The firm has announced the *sell-off* of most of its American bus operation./ The firm has announced that *it is selling off its American bus operation*.; 6. Serious unemployment followed the *close-down* of several factories in the area./ There was serious unemployment when *several factories in the area closed down.*'[8]

5.4.*Phrasal Verbs for Business English. 'Describing Trends'*

As phrasal verbs dictionaries customarily provide English learners with a wealth of details on both meaning and sentence formation, we reiterate that students will reap the rewards by growing familiar with their use. To illustrate how instrumental phrasal verbs dictionaries are to the process of acquiring language skills, thematic phrasal verbs lists may be drawn up and exercises with business phrasal verbs will readily engage students' interest.

By way of exemplification, these phrasal verbs can all be used to describe economic or financial trends: *1. be down* - to decrease; *2. hold sth up* - to delay; *3. be up* - to be on the rise; *4. level off* - if a rate or amount levels off, it stops rising or falling and stays at the same level; *5. bottom out* - to have reached the lowest point in a continuously changing situation and to be about to improve; *6. mount up* - to gradually become a large amount; *7. drop off* - if the amount, number or quality of something drops off, it becomes less; *8. pick (sth) up* - to start again after an interruption; to return to something; *9. dry up* - if a supply of something dries up, it ends; *10. take off* - to succeed; to suddenly start to be successful or popular; *11. go down* - be reduced; to be reduced in price, value, amount, quality, level or size; *12. turn sth down* - to refuse an offer or request; *13. go up* - to move higher, rise or increase.

The next exercise has been designed to help students expand their business vocabulary, by asking them to "replace the phrases in italics in each sentence below with one of the following phrasal verbs, '*be down, hold up, be up, level off, bottom out, mount up, drop off, pick up, dry up, take off, go down, turn down, go up'*: 1. Sales *reached their lowest point* in December./ Sales *bottomed out* in December.; 2. Sales *rose dramatically* from the beginning

[7] ****Cambridge Advanced Learner's Dictionary.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008

[8] ****Really Learn 100 Phrasal Verbs for Business*, Oxford: Oxford University Press, 2005, p. R3

of February./ Sales *took off* from the beginning of February; 3. After their sharp rise, sales *stayed strong* from March to May./ Sales *held up/ levelled off* from March to May.; 4. Sales *increased* by 100% in February./ Sales *went up* by 100% in February.; 5. Sales *stopped increasing or decreasing* from July to September./ Sales *levelled off* from July to September.; 6. Sales *fell steadily* from the beginning of May./ Sales *went down* from the beginning of May.; 7. Sales *improved* a little in September./Sales *picked up* in September.; 8. Sales *remained high* in July and August./ Sales *held up* in July and August.; 9. Sales *started to fall* for the first time at the beginning of May./ Sales started *to drop off/ turn down/ go down* at the beginning of May; 10. By the beginning of December, sales had almost *disappeared completely*./By the beginning of December, sales had almost *dried up*."[9]

6. Conclusion

As an extensive part of English vocabulary, phrasal verbs in general, and phrasal verbs for business English, in particular, require a lot of focus and undivided attention on learners' behalf.

Furthermore, we still hold the view that 'beyond[10] a shadow of a doubt, an articulate speaker can always fathom out a refreshing perspective on the myriad ways to enrich his vocabulary. Despite the arduous tasks ahead, zealous learners would amalgamate dozens and dozens of words every day.' (Iliescu, 2019: 386)

To conclude, we would like to reinforce how rote memorization coupled with a profound understanding of *base verbs* may pave the way for students' accurate use of business English phrasal verbs: '[…] how[11] much of a pivotal role does *rote memorization* play throughout the […] process of building students' business English vocabulary?' (Iliescu, 2024 b: 251)

[9] *Id.*, p. R4

[10]Andreea Iliescu. 2019. 'Meaning Crystallization through Phrasal Verbs and Idioms' in *Journal of Romanian Literary Studies,* Iulian Boldea (ed.), N^{0}18/2019, Tîrgu Mureș: Arhipelag XXI Press, p. 386

[11]Andreea Iliescu. 2024b. 'Coming to Grips with Business English Vocabulary' in *Journal of Romanian Literary Studies,* Iulian Boldea (ed.), N^{0}38/2024, Tîrgu Mureș: Arhipelag XXI Press, p. 251

BIBLIOGRAPHY

1. Allen, Robert (Ed.), John Mannion (Literacy Consultant). *Oxford School Thesaurus,* Oxford: Oxford University Press, 2012
2. Cullen, Pauline. *Vocabulary for IELTS Advanced,* Cambridge: Cambridge University Press, 2015
3. Gairns, Ruth and Stuart Redman. *Learner's Pocket. Word Skills,* Oxford: Oxford University Press, 2018
4. Gairns, Ruth and Stuart Redman. *Learner's Pocket. Phrasal Verbs and Idioms,* Oxford: Oxford University Press, 2018
5. Iliescu, Andreea. 2019. 'Meaning Crystallization through Phrasal Verbs and Idioms', pp. 379-386 in *Journal of Romanian Literary Studies,* Iulian Boldea (ed.), N^{0}18/2019, Tîrgu Mureș: Arhipelag XXI Press
6. Iliescu, Andreea. 2024 a. 'Cultural Sensitivity Woven into the Fabric of Business Savvy', pp. 22-31 in I. Boldea, C. Sigmirean and D.- M. Buda (eds.). *The Power of Dialogue in a Globalized World*, Tîrgu Mureș: Arhipelag XXI Press
7. Iliescu, Andreea. 2024b. 'Coming to Grips with Business English Vocabulary', pp. 251-258 in *Journal of Romanian Literary Studies*, Iulian Boldea (ed.), N^{0}38/2024, Tîrgu Mureș: Arhipelag XXI Press
8. McCarthy, Michael and Felicity O'Dell. *English Phrasal Verbs in Use. Advanced,* Cambridge: Cambridge University Press, 2015
9. McIntosh, Colin *et al. Oxford Collocations Dictionary for Students of English*, Oxford: Oxford University Press, 2009
10. Talbot, Fiona and Sudakshina Bhattacharjee. *Improve Your Global Business English*, London: KoganPage, 2012
11. Thornbury, Scott. Jeremy Harmer (Series Editor). *How to Teach Vocabulary*, Pearson Longman, 2008
12. ***Cambridge Advanced Learner's Dictionary.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008
13. ****Longman Dictionary of Contemporary English*. Della Summers (director). Pearson Education Limited, 2004
14. ****Oxford Advanced Learner's Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 2010
15. ****Oxford Dictionary of Synonyms and Antonyms*. Oxford: Oxford University Press, 2007
16. ****Oxford Phrasal Verbs Dictionary for Learners of English*, Oxford: Oxford University Press, 2004
17. ****Pocket Phrasal Verbs Dictionary*, Pearson Longman, 2001
18. ****Pocket Idioms Dictionary*, Pearson Longman, 2001
19. ****Really Learn 100 Phrasal Verbs for Business*, Oxford: Oxford University Press, 2005

AI AND EDUCATION. THE GOOD, THE BAD, AND THE CONTROVERSIAL

Alexandra Maria Rogoz
Assist. Prof. PhD, "Titu Maiorescu" University of Bucharest

Abstract: The emergence of AI into the mainstream media at the end of 2022 is not by far the first instance of AI for free use and interaction with the general population. However, it is the first time marking the emergence of an AI that can follow prompts and construct texts that mimic the writing of humans, emulating a journalistic style in writing texts that can, with ease, be attributed to a person. The refinement of the query the person inputs into the chat bar is not only taken into account (to varying degrees of success), but the AI remembers the previous prompt, and can perfect it if the person interacting with it so requires and requests.

The result in the educational field is, of course, that numerous students resort to the Chat-GPT AI for the elaboration of their essays, as well as for the purpose of cheating during tests.

However, certain impediments arise in the usage of such methods. Namely, Chat-GPT does answer the query of the person soliciting information, however, it is not always correct, though it is delivered with the pretense of correctness. Moreover, there have been several tools developed with the purpose of identifying the origin of presumably human-written texts, such as Turnitin's AI-detection tool.

The present paper aims to discuss the issues arising from this Generative Artificial Information with respect to academia and academic integrity, with a focus on student assessments and how they need to be modified in order to account for the existence of such tools that facilitate plagiarism.

Keywords: Academia, AI, Chat-GPT, GAI, Plagiarism, student assessment

Introduction and Limitations of LLMs

The usage of Large Language Models (LLMs) is becoming more diverse with each day. From virtual assistants to individual programs tailored to answer questions in specific fields (law, medicine, etc.), the limit seems to be how fast new uses can be found for them.

However, in their basic form (Chat-GPT, Perplexity AI, etc.), their purpose seems to be an all-encompassing 'jack of all trades' which comes closer to mastering those trades with every new data they are trained with. Some of these AI language models even have the option of being set as a default browser search engine.

While warnings are displayed on the main page, users can also inquire about warnings from the LLM itself. Chat-GPT, upon being prompted with such a query, responded as follows:

"Here are some key "warnings" or limitations to keep in mind when using me:

1. Not Always Correct
- Risk of Misinformation: While I aim to provide accurate information, I may occasionally give incorrect, outdated, or incomplete answers.
- Check Critical Info: Double-check anything important, especially health, legal, or financial advice.
2. Context Limitations
- No Memory (by Default): I don't remember past conversations unless you explicitly re-enable memory, so I lack context from previous chats.
- Limited Personalization: Without memory, I can't tailor advice or responses to your long-term preferences.
3. Biases
- Training Data Bias: My knowledge comes from a mix of sources, so my responses might reflect inherent biases present in that data.

- Cultural Neutrality: I strive for neutrality, but sometimes my answers might not align with all cultural perspectives.

4. Ethical Concerns

- No Moral Judgment: I provide objective responses but lack the ability to morally evaluate complex scenarios.
- Sensitive Topics: On controversial issues, I present balanced views but may oversimplify nuances.

5. Creativity with Constraints

- Imaginative, but Limited: I can generate creative content like stories, images, or ideas, but must follow ethical and copyright guidelines.
- Boundaries: I can't emulate real individuals or create anything harmful or offensive.

6. Dependence on Prompts

- Garbage In, Garbage Out: The quality of my answers depends heavily on how you phrase your questions.
- Clarification Needed: If your query is vague, I might give a generic or irrelevant response.

7. No Real-Time Awareness

- Static Training (2023): My core knowledge cuts off in October 2023. For real-time or recent info, I rely on web browsing.

8. No Emotional Understanding

- Simulated Empathy: I can mimic empathy, but I don't feel emotions. Responses may not fully capture emotional subtleties.

9. Privacy

- No Long-Term Tracking: By default, I don't store personal data beyond the chat unless explicitly enabled. However, sharing sensitive information is best avoided." (Chat-GPT 23.11.2024)

Before the emergence of Large Language Model AIs, students had to resort to plagiarizing pre-made essays available on the internet for assignments and sometimes even during exams. The issue with those was that they were easy to identify and pinpoint their source, therefore, the act of plagiarism was very easily caught by those assessing the students' work. It was also very time-consuming for the students to read pre-made essays on the internet in order to judge how well they fit their assignment: Giving the students assignment topics that were unrelated to the vast majority of essays online (which focus on Anglophone cultures and societies) was also a method of reducing the amount of information that was plagiarized.

However, with the introduction of Large Language Models (LLMs), the act of plagiarizing has been revolutionized. No longer can teachers and professors give assignment topics that are specific for the purpose of thwarting plagiarism, it therefore brings us to a point where "the emergence of ChatGPT appears to have "democratised cheating", as students are now able to generate original essays in seconds and at little or no cost, and without recourse to essay mills." (Kolade et al. 2).

Chat-GPT and other available LLMs can very easily provide the requested information within seconds, regardless of how obscure or localized it is. As Baron states, "the use of digital technology has become the status quo in most aspects of daily life, bringing new benefits and challenges as technology becomes increasingly immersive." (Baron 152)

The consensus is that the good outweighs the bad in the extant LLMs. The good, in this case, is that it has "tremendous potentials for positive and negative consequences. Not only does it possess a remarkable ability to generate humanlike responses, it can also produce

complete, intelligible and logical essays. A positive consequence of this ability is that it can help provide useful starting ideas for written work." (Kolade et al. 3)

Benefits

There are, however, benefits to be gained from the use of LLMs. The principal one is the ability to facilitate learning and aid in this process. Used as only a means to eschew the effort of studying for assignments, its true capacity is ignored. LLMs can summarize large chunks of text, or simplify the language so that students can better understand what they are studying. They can point one in the direction they should go in order to study a certain aspect of a field. LLMs can even act as a language tutor. It is undeniable that the "revolutionary advances in AI invariably push the frontiers of learning in the age of digital transformation, offering new opportunities to rethink and deepen learning and assessment in higher education." (Kolade et al. 2)

The biggest issue with the benefits provided by LLMs and AI is that there is a reticence in adopting them into the educational field. This issue becomes largely explained when the concerns with respect to the transparency of the code and the information that the Generative Artificial Information models are trained on. These facets of technology that are obscure to everyone but those involved in their creation and development make the AI difficult to trust and adopt into the field of education, even more so when teachers wish to foster critical thinking and digital literacy.

Given that today's society is overrun by quantities of novel information every day, which can become impossible to parse through in order to reach a point which is understood, LLMs can indeed reduce the effort put into uncovering the basics of such type of information. However, the information must still be verified by the one giving it such queries. The ease with which the information is found is indeed enticing. However, the caveat is that the user must then verify it and compare it against other such answers, in order to form a complete opinion regarding that output information.

Issues

The problems which arise when the aforementioned are considered is that there is no longer any critical thinking employed by the students in order to produce original works, but also no research on their part into verifying whether the information provided by Chat-GPT or other LLMs is true.

We are therefore confronting an impasse. The entire tradition of the educational field which focused on writing, considering it the paramount method of verifying how well students and pupils have internalized the knowledge presented to them, is now threatened by obsolescence, give that it "has far-reaching implications for educational institutions in terms of how knowledge is assessed, since traditional modes of assessing students, such as written assignments, research reports, and essays, can now be generated by AI" (Baron 153)

Another issue is that even if the entire body of students inputs the same essay-generating request into the LLM, the answers are not identical. This is one of the greatest issues for the educational field, not only because the grading becomes tedious for professors who have to manually input hand-written essays for the purpose of verifying their originality, but also because students no longer wish to put any effort into performing the act of studying for assignments and exams, due to the fact that all the information is available to them on their phones with one simple query, To sum up, the temptation of offloading the burden of research, studying, and analysing content for the purpose of ultimately creating an original work is entirely too great for students to deny. It becomes even more difficult to combat when one considers that "all essays generated from distinct GPT Chat accounts have a common attribute

of good quality. This implies that ChatGPT is capable of generating high-quality and original content, hardly distinguishable from what a human will generate." (Kolade et al. pp 9-12)

However, plagiarism with AI in academia is one of the biggest challenges of the moment, especially given that no AI-detector is one hundred percent accurate in attributing writing to either human or AI: "there are no known tools to reliably distinguish AI-generated text from human-generated text, students may get away with passing off AI-generated text as their own work." (Kolade et al. 3)

This could lead to not only situations in which AI plagiarism goes undetected, but also situations in which people are unjustly accused of plagiarizing their work and punished. Proving that a work is original when an AI-detector has deemed it plagiarism is not only difficult, given that one does not expect to be accused of such thing in order to document the writing process of the work, but often goes unheard.

A student whose sole effort is producing an essay with Chat-GPT is certain to be discovered by the AI plagiarism checkers. However, if the output text is then parsed by a rephrasing AI, then the chances of it being discovered are much lower. As Baron states:
"[I]f a student copies paragraphs verbatim from a published source or ChatGPT and then runs them through an AI paraphraser, the penalty may be less severe, as it is difficult to determine the extent of the plagiarism. For the parts that can be identified, the student could claim they simply forgot to cite that section of the work. The onus is now on the lecturer to demonstrate that the student had the intention to cheat, which is a much more onerous and time-consuming task." (Baron 169)

As AIs become more and more advanced, AI and software that have the purpose of uncovering the use thereof struggle to keep up. The use of AI to reiterate paragraphs authored by others and the appropriation of those ideas without citing them becomes very difficult to identify. And if it does get identified as the source of the reiterated text, the student can simply blame it on forgetting to put a citation at the end of the text. The bad-faith of the student in this case becomes very difficult to prove, given that plagiarism checkers cannot provide the judgment that the text was reiterated by AI with the purpose of plagiarizing.

"There is currently no system in place that can accurately determine what portion of work is human-generated and what is AI-generated. Humans are already using AI to generate music, and some publish this as their own work, in a sense plagiarising from AI. The reverse is also possible; students and academics may use AI to reformulate creative works that have already been published, but owing to the changes to the original, these reformulations go unnoticed." (Baron 170)

To give an example of how this works, I have taken the above quote and input it into Quillbot AI, an artificial intelligence rephrasing tool. The resulting paragraph is the following:
"No technology currently exists that can accurately differentiate between human-generated and AI-generated work. Humans are utilizing AI to create music, with some individuals publishing it as their own, effectively engaging in plagiarism of AI-generated content. Conversely, students and professors may utilize AI to rephrase previously published creative works, although due to alterations to the original, these reformulations may remain unrecognized." (Ibid.) (Quillbot 2024)

Inputting the same phrase into the AI a second time without asking it to 'rephrase' the previous output text also generates a somewhat different output, further complicating the matter. The answer it gives while being provided with the same prompt is not identical. The following is the output when given the same text as a base:

"There is currently no mechanism in place that can reliably assess what portion of work is human-generated and what is AI-generated. Humans are currently utilizing AI to create music, with some individuals publishing this output as their own, effectively engaging in plagiarism of AI-generated content. Conversely, students and scholars may employ AI to

reinterpret published creative works, although due to alterations to the original, these reinterpretations remain undetected." (ibid.) (Quillbot 2024)

It seems, therefore, that style has an impact in how similar texts are assessed to be plagiarized. The more similar the style, the higher the probability that it will be found as plagiarized. Using a rephrasing tool would therefore eschew the issues which occur when AI-detectors rely on style to determine the originality of text. (Uka et al. 5)

There is also a tool for AI-detection in texts provided by Quillbot. However, it comes with the following warning: "Caution: Our AI Detector is advanced, but no detectors are 100% reliable, no matter what their accuracy scores claim. Never use AI detection alone to make decisions that could impact a person's career or academic standing." (Quillbot). The same applies to all AI-detection tools. While they can provide a probability of the text not being original work, they cannot give a concrete answer regarding the text. Using the judgments given by AI tools to decide whether or not a student gets expelled or punished is a grey area which could lead to an even more complex legal battle against the education institution.

"If teachers cannot reliably distinguish between human-generated and AI-generated content, it may pose challenges for assessing student work. So far, the AI detection software available does not seem to solve this issue either. For example, the AI classifier by OpenAI falsely categorizes many student texts as potentially AI-generated." (Fleckenstein et al. 8)

Not only that, but without the aid of other tools, it is difficult for teachers to assess by themselves whether a work is genuine or plagiarized from an LLM, because "whereas novices have trouble identifying AI among student texts in general, more experienced teachers may simply not be aware of the possibility to generate texts of lower quality with AI." (Fleckenstein et al. 7)

Moreover, the possibility of requesting the LLM to tailor the output so that it matches one's level of knowledge adds another layer of difficulty. Students can simply input the prompt and add 'write like an EFL student and include bad grammar', and the output is now fit for an EFL student and contains enough bad grammar that a teacher without the aid of an AI-plagiarism scanner would consider to be genuine.

"AI-generated texts might not be recognized by teachers. Moreover, they indicate that teachers may not be aware of their inability to identify AI-generated texts among student essays. Students therefore have the opportunity to successfully trick the preservice teachers into believing that the texts generated by the AI originate from themselves." (Fleckenstein et al. 4)

The biggest issue in the reliance on LLMs such as Chat-GPT for assignments is the fact that it does not always provide the correct information, nor does it state that it does not know the subject matter, due to the fact that Chat-GPT simply takes text (the inputs from the users) and its algorithm picks the words it thinks are most probable to follow in that string. Being trained on a massive amount of data, its prediction is often correct. However, it is difficult to verify as it does not provide citations, and even if it did, going through the citations manually to check if the answer is correct with respect to the information produced is time-consuming. Moreover, LLMs are heavily dependent on their code and its intrinsic bias. Even choosing to train it on data that more heavily leans towards a certain political opinion will result in a skewed perspective in its output text. Due to the fact that the underlying decision-making processes of the LLMs are not public, the tracing of its statements becomes difficult. One cannot profile it as one would a person, in order to understand what exactly underlies its "thought process" and therefore its responses come with the tacit caveat that they could be not only incorrect but also in bad-faith. As Tang puts it:

"There is often a lack of transparency about how AI systems make decisions. This can make it difficult for users to understand why a particular recommendation was made. If an AI system makes a mistake, it can be difficult to hold anyone accountable. The reason is it may be

difficult to trace whether the fault lies with the algorithm, the data, or the people who created or implemented the system." (Tang 74)

Students who are not very familiar with the discipline have a harder time discovering whether the LLM is correct, as well, due to the fact that one needs to be acquainted with the domain to be able to pass such judgments. As such, they input queries into the LLM and take the answer as truth. This leads to a lack of active involvement of students in the creation of their assignments, and also no critical thinking is employed in its development. Much like watching a TV Show, the student can simply watch as Chat-GPT or another LLM writes out an entire essay, letter by letter, and then simply copy it into a separate word document, to later present as original work.

Is there is an issue that is not given enough importance, it is that there is an increasing pressure put on professors and teachers to apply more effort into grading assignments, which is difficult to do when it comes to hundreds of written assignments which are turned in at the same time. All of these assignments must all be scanned for AI plagiarism. Educators can, of course, practice more vigilance during exams. However, they are not going to catch everyone cheating, and as such, all papers will have to be checked. The use of laptops and other devices with a word processor is also difficult to make mandatory, since accessibility to such devices must be ensured for any and all students who need it. Moreover, the issue of the information present on those word processors or computers provides another threat to academic integrity. The only option seems to be the face-to-face oral examination, which is time-consuming for the professors and teachers, and difficult to wrangle so that the allotted time for each student is observed. One cannot expect students to wait for ten hours for their turn to be assessed an already stressful scenario.

Rethinking education to incorporate the use of AI is also a perilous path. In order to do so, there must be an available infrastructure for both teachers and students. This would only be possible in developing countries where the necessary technology is available to everyone. Not only that, but teachers must be schooled in the matter of employing LLMs and other AI during their teaching, which can be met with resistance from those with a bias against such use:

"AI requires advanced infrastructures and an ecosystem of innovative educators. This can be a challenge, especially for developing nations [...] AI should promote inclusiveness in education. However, inclusion and equity are constrained by access to AI technologies and infrastructures [55]. The least developed countries are at risk of suffering new technological, economic, and social divides with the development of AI. Basic technological infrastructure must be established to implement new strategies that take advantage of AI to improve learning [55]. Furthermore, teachers might not be adequately trained or prepared to employ AI in teaching. Teachers must learn new digital skills to use AI in a pedagogical and meaningful way" (Tang 73)

The issue with plagiarism detection is that "ChatGPT does not provide copied text in its responses in the sense that it does not provide verbatim regurgitated text from its original sources" (Baron 154). AI-detection tools had to be developed quickly after LLMs became available in the mainstream due to the fact that it became impossible to tell apart genuine essays from AI-generated essays, bringing about tensions in academia.

And that was not everything. It was not just generative text AI tools that became feared in academia, but also a slew of other tools that were based on AI and which could be used by students to eschew putting in any effort into their work: "Apart from generative chatbots (such as ChatGPT and Gemini), online AI writing tools, including paraphrasers, summarisers, and co-writers, have become increasingly capable and prevalent." (Baron 157)

And while an essay written by Chat-GPT can easily be discovered now, an essay written by Chat-GPT and then reiterated by other AI has a different result in the plagiarism detector: "The findings indicated that Turnitin was unable to detect the essay as AI-generated after it had

been paraphrased by QuillBot, resulting in an AI detection score of 0%." (Baron 164) One AI employed in doing one's work will be detected, but the more AI tools one uses in their work, the harder it becomes to identify as not genuine.

This is attributed to the fact that the method of student assessment has not changed in response to the development of such tools for plagiarizing. And while one could argue that this is due to the fact that these assessments are best tailored to assess the knowledge internalized by students — and therefore should not change, others argue a different case, namely that the familiarity of these assessments is detracting for the pressing imperative to adapt the educational field to the developments in technology: "Despite the ongoing digital transformation and the opportunities offered by AI, assessments in higher education remains fundamentally unchanged. This is probably due to the psychological reaction premised on the tendency that "most people like things to be comfortable and familiar" [31, pg. 44]." (Kolade et al. 3)

"ChatGPT revealed that it can generate high-quality, original content that is hard to distinguish from human-generated content. The Turnitin similarity index of essays generated by different user accounts varies, with the first essays generated by each account having a low index, while subsequent essays have a high index. This suggests that ChatGPT is user account sensitive and cannot generate multiple original content in response to the same prompt from the same account. However, it is capable of creating original content for the same prompt from different user accounts or devices. Thematic analysis revealed common themes across different output types, indicating ChatGPT's ability to be focused on a topic and write in a tone and structure that matches expectations for the genre. However, it struggles with referencing." (Kolade et al. 14)

Ergo, if during an exam multiple students input the same query into the LLM platform, it will produce a text which is not identical, and therefore harder to identify. My personal experience with the matter in the past years is that the texts are different, however, they contain much of the same ideas in almost every sentence. There are also certain keywords which can betray the use of AI which have made the subject of many jokes or memes on the internet.
The principal problem is plagiarism: while texts produced by AI can be found to be plagiarised, new AIs are emerging, the sole purpose thereof being to rephrase the sentences so that they eschew being picked up as plagiarism. "With the emergence of new techniques to bypass established plagiarism checkers, academic misconduct may increase to unprecedented levels" (Baron 168)

While educators struggle to overcome this impediment, changes to examinations are fast-tracked to varying degrees of success. There is a "number of ways that assessment should change as a result of generative AI. [...] They often recommended that the nature of the assessment tasks change to include 'higher-order and critical thinking' as well as 'authentic and creative tasks'" (Bower et al. 15421) However, it is not always a feasible solution to the problem, especially when faced to limitations such as insufficient classrooms in which to conduct these examinations. "Most teachers appeared to realize the challenges that AI propose to assessment, and made explicit suggestions about different ways to better assess students (e.g., spoken tasks, invigilated face-to-face assessments, examinations, video production, etc.)." (ibid.) The oral exams are an issue when considering the amount of time it takes, especially when dealing with a large number of students. When once written exams were the norm, it is proposed that oral exams take over. However, if all exams become oral, the amount of classrooms in which to conduct the exams, especially when considering assessments such as midterms, which happen during the course of the semester, when regular classes are still taking place. Restructuring the way all assignments take place in order to overcome the challenge of AI-plagiarism is not only difficult but also largely unfeasible.

Fleckenstein et al. propose another type of assessment, which instead of focusing on the knowledge accumulated by the student, focuses on employing their critical thinking and personal understanding of the material:

"Teachers need to carefully design their evaluation criteria to account for the presence of AI-generated materials. If AI-generated content is difficult to distinguish from student-generated content, it becomes easier for students to use AI to complete assignments or assessments without proper attribution. Educators may need to rethink their teaching and assessment strategies in light of the availability of AI-based tools. Whenever possible, instead of focusing on reproduction, educators might emphasize skills that AI cannot easily replicate (e.g., critical thinking, literature review)." (Fleckenstein et al. 8)

However, this method only applies to literature. If one's major is law or mathematics, there is no feasible way to come up with an answer that is dissimilar from that of LLMs. For the hard sciences, the extant versions of the LLMs provide a very facile modus of cheating on assignments and exams — the caveat being, of course, that the more complex the exam, the more the probability of LLMs making a mistake increases.

Conclusion

It is difficult to come to a simple conclusion with such a complicated issue at hand. As AI technology advances, it is becoming increasingly clear that it must somehow be included in the process of education for students in an ethical and meaningful way. Fostering the good-faith use of AI and encouraging ethical behavior on the part of the students while relying on LLMs during their education could have a great positive impact on learning. However, this implies the prior instruction of professors so that they are also acquainted with the technology and know how to incorporate it into their teaching. This becomes more difficult, as many are reluctant to embrace such novelty.

AI LLMs can be of aid to teachers, however, there is always a need for a person to assess the assessment conducted by the AI to ensure that it has given a fair judgment of the assignment. This is, again, a burden on the educators, who now have to get acquainted with new platforms and concepts and also provide their own personal feedback on the matter. This encumbers them with even more time-consuming tasks, which puts a strain on the quality of the assessments.

Moreover, one of the biggest concerns about the use of AI by students is the bias of the AI in the given context it is used. Not only is the AI biased for the students, it is also biased in terms of being used as a means of assessing the work of students. "AI systems are trained on data, and if the data is biased, the AI system can also become biased. This can lead to unfair outcomes in grading and assessment. AI systems may not fully understand or take into account the cultural context of a student's work. This can lead to misinterpretations and inaccuracies in grading and assessment." (Tang 74)

Perhaps, the path is to accept the developments in technology and implement them as aids in education. However, the matter becomes more convoluted the more one thinks about the changes in educational infrastructure that must be done. It is clear that education has to play catch-up with an advancement of ever-increasing speed, but the most important factor to safeguard is ethics.

BIBLIOGRAPHY

1. Baron, Philip. "Are AI detection and plagiarism similarity scores worthwhile in the age of ChatGPT and other Generative AI?." Scholarship of Teaching and Learning in the South 8.2 (2024): 151-179.
2. Bower, Matt, et al. "How should we change teaching and assessment in response to increasingly powerful generative Artificial Intelligence? Outcomes of the ChatGPT teacher survey." Education and Information Technologies (2024): 1-37.
3. ChatGPT. (2024, November 23). Response generated for warnings regarding its use
4. Fleckenstein, Johanna, et al. "Do teachers spot AI? Evaluating the detectability of AI-generated texts among student essays." Computers and Education: Artificial Intelligence 6 (2024): 100209.
5. Kolade, Oluwaseun, Adebowale Owoseni, and Abiodun Egbetokun. "Is AI changing learning and assessment as we know it? Evidence from a ChatGPT experiment and a conceptual framework." Heliyon 10.4 (2024).
6. Tang, Kuok Ho Daniel. "Implications of Artificial Intelligence for Teaching and Learning." Acta Pedagogia Asiana 3.2 (2024): 65-79.
7. Uka, Adile, and Maria Berger. "Could Style Help Plagiarism Detection?-A Sample-based Quantitative Study of Correlation between Style Specifics and Plagiarism." Proceedings of the 16th International Conference on Computational Processing of Portuguese-Vol. 2. 2024.
8. Quillbot (2024, November 22). Response generated for rephrase request.

EMOTIONAL DEVELOPMENT AND WELL-BEING: REFLECTIONS OF EDUCATIONAL ACTORS

Mariana Baţog[1],
Scientific Researcher, "Ion Creangă" Pedagogical State University, Chişinău, Republic of Moldova

Abstract: Emotional development is an important psychological aspect for creating and maintaining well-being in a modern school. Emotional development is a structural component of student well-being. In this article, we presented the results of an experimental study of the opinions of school leaders, teachers, and school psychologists about the importance of emotional development and well-being in an educational environment. Thus, 175 participants of the educational process were interviewed. Heads of the education system, teachers and school psychologists have identified the impact of the emotional development of participants in the educational process on well-being at school, and identified the main emotional problems of students of different age categories. At the same time, school leaders, teachers and school psychologists noted preferences in vocational training in certain psychological disciplines, which significantly contribute to the creation of well-being in educational institutions. Well - being is a condition and resource of a developing, friendly and inclusive school environment and a completion and product of quality psychological assistance in school.

Keywords: well-being, emotional development, opinions of teachers, opinions of psychologists, opinions of school managers.

Actualmente, una din priorităţile *Ministerului Educaţiei şi Cercetării* (MEC) al Republicii Moldova pentru anul 2025, devine continuarea investirii masive în educaţie, cercetare, profesori şi în bunăstarea elevilor . Accentuăm, că susţinerea bunăstării elevilor şi a cadrelor didactice este în vizorul autorităţilor şi astfel vor fi stipulate prevederi şi în *Planul de acţiuni* al MEC pentru anul 2025. Activitatea MEC se va concentra pe cinci domenii prioritare: investiţii în cadrele didactice, modernizarea infrastructurii şi dotarea instituţiilor, promovarea integrităţii şi excelenţei academice, **incluziunea şi bunăstarea elevilor.** Reformele şi iniţiativele propuse pentru anul 2025, vor contribui la crearea unui sistem educaţional performant, echitabil şi adaptat la cerinţele secolului XXI (Ministrul Dan Perciun, 2025).
Starea de bine în mediul educaţional şi dezvoltarea emoţională constituie subiecte valoroase şi de actualitate pentru ştiinţa psihologică şi pedagogică atât în context naţional, cât şi în context internaţional. Dezvoltarea emoţională se atribuie cu precădere la starea psihologică de bine şi anume la starea subiectivă de bine, or este influentă şi asupra altor dimensiuni sau tipologii ale stării de bine. Este de apreciat rolul dimensiunii afective în general, al emoţiilor pozitive şi a nivelului de dezvoltare emoţională a personalităţii pentru crearea şi menţinerea stării de bine în mediul educaţional.

Este demonstrat ştiinţific, că schimbările ce au loc în funcţionarea emoţională, joacă un rol crucial în adaptarea socială şi competenţa şcolară. De asemenea, studiile psihologice confirmă impactul benefic al emoţiilor pozitive asupra nivelului de optimism al personalităţii, încrederii în sine, relaţiilor prosociale, capacităţii de a face faţă provocărilor, capacităţii de a gestiona eficace propriul proces de învăţare. Cercetările în domeniul psihologiei atestă faptul, că afectivitatea pozitivă contribuie la diminuarea insuccesului şcolar, a absenteismului şi a

[1] Articolul a fost realizat în cadrul subprogramului de cercetare ştiinţifică *„Mecanisme psihologice de promovare a stării de bine în sistemul educaţional"*. Cifrul subprogramului: 040112.

abandonului școlar; facilitează crearea unui climat psihologic favorabil în mediul școlar și asigură un proces de învățare mai eficient al elevilor în școală (Batog M., 2024).

Susținem afirmația potrivit căreia profesorul devine un reglator al stării emoționale a elevului. La școală elevii au nevoie de emoțiile pozitive ale cadrului didactic, de susținerea și îndrumarea acestuia. Studiile din domeniul psihologiei demonstrează că profesorii manifestă un interes mai scăzut față de un elev, care are abilități sociale și emoționale mai slabe. Se constată în acest context, că atitudinea cadrului didactic față de un elev, devine frecvent un reper pentru modul în care ceilalți elevi relaționează cu el (Metodologia cu privire la prevenirea și combaterea bullying-ului, 2022).

Dezvoltarea emoțională se bazează pe diverse abilități cognitive, inclusiv capacitatea de reglare flexibilă a comportamentului într-un mod intenționat, voluntar (funcția de control), care depinde în mod direct de maturizarea lobilor frontali. Așa dar, dezvoltarea emoțională reprezintă înțelegerea ascendentă a propriilor emoții și a emoțiilor altor persoane, precum și capacitatea evolutivă de a controla emoțiile în baza scopurilor actuale și a regulilor sociale acceptate (Руэда, М.Р, Паз-Алонсо, П.М, 2013). Dezvoltarea adaptativă a emoțiilor este legată de bunăstarea copilului, în timp ce dificultățile în reglarea emoțiilor sunt asociate cu schimbări de dispoziție și probleme de comportament.

Analizând conceptul de „dezvoltare emoțională" constatăm că descrierea acestui construct psihologic, apare lângă alte concepte valoroase pentru științele educației și știința psihologică, precum: dezvoltarea competențelor socio-emoționale, inteligența emoțională, cultură emoțională, educația pentru dezvoltarea emoțională, coaching emoțional, siguranță emoțională, stare de bine emoțională, stare psihologică de bine, stare de bine, bunăstare emoțională

Dacă e să referim la conceptul de bunăstare emoțională, savanții A. Pecherkina, G. Borisov, K. Katkalo (Pecherkina, A.A., Borisov, G.I., Katkalo, K.D., 2023, p.536) au constatat în urma cercetărilor realizate, două tipuri de factori principali ce influențează bunăstarea emoțională a elevilor, precum:

- **Factorii de mediu** care influențează bunăstarea emoțională și se menționează în cadrul abordării ecologice ce sugerează studierea unui grup de subsisteme inclusiv familia, mediul local de comunicare și viață, social și psihologic, climatul într-o comunitate școlară, mediul educațional, cultura corporativă a școlii, o serie de tradiții și valori culturale. Cel mai important rol în dezvoltarea copilului și bunăstarea emoțională este atribuită macrosistemului (de ex. condiții socio-economice, valorile culturale, legile și tradițiile unui stat), deoarece este capabil să exercite influență asupra tuturor subsistemelor.
- **Factorii dimensiunii personale** includ atribute personale, trăsături, stări ce au un impact asupra bunăstării emoționale a unui elev. Aceste atribute sunt următoarele: starea de spirit ca stare care modelează fundalul emoțional pentru învățare, inteligența emoțională ca abilitate de a înțelege și regla emoțiile, percepția de sine și stimă de sine, încrederea în sine ca evaluare pozitivă a competențelor și abilităților sale, conștientizarea ca abilitate de a alege un mod de acțiune într-o situație stresantă, satisfacția cu propriile rezultate și relațiile cu profesorii și colegii.

Bunăstarea emoțională a școlarilor este influențată, de factori de mediu, pe de o parte și de factori personali, pe de altă parte. În același timp, problema rolului acestor factori și ordinea lor de prioritate rămâne încă de cercetat. În ceea ce privește bunăstarea emoțională în instituțiile de învățământ, cel mai mult ar trebui să se pună accentul pe ambianța relațiilor interpersonale umane, deoarece numai într-un astfel de mediu crește nivelul de aspirație, ceea ce încurajează o persoană să rezolve sarcini mai dificile, crește încrederea în sine și stimă de sine. Bunăstarea emoțională este propice dezvoltării pozitive a personalității copilului (apud Pecherkina A. et al., 2023).

Dezvoltarea emoțională și starea de bine sunt două constructe psihologice importante pentru sănătatea mintală, dezvoltarea personalității și adaptarea socială a actorilor educaționali. Starea de bine este o condiție şi o resursă a unui mediu școlar dezvoltativ, prietenos şi inclusiv. Problematică stării de bine în mediul educațional din multiple perspective este abordată în cadrul științei psihologice și în cadrul științelor ale educației. Astfel, am putea cataloga cele mai actuale cercetări științifice și asumpții realizate în context național, precum: starea subiectivă de bine, satisfacția muncii şi persistența motivațională a cadrelor didactice din învățământul primar – M. Popescu, I. Negură (Popescu M., Negură I., 2020, p.28); dimensiunile stării de bine în școală: componente și indicatori – E. Creangă (Creangă E., 2022, p.19), starea de bine a cadrelor didactice – condiție pentru calitatea activității pedagogice – V. Goraș-Postică (Goraș-Postică V., 2022, Vartic A. p.194); starea de bine în diverse contexte psiho-socio-educaționale – D. Antoci (Antoci D., 2024, p.188); starea de bine în școală – O. Paladi, A. Potîng, T.Turchină, A. Tarnovschi, N. Toma (Paladi O., Potîng A., Turchină T, 2024, p.6) et al.

- **Starea de bine** reprezintă un construct multidimensional complex, ce se referă la calitatea vieții și încorporează dimensiuni psihologice, fizice și sociale, incluzând date obiective și subiective ale vieții (Nedelcu A., 2018, p.8). În alte opinii, **starea de bine** prezintă un concept larg biopsihosocial, corelat cu satisfacția în viață, stimă de sine, implicarea socială şi sistemul de valori al unei persoane (Creangă E., 2022, p.21). Din altă perspectivă, starea de bine este definită prin caracteristicile individuale ale unei stări inerent pozitive (fericire) sau pe un continuum de la pozitiv la negativ, cum ar fi, de exemplu, modul în care o persoană și-ar autoaprecia stima de sine, sau în termenii contextului unei persoane (nivel de trai), lipsa stării de bine (depresie), sau în cadrul unui colectiv (interrelaționarea) (Evaluarea stării de bine, 2019, p.4).

În accepțiunea cercetătorilor, starea de bine reflectă satisfacția personalității în multiple aspecte ale vieții, inclusiv în relațiile interpersonale, realizarea personală, dezvoltarea profesională, starea de sănătate mintală și fizică, fiind crucială pentru proiectarea stilului de viață din perspectiva echilibrului, fericirii și împlinirii cu impact nemijlocit asupra celorlalți subiecți și a comunității (Antoci D., 2024, p.189). Fiind susținută și promovată în mediul educațional, starea de bine este fundamentală pentru progresul ființei umane și a societății.

Anca Tîrcă, expertă în educație din România, vorbind despre îmbunătățirea mediului educațional, a prezentat detaliat **conceptul stării de bine în școală**, evidențiind importanța acestuia pentru dezvoltarea armonioasă a elevilor și pentru crearea unui mediu educațional propice în instituțiile de învățământ (Conceptul stării de bine în școală, 2024). Acest concept presupune: includerea stării de bine în școală în strategia de dezvoltare a școlii; intervenții la nivelul elevilor, profesorilor, părinților, dar și a comunității în vederea creșterii stării de bine în școală, ceea ce asigură transformarea sau reformarea școlii; angajamentul comun pentru obținerea stării de bine etc. Totodată, experta în educație a menționat faptul, că în școlile în care a fost aplicat conceptul stării de bine, elevii și-au îmbunătățit rezultatele academice și cele care țin de **dezvoltarea socio-emoțională.** Astfel, referindu-ne la modalitățile de promovarea a conceptului stării de bine în școală A. Tîrcă a remarcat despre posibilitatea de a introduce acest concept în legislație și în Republica Moldova, și a propus crearea de noi programe naționale de formare a profesorilor cu privire la starea de bine în școli.

Este de remarcat importanța unui nou model: **Modelul stării de bine** (UNICEF, 2024) propus de un grup de cercetători din Republica Moldova: O. Paladi, A. Potîng, T. Turchina et al. (Paladi O, et al, 2024, p.10). Astfel, starea de bine în școală se formează prin valorificarea a cinci elemente de bază: sănătate și siguranță, resurse personale, competențe socio-emoționale, relații sociale armonioase, activități recreative, care pot fi asigurate prin strategii, angajamente, incluziune, rezultate, reflecții.

În scopul realizării obiectivelor din subprogramul instituțional de cercetare *„Mecanisme psihologice de promovare a stării de bine în sistemul educațional”*, a fost derulat un studiu experimental în perioada lunilor septembrie - noiembrie 2024. În acest sens, în cadrul Laboratorului „Asistență psihologică în educație” UPSC, au fost chestionați online managerii școlari, psihologii și cadrele didactice din instituțiile educaționale, din republică. Astfel, a fost aplicat un chestionar complex, ce vizează multiple dimensiuni psihologice, pentru a stabili care este impactul lor și relația cu starea de bine în mediul educațional.

În acest context, ne vom referi în mod special la importanța dimensiunii emoționale a personalității pentru starea de bine în școală în opiniunea managerilor școlari, cadrelor didactice, psihologilor și vom evidenția care sunt impedimentele în dezvoltarea emoțională a elevilor din această perspectivă. Scopul cercetării în acest caz constituie: determinarea opiniei actorilor educaționali referitor la dezvoltarea emoțională și starea de bine în mediul educațional. Eșantionul experimental a constituit 175 de subiecți experimentali. Chestionarul complex a cuprins și 5 itemi ce vizează dimensiunea emoțională a personalității.

Opinia managerilor din mediul educațional privind dezvoltarea emoțională și starea de bine. La cercetare au participat manageri din mediul educațional (15 persoane), din trei zone ale țării: zona centru, zona de nord și zona de sud a Republicii Moldova. În cea mai mare rată, au participat subiecți din zona centru (53,3%), urmată de zona de nord (26,7% subiecți). În cea mai mică rată, au fost implicați în experiment managerii din zona de sud (20%).

Managerii școlari consideră în cea mai mare rată (46,7%), că impactul dezvoltării emoționale a actorilor educaționali asupra stării de bine în școală este de 75%. În rată de 26,7% din subiecții experimentali, consideră că impactul dezvoltării emoționale a actorilor educaționali asupra stării de bine în școală este de 100%. La fel, în rată de 26,7% din subiecții experimentali, consideră că impactul dezvoltării emoționale a actorilor educaționali asupra stării de bine este de 50%. Opțiunea de un impact al dezvoltării emoționale a personalității asupra stării de bine în școală, în rată de 25 % și mai puțin de 10%, nu a fost selectată de către managerii școlari. Datele procentuale sunt prezentate în figura de mai jos (Figura 1).

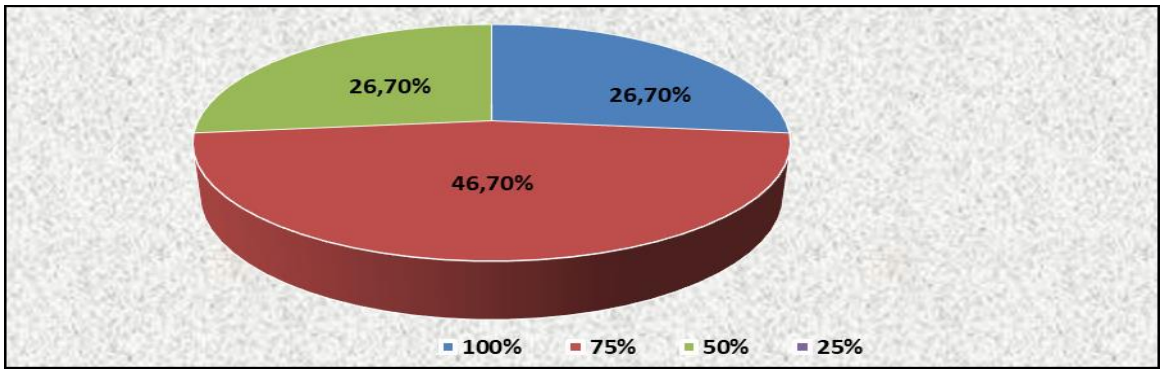


Figura 1. Impactul dezvoltării emoționale asupra stării de bine în școală.

În opinia managerilor școlari, problemele majore depistate în dezvoltarea emoțională a **elevilor din clasele primare**, ce constituie impedimente pentru starea de bine în școală, sunt menționate următoarele: lipsa sprijinului emoțional din partea părinților (53,3%); anxietatea (33,3%), gestionarea emoțiilor (33,3%), stresul școlar (33,3%).

În rate mai mici, sunt constatate următoarele probleme emoționale, în opiniunea managerilor școlari: fricile (26,7%), timiditatea (26,7%), crizele emoționale (26,7%), stările depresive (20%), sentimentul singurătății (13,3%), lipsa sprijinului emoțional din partea profesorului (13,3%). În cele mai mici rate, în opinia managerilor, prevalează așa probleme emoționale ale elevilor din clasele primare, precum: furia (6,7%), dezamăgirea (6,7%), stresul social (6,7%), lipsa socializării (6,7%). Datele procentuale în formă grafică, sunt prezentate în figura de mai jos (Figura 2).

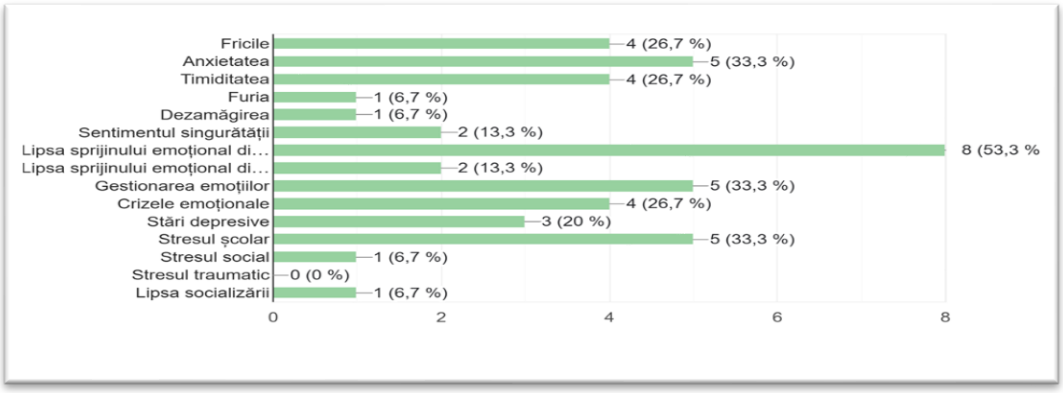


Figura 2. Frecvența problemelor în dezvoltarea emoțională a elevilor din clasele primare.

Problemele majore depistate în dezvoltarea emoțională a **elevilor din clasele gimnaziale**, în opinia managerilor școlari, sunt: lipsa sprijinului emoțional din partea părinților (60%), gestionarea emoțiilor (46,7%), sentimentul singurătății (40%) și crizele emoționale (33,3%). În rate mai mici, au fost punctate următoarele probleme emoționale influente asupra stării de bine în școală: stresul școlar (26,7%), anxietatea (26,7%), dezamăgirea (20%), timiditatea (13,3%), furia (13,3%), stările depresive (13,3%). În cele mai mici rate, au fost menționate așa probleme emoționale, cum ar fi: stresul social (6,7%), fricile (6,7%), lipsa unei motivații interne (6,7%). Datele procentuale în formă grafică, sunt prezentate în figura de mai jos (Figura 3).

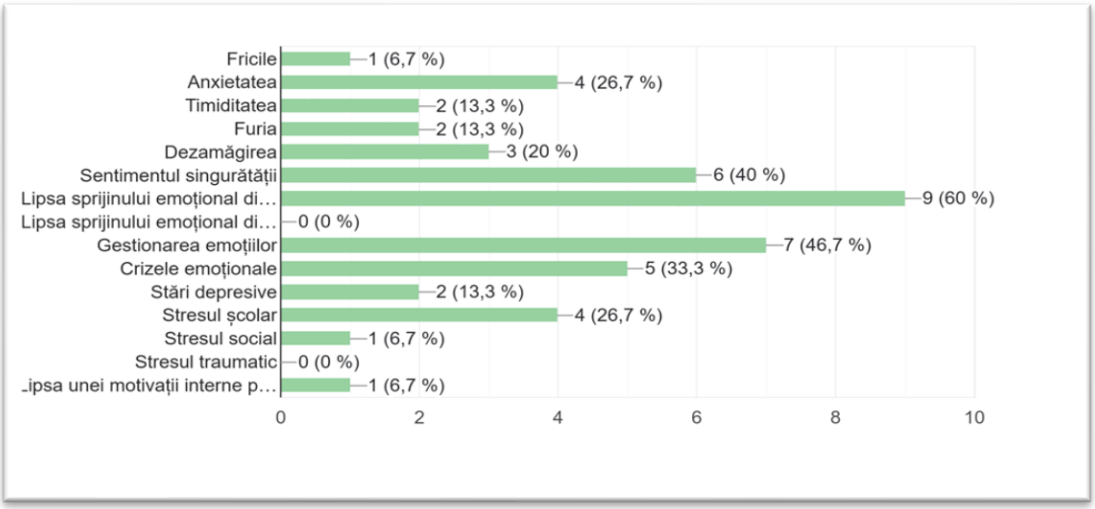


Figura 3. Frecvența problemelor în dezvoltarea emoțională a elevilor din clasele gimnaziale.

Printre problemele majore depistate în dezvoltarea emoțională a **elevilor din clasele liceale,** ce constituie impedimente pentru starea de bine în scoală, în opinia managerilor școlari, sunt menționate următoarele: dezamăgirea (53, 3%); stresul școlar (33,3%); lipsa sprijinului emoțional din partea părinților (33,3%); gestionarea emoțiilor (33,3%), crizele emoționale (33,3%).

În rate mai mici, sunt evidențiate următoarele probleme emoționale: anxietatea (26,7%); stresul social (26,7%); stările depresive (20%) și timiditatea (20%). În cele mai mici rate, sunt menționate următoarele probleme emoționale ale elevilor din clasele liceale: sentimentul singurătății (13,3%); lipsa sprijinului emoțional din partea profesorilor (6,7%); fricile (6,7%). Datele procentuale în formă grafică, sunt prezentate în figura de mai jos (Figura 4).

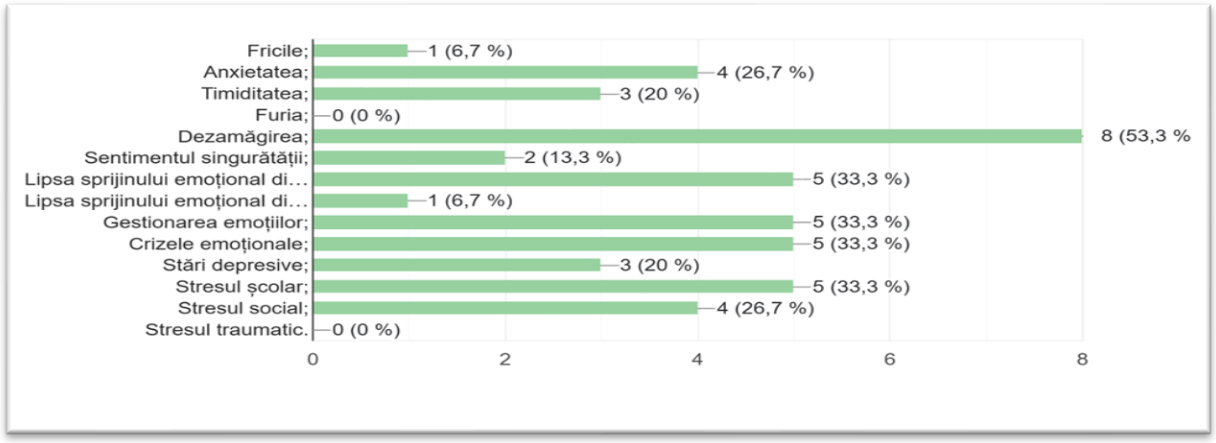


Figura 4. Frecvența problemelor depistate în dezvoltarea emoțională a elevilor din clasele gimnaziale.

Dacă ar avea oportunitatea de a participa la un program formativ sau seminar metodologic, managerii școlari ar selecta următoarele dimensiuni psihologice, ce influențează starea de bine și ar prezenta interes pentru ei, precum: *atitudinile și valorile* au răspuns 40% din subiecți; dimensiunea comportamentală – 20% din subiecți; sinergia mai multor dimensiuni psihologice ar suscita interesul a 20% din subiecți. În rate mai mici, mai puțin de 10 % din subiecți, pentru fiecare componentă, au selectat următoarele dimensiuni psihologice: cognitivă, afectivă și socială. Datele procentuale în formă grafică, sunt prezentate în figura de mai jos (Figura 5).

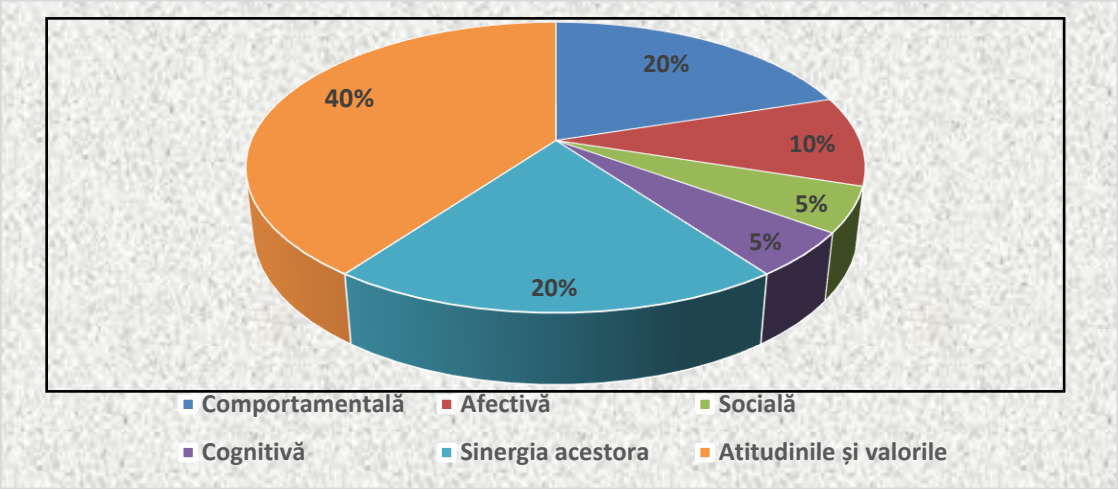


Figura 5. Interesul de formare pentru dimensiuni psihologice ale managerilor școlari.

Opinia cadrelor didactice cu privire la dezvoltarea emoțională și starea de bine. Eșantionul experimental a constituit 112 de subiecți experimentali sau cadre didactice. Dacă e să ne referim la opinia cadrelor didactice cu privire la *impactul dezvoltării emoționale a actorilor educaționali asupra stării de bine în școală,* am obținut varii rezultate. În cea mai mare măsură (46,4%), cadrele didactice consideră că impactul dezvoltării emoționale a actorilor educaționali asupra stării de bine în școală este de 75%. În măsură mai mică sau 25% din cadrele didactice, sunt de părerea că impactul dezvoltării emoționale asupra stării de bine este de 50%. În măsură și mai mică, cadrele didactice (22,3%) consideră că impactul dezvoltării emoționale este de 100%.

Mai puțin de 10% din cadrele didactice consideră impactul dezvoltării emoționale asupra stării de bine ca fiind de 25%, iar și mai puține cadre didactice, menționează impactul

dezvoltării emoționale ca fiind de 10 % și mai puțin. Datele procentuale în formă grafică, sunt prezentate în figura de mai jos (Figura 6).

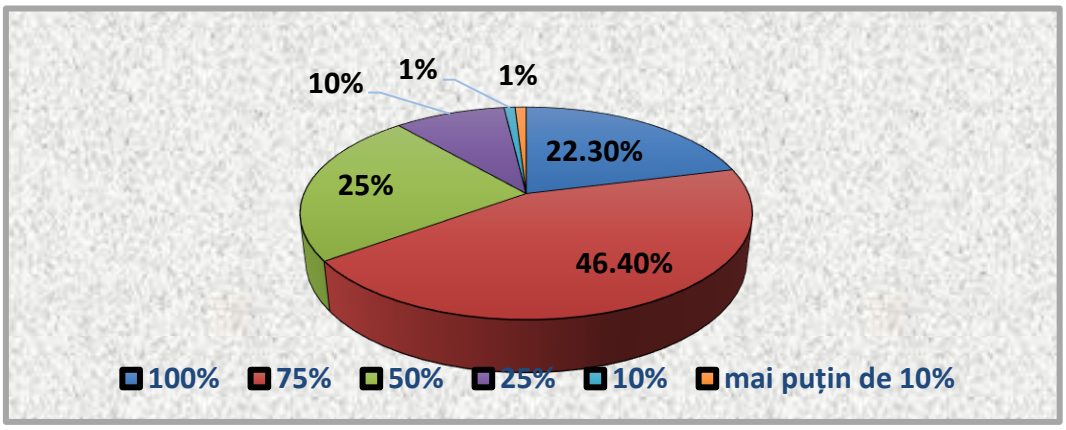


Figura 6. Impactul dezvoltării emoționale asupra stării de bine, în opinia cadrelor didactice.

În viziunea cadrelor didactice, problemele majore în dezvoltarea emoțională ale **elevilor din clasele primare**, ce constituie impedimente pentru starea de bine în școală sunt următoarele: lipsa sprijinului emoțional din partea părinților (47,3%), timiditatea (46,4), fricile (45,4%), gestionarea emoțiilor (36,6%); stresul școlar (30,4%). În rată mai mică, cadrele didactice menționează așa probleme în dezvoltarea emoțională, precum: anxietatea (20,5%), sentimentul singurătății (20,5%), crizele emoționale (19,6%), dezamăgirea (13,4%). În cea mai mică rată, cadrele didactice au menționat așa probleme emoționale a elevilor din clasele primare, precum: lipsa sprijinului emoțional din partea profesorilor (11,6%), furia (9,8%), stresul social (7,1%), stările depresive (4,5%), stresul traumatic (0,9%), părinți plecați peste hotare (0,9%). Datele procentuale în formă grafică, sunt prezentate în figura de mai jos (Figura 7).

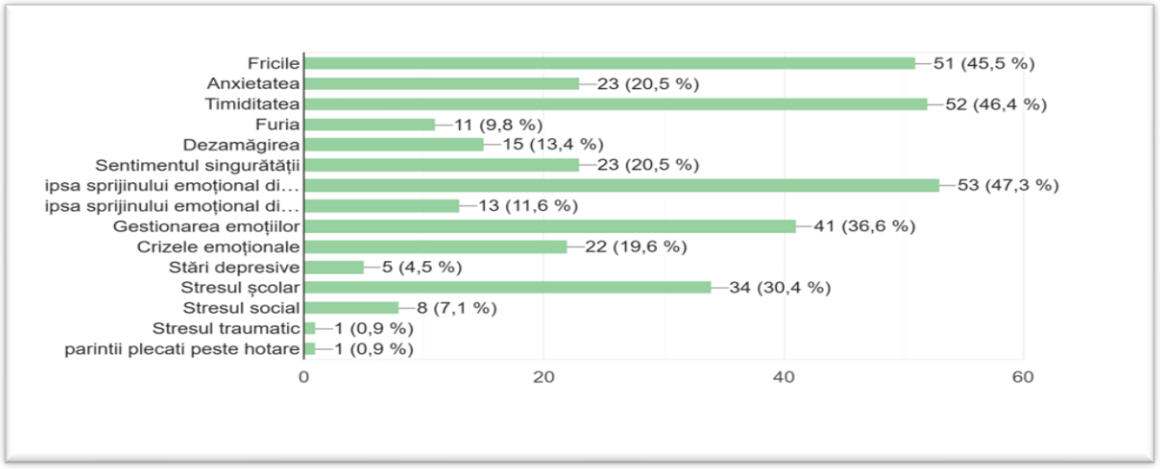


Figura 7. Frecvența problemelor în dezvoltarea emoțională a elevilor din clasele primare.

În opinia cadrelor didactice, cele mai frecvente probleme în dezvoltarea emoțională a **elevilor din clasele gimnaziale**, ce constituie impedimente pentru starea de bine în școală, sunt următoarele: lipsa sprijinului emoțional din partea părinților (47,3%), gestionarea emoțiilor (34,8%), crizele emoționale (33,9%), dezamăgirea (32,1%). În rată mai mică, au fost punctate așa probleme emoționale, precum: sentimentul singurătății (28,6%), anxietatea (26,8%), fricile (24,1%), stresul școlar (18,8%); timiditatea (17%), furia (14,3%). În cea mai mică rată, cadrele didactice au menționat următoarele probleme în dezvoltarea emoțională ale elevilor din clasele

gimnaziale, ce sunt impedimente pentru starea de bine, precum: lipsa sprijinului emoțional din partea profesorilor (12,%%); stările depresive (12.5%), stresul social (9,8%). Problema stresului traumatic nu a fost selectată de către cadrele didactice, în acest context. Datele procentuale în formă grafică, sunt prezentate în figura de mai jos (Figura 8).

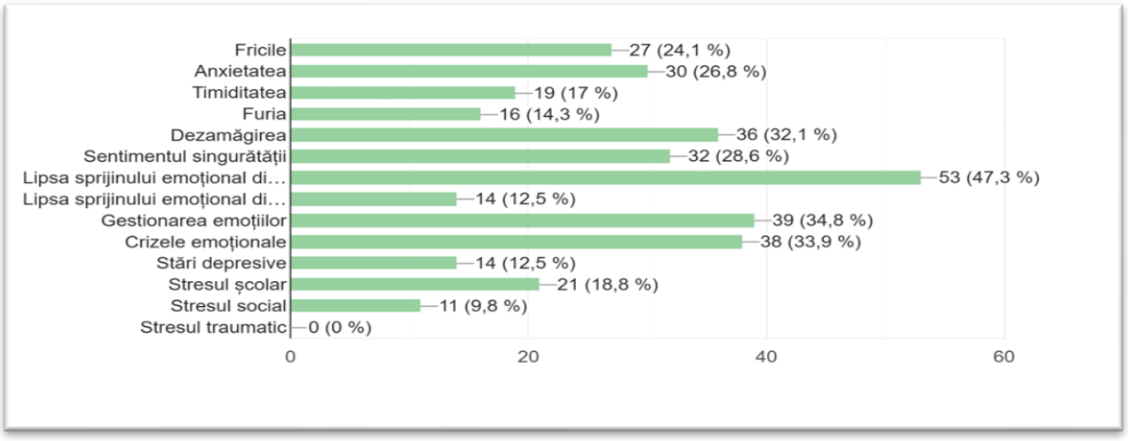


Figura 8. Frecvența problemelor în dezvoltarea emoțională a elevilor din clasele gimnaziale.

Dacă e să ne referim la **elevii claselor liceale**, cadrele didactice sunt de părerea că problemele majore în dezvoltarea emoțională sunt următoarele: gestionarea emoțiilor (39,3%); crizele emoționale (36,6%); dezamăgirea (34,8%). În rate mai mici, cadrele didactice au menționat următoarele probleme în dezvoltarea emoțională a elevilor din clasele liceale, precum: stările depresive (26,8%); sentimentul singurătății (26,8%); anxietatea (22,3%); stresul școlar (21,4%); lipsa sprijinului emoțional din partea părinților (20,5%); stresul social (18,8%). În cele mai mici rate, cadrele didactice au punctat așa probleme emoționale la adolescenți, precum: fricile (16,1%); furia (16,1%); timiditatea (12,5%); lipsa sprijinului emoțional din partea profesorilor (9,8%); stresul traumatic (1,8%). Datele procentuale în formă grafică, sunt prezentate în figura de mai jos (Figura 9).

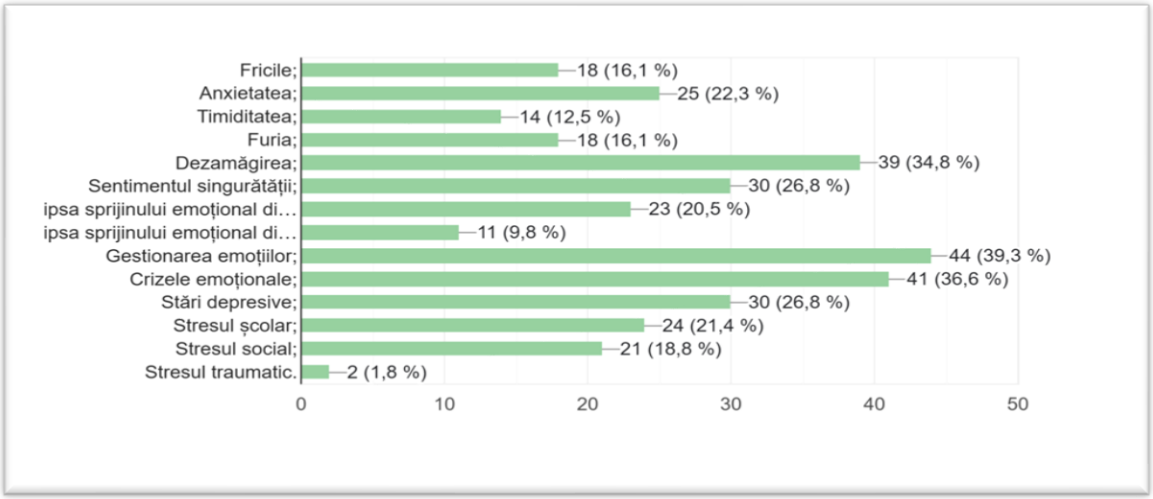


Figura 9. Frecvența problemelor în dezvoltarea emoțională a elevilor din clasele liceale.

De asemenea, este de remarcat faptul că profesorii dacă vor avea oportunitatea de a participa la un program formativ sau seminar metodologic, ar selecta următoarele domenii psihologice ce influențează starea de bine în școală și care ar prezenta interes deosebit pentru

ei, precum: atitudinile și valorile (30,4%), domeniul comportamental (23,2%), sinergia mai multor domenii psihologice (20,5%), domeniul afectiv (11,6%), domeniul cognitiv (8%). Varianta ce ține de domeniul social, a obținut cele mai puține alegeri din partea cadrelor didactice, mai puțin de 8%. Datele procentuale în formă grafică, sunt prezentate în figura de mai jos (Figura 10).

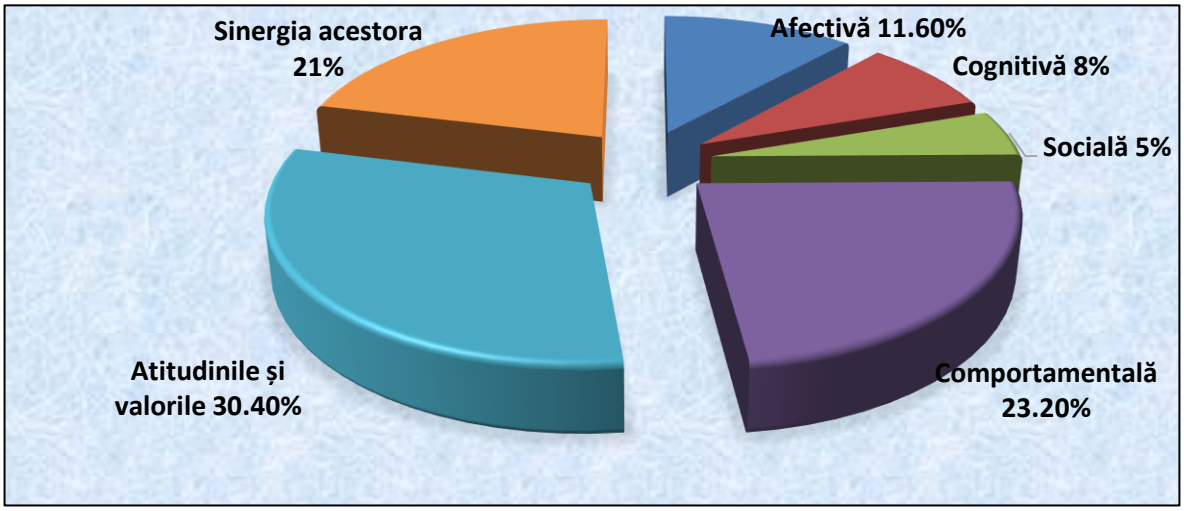


Figura 10. Oportunități de participare la un program formativ, în opinia cadrelor didactice.

Opinia psihologilor școlari cu privire la dezvoltarea emoțională și starea de bine. La chestionare au participat și 48 de psihologi din instituțiile educaționale din republică. La întrebarea, care este impactul dezvoltării emoționale asupra stării de bine, psihologii au răspuns altfel decât managerii școlari și cadrele didactice. În cea mai mare rată sau 47,9% din psihologi, consideră impactul dezvoltării emoționale asupra stării de bine în școală ca fiind de 100%. În rată mai mică sau 37,5% din psihologii școlari, consideră că impactul dezvoltării emoționale asupra stării de bine este de 75%. În rate și mai mici, urmează impactul dezvoltării emoționale asupra stării de bine în școală ca fiind de 50 %, iar în rată și mai mică psihologii consideră că impactul este de 25%. În cea mai mică rată, este impactul de 10 % și mai puțin de 10%. Datele procentuale în formă grafică, sunt prezentate în figura de mai jos (Figura 11).

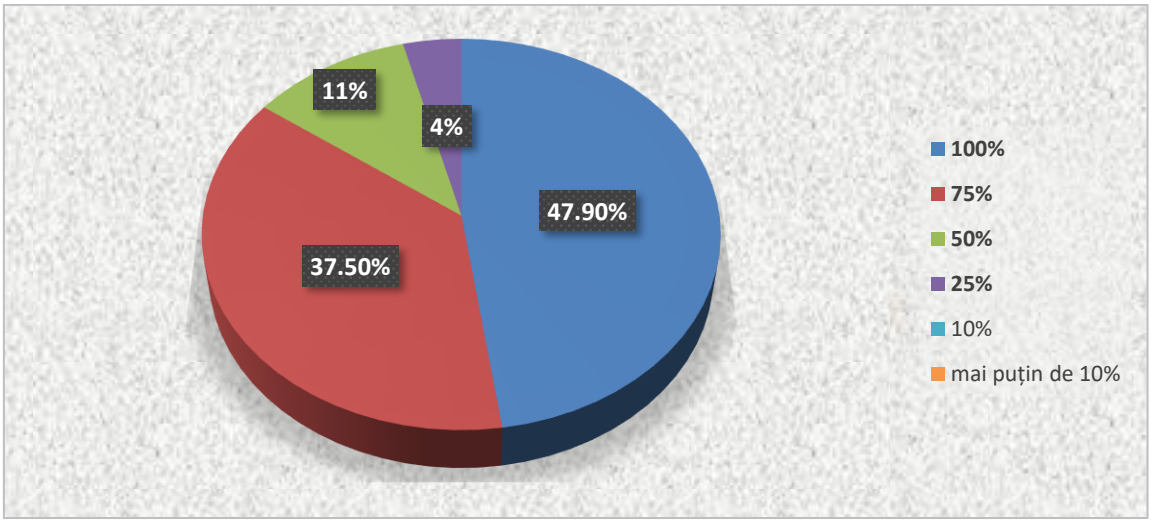


Figura 11. Impactul dezvoltării emoționale asupra stării de bine, în opinia psihologilor.

Psihologii din diverse instituții educaționale consideră, că problemele cele mai frecvente în dezvoltarea emoțională, ce constituie impedimente pentru starea de bine a **elevilor**

claselor primare sunt: gestionarea emoțiilor (58,3%), lipsa sprijinului emoțional din partea părinților (56,3%), fricile (50%); fiind urmate de problemele ce țin de: timiditate (27,1%), anxietate (25%), stres școlar (20,8%), furie (18,8%). În rată mai mică, psihologii optează pentru problemele ce țin de: lipsa sprijinului emoțional din partea cadrelor didactice (16,7%), crize emoționale (14, 6%), sentimentul singurătății (10,4%). Mai puțin frecvente, în opinia psihologilor, sunt problemele ce țin de dezvoltarea emoțională a elevilor din claselor primare, precum: stresul social (4,2%), stresul traumatic (2,1%), stările depresive (2,1%). Datele procentuale în formă grafică, sunt prezentate în figura de mai jos (Figura 12).

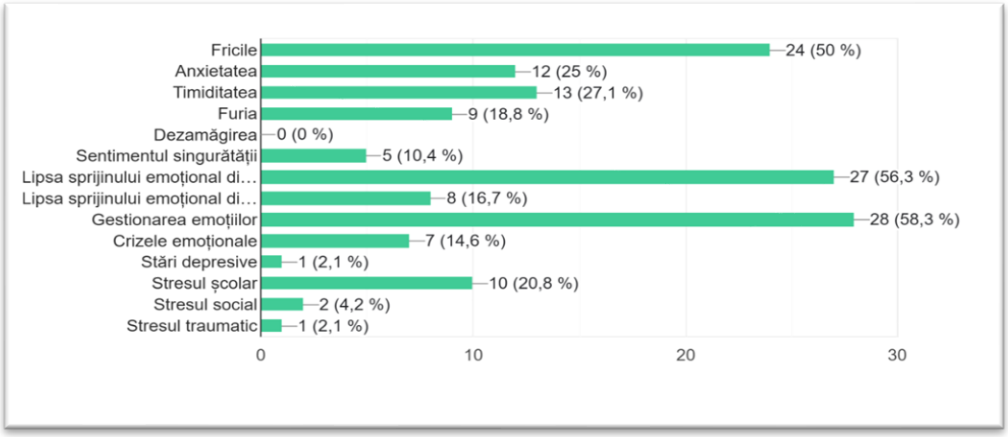


Figura 12. Frecvența problemelor în dezvoltarea emoțională a elevilor din clasele primare.

În viziunea psihologilor școlari, cele mai frecvente probleme în dezvoltarea emoțională a elevilor din clasele gimnaziale, ce constituie impedimente pentru starea de bine în școală, sunt: gestionarea emoțiilor (47,9%), lipsa sprijinului emoțional din partea părinților (37,5%), anxietatea (35,4%), crizele emoționale (33,3%), sentimentul singurătății (31,3%), stresul școlar (31,3%). Acestea fiind urmate, în rată mai mică, de următoarele probleme în dezvoltarea emoțională a elevilor din gimnaziu, precum: dezamăgirea (25%), furia (22,9%), timiditatea (22,9%).

În cea mai mică rată, psihologii școlari au punctat următoarele probleme în dezvoltarea emoțională, ce constituie impedimente pentru starea de bine, precum: stresul social (12,5%), fricile (10,4%), stările depresive (8,3%). Varianta de răspuns, cu privire la problema ce ține de stresul traumatic, nu a fost selectată de către psihologi. Datele procentuale în formă grafică, sunt prezentate în figura de mai jos (Figura 13).

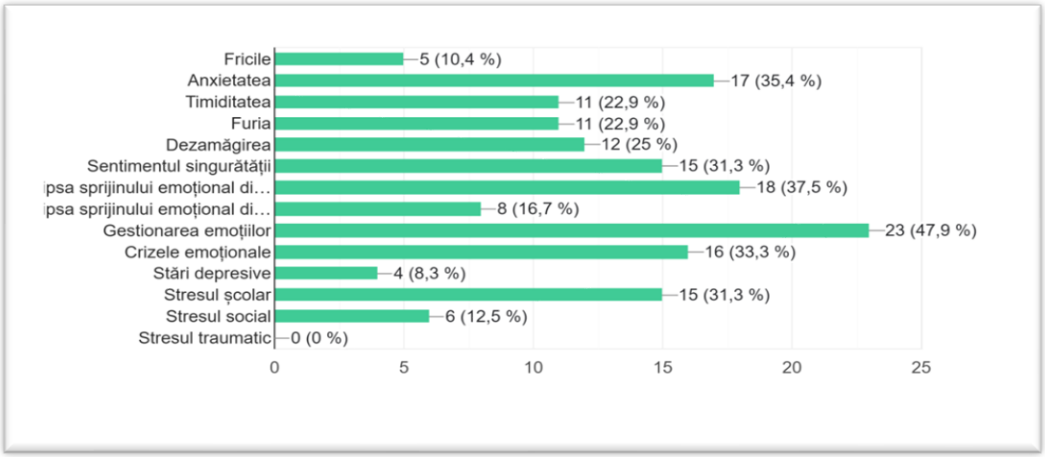


Figura 13. Frecvența problemelor în dezvoltarea emoțională a elevilor din clasele gimnaziale.

Dacă e să ne referim la problemele în dezvoltarea emoțională a **elevilor din clasele liceale**, ce constituie impedimente pentru starea de bine în școală, psihologii școlari au menționat în rată mai mare următoarele probleme: gestionarea emoțiilor (43,8%), dezamăgirea (39,6%), lipsa sprijinului emoțional din partea părinților (35,4%), stresul școlar (35,4%), anxietatea (31,3%). Acestea, fiind urmate în rată mai mică de următoarele probleme, cum ar fi: stările depresive (29,2%), sentimentul singurătății (29, 2 %), crizele emoționale (27,1%).
În cea mai mică rată, au fost menționate de către psihologii școlari, următoarele probleme în dezvoltarea emoțională a elevilor din clasele liceale: fricile (12,5%), stresul social (12,5%), lipsa sprijinului emoțional din partea profesorilor (10,4%), timiditatea (4,2%), furia (4,2%), stresul traumatic (2,1%). Datele procentuale în formă grafică, sunt prezentate în figura de mai jos (Figura 14).

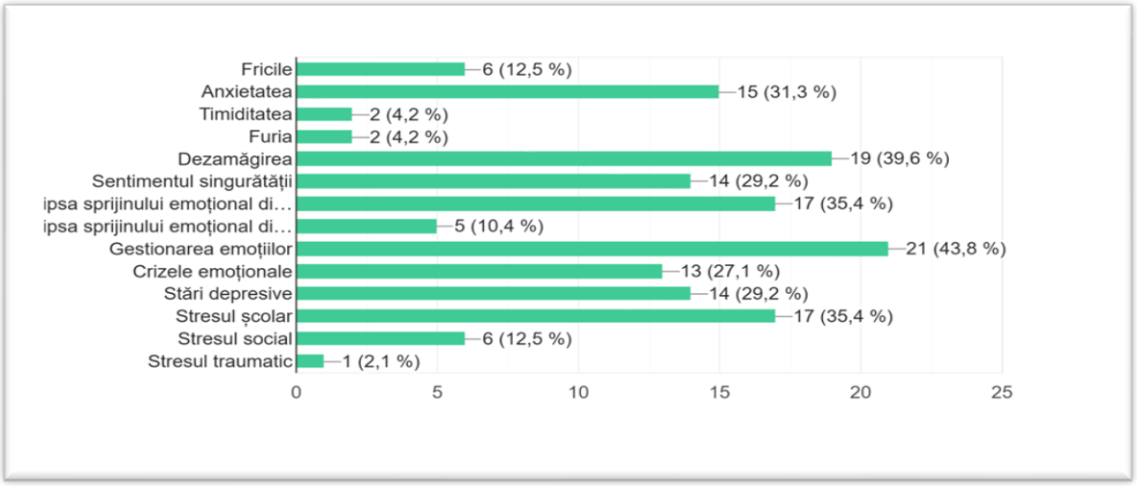


Figura 14. Frecvența problemelor în dezvoltarea emoțională a elevilor din clasele liceale.

În cazul în care psihologii școlari ar avea oportunitatea de a participa la un program formativ sau seminar metodologic, ar manifesta interes pentru următoarele dimensiuni psihologice ce influențează starea de bine în școală, precum: dimensiunea comportamentală (31, 2%), sinergia mai multor dimensiuni psihologice (29,2%), dimensiunea afectivă (22,9%). În rate mai mici, au fost selectate: dimensiunea socială (8,3%), atitudinile și valorile (6%). Cel mai puțin punctaj, a acumulat varianta de răspuns ce ține de dimensiunea cognitivă. Datele procentuale în formă grafică, sunt prezentate în figura de mai jos (Figura 15).

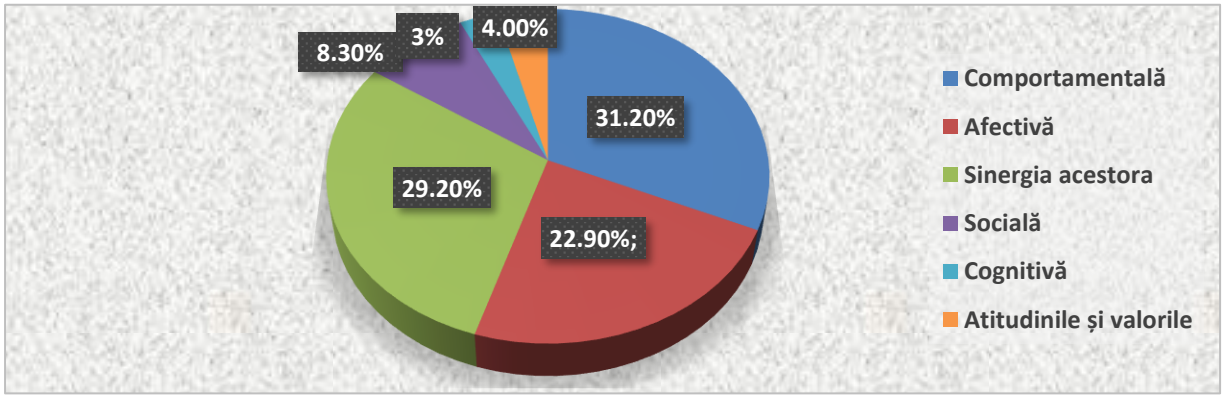


Figura 15. Oportunități de participare la un program formativ.

La finalul acestui articol conchidem următoarele**:** Dezvoltarea emoțională a actorilor educaționali are un impact foarte mare pentru starea de bine în școală. Astfel, am stabilit că cea

mai mare rată din subiecții supuși chestionării (manageri din mediul educațional și cadre didactice) consideră că impactul dezvoltării emoționale a actorilor educaționali asupra stării de bine în școală este aproximativ de 75%. Managerii școlari și profesorii opinează la fel în acest sens. Însă psihologii sunt de părerea că impactul dezvoltării emoționale asupra stării de bine în școală este de 100% și acordă o mai mare importanță dezvoltării emoționale a actorilor educaționali.

Lipsa sprijinului emoțional din partea părinților- este problema majoră a elevilor din clasele primare și gimnaziale, în opinia managerilor școlari și cadrelor didactice, iar psihologii pun în evidență mai mult problemele ce țin de gestionarea emoțiilor. Gestionarea emoțiilor și lipsa sprijinului emoțional din partea părinților - sunt cele mai frecvente probleme în opinia actorilor educaționali, la elevii din clasele gimnaziale. Dezamăgirea și gestionarea emoțiilor - sunt probleme puse în evidență de actorii educaționali, la elevii din liceu. Dimensiunea comportamentală - prezintă un interes profesional de formare pentru psihologii școlari, iar subiectul cu privire la atitudini și valori – prezintă subiecte de interes major în formarea profesională a cadrelor didactice și managerilor școlari. Psihologii școlari au dat preferință domeniului comportamental, însă au evidențiat și domeniul afectiv, spre deosebire de cadrele didactice și managerii școlari. De asemenea, psihologii au dat mai puțină importanță, decât cadrele didactice și managerii școlari, domeniului cognitiv.

BIBLIOGRAPHY

1. ANTOCI, D. Starea de bine în contexte psiho-socio-educaționale. În: *Știință și educație; noi abordări și perspective.* Materialele Conferinței științifice internaționale. Seria 26, 21 martie 2024. Vol. 1. Chișinău: [S.n.] 2024 (CEP UPSC), pp.188-193. ISBN 978-99-7546-944-9
2. BATOG, M. Abordări psihologice ale dezvoltării emoționale a elevilor în cadrul politicilor naționale. In: *KREATIKON: Creativitate – Formare - Performanță. „Creativitate şi inovare - premise ale excelenței în educație". In memoriam: Prof. univ. dr. STELA TEODORESCU*, Ed. XIX-a. Materialele Simpozionului Național cu participare internațională, 28-30 martie 2024. Iași: Profesioniștii Imprimărilor din Moldova, 2024, pp. 92-100. ISSN: 2068 - 1372.3
3. BATOG, M. Dezvoltarea emoțională pentru starea de bine în mediul educațional. În: *Cercetarea pedagogică: exigențe contemporane și perspective de dezvoltare*. Materialele Conferinței științifice internaționale. Ediția 2-a, 8-9 noiembrie 2024. Com. șt.: Barbăneagră A. [et al.]. Chișinău: [S. n.], 2024 (CEP UPSC), pp.353-359. ISBN 978-9975-48-197-7
4. *Conceptul stării de bine în școală, discutat de deputata Angela Munteanu-Pojoga și experta în educație din România, Anca Târcă.* 2024. [Accesat: 18.02.2025]. Disponibil: https://radiochisinau.md/conceptul-starii-de-bine-in-scoala-discutat-de-deputata-angela-munteanupojoga-si-experta-in-educatie-din-romania-anca-tirca---194906.html
5. CREANGĂ (DAVIDESCU), E. Dimensiunile stării de bine în școală: componente și indicatori. În: *Inovații pedagogice în sfera digitală*, Ed. Ediția a 10-a, 28 mai 2022. Chișinău: „Policolor", 2022, pp. 19-30. ISBN 978-9975-3405-6-4
6. *Evaluarea stării de bine a copilului în școală 2017-2019*. Coord. Irimie S. București: Ministerul Sănătății, Institutul Național de Sănătate Publică, 2019, 29 p. [Accesat: 31.01.2025]. Disponibil: https://insp.gov.ro/download/cnepss/stare-de-sanatate/rapoarte_si_studii_despre_starea_de_sanatate/sanatatea_copiilor/rapoarte_tematice/2018/Sinteza-%E2%80%93-Stare-de-bine-in-scoala-2018.pdf

7. GORAŞ-POSTICĂ, V., VARTIC, A. Starea de bine a cadrelor didactice – condiție pentru calitatea activității pedagogice. În: *Managementul educațional. Pedagogia școlii superioare.* Materialele Conferinței Republicane a Cadrelor Didactice:, Ed. 5, Vol.6, 26-27 februarie 2022. Chișinău: Tipografia Universității de Stat din Tiraspol, 2022, pp. 194-200. ISBN 978-9975-76-382-0
8. Ministrul Dan Perciun: *„În 2025 continuăm să investim masiv în educație și cercetare, în profesori și în asigurarea bunăstării elevilor”*. 2025. [Accesat: 19.02.2025]. Disponibil: https://mec.gov.md/ro/content/ministrul-dan-perciun-2025-continuam-sa-investim-masiv-educatie-si-cercetare-profesori-
9. NEDELCU, A., ULRICH HYGUM, C., CIOLAN, L., ȚIBU, F. *Educație cu stare de bine. După o rețetă româno-daneză*. Ghid Rodawell. Proiectului RODAWELL, Centrul Româno-Danez pentru Starea de Bine a Copiilor, Fundația „Velux”, Universitatea din București, VIA University College din Danemarca. București: 2018, 246 p. ISBN 978-973-0-28529-1
10. Ordin al MEC nr.1024. din 13.10.22 aprobat prin *Metodologia cu privire la prevenirea și combaterea bullying-ului.* [Accesat: 24.02.2025]. Disponibil: https://mecc.gov.md/sites/default/files/ordin_mec_nr.1024_din_13.10.2022_-_metodologie_-_bullyng_.pdf
11. PALADI, O., POTÂNG, A., TURCHINĂ, T., TARNOVSCHI, A., TOMA, N. *Starea de bine în școală.* Ghid metodologic. MEC, UNICEF, USM. Chișinău, 2024. 119 p. [Accesat: 19.02.2025]. Disponibil: https://mecc.gov.md/sites/default/files/starea_de_bine_unicef
12. PECHERKINA, A.A., BORISOV, G.I., KATKALO K.D. Factors contributing to the emotional well-being of schoolchildren. In: *Perspectives of Science*. Education International Scientific Electronic Journal. 2023, 65 (5), pp.536-548. ISSN 2307-2334
13. POPESCU, M., NEGURĂ, I. Starea subiectivă de bine, satisfacția muncii și persistența motivațională la cadrele didactice din învățământul primar. În: *Psihologie. Pedagogie Specială. Asistență Socială*, 2020, nr. 2(59), pp. 28-50. ISSN 1857-0224
14. РУЭДА, МР, ПАЗ-АЛОНСО, ПМ. Управляющие функции и эмоциональное развитие. В: *Энциклопедия раннего детского развития.* 2013. [онлайн]. [Accesat: 18.02.2025]. Disponibil: https://www.encyclopedia-deti.com/upravlyayushchie-funkcii/ot-ekspertov/upravlyayushchie-funkcii-i-emocionalnoe-razvitie

THE ETHOS IN THE POLITICAL DISCOURSE OF NICOLAE IORGA

Adina Cristiana Sucevan
Assist. Prof., PhD, National University of Science and Technology, „Politehnica" Bucharest

Abstract: This paper analyzes the ethos in two distinct speeches by the renowned orator Nicolae Iorga. The first speech, titled "Discurs la proiectul de lege pentru completarea unor dispoziții la legea învățământului universitar" and the second, "Despre conflictul cu prof. univ. C.C. Giurescu", serve as the corpus for this study. The research aims to observe how ethos is constructed in these discourses and how Iorga capitalizes on his multiple identities to persuade his audience. By applying theoretical concepts related to ethos, the study compares the ways in which authority is built in both texts, highlighting their similarities and differences.
Through a pragmatic and comparative approach, the study demonstrates how Iorga employs rhetorical and linguistic strategies to shape his self-image as an authoritative figure. The analysis reveals that his ethos construction varies depending on the nature of the discourse—legislative versus polemical—and the argumentative stakes of each speech. In both cases, Iorga's ability to influence his audience is rooted in his intellectual prestige, political status, and strategic use of identity positioning.

Keywords: ethos, political discourse, rhetorical strategies, argumentation, persuasion, identity construction.

I. Ethosul. Introducere.

Ethosul presupune încercarea oratorului de a pune în scenă o imagine despre sine autentică și credibilă, care va dobândi astfel o autoritate în fața publicului. Miza persuasiunii este influențarea unei comunități iar pentru un astfel de țel, vorbitorul trebuie să-și dovedească abilitatea de a convinge audiența-țintă să adere la valorile, părerile, ideile sale. Imaginea sinelui trebuie „să inspire comunitatea, sentimentele sale având ca motor reciprocitatea, care merge de la admiraţia pentru celălalt la voinţa de a face ca el sau de a-l lua drept model" (Meyer 2010: 207).

Ethosul prealabil/ preexistent reprezintă totalitatea informațiilor pe care le deține publicul (sau pe care le presupune ca fiind adevărate) despre orator.

Ethosul discursiv se actualizează în cadrul discursului printr-o serie de procedee, precum „stilul și atitudinea, calitatea argumentării și raportarea la public" (Zafiu 2010: 28). Ethosul prealabil constituie baza pe care se formează cel discursiv, într-o manieră dinamică în discurs, dar trebuie subliniat faptul că cele două tipuri de ethos interferează.

Este important ca persoana care își expune ideile să știe să folosească mijloace lingvistice adecvate pentru a se adapta la auditoriul-țintă, dar și mijloace retorice, pentru a-și (re)construi ethosul în funcție de obiectivele sale argumentative.

Iorga a fost un om cult, care a obținut rezultate extraordinare în multe domenii, având multe profesii, dintre care doar câteva sunt: critic, istoric, scriitor și profesor universitar. El s-a remarcat și prin talentul său oratoric. Coerența ideilor, calitatea exprimării și logica înlănțuirii argumentelor sale sunt doar câteva motive pentru care discursurile sale sunt exemplare, iar valoarea lor este atemporală.

Demersul nostru științific surprinde modul în care se construiește identitatea lui Iorga, prin raportare la ethos, în două discursuri din același an, 1937, pe care le-a expus în cadrul Parlamentului: „Discurs la proiectul de lege pentru completarea unor dispoziții la legea învățământului universitar" și „Despre conflictul cu prof.univ. C.C. Giurescu".

Intenția cercetării este de a descoperi în ce măsură este valorificat ethosul în două texte diferite, care implicit au și teze de argumentare diferite. În măsura posibilului, s-a încercat o abordare comparativă a celor două texte, pentru a se observa, în paralel, funcționarea concretă a ethosului în acestea. Au fost analizate atât similitudinile, cât și diferențele dintre texte, în procesul de construire a ethosului, prin raportare la context.

Deoarece a fost un excelent orator, Iorga își construiește cu abilitate ethosul, dovedindu-și pregătirea solidă în domeniul de învățământ, respectiv în cel politic. Teza primului discurs este de natură legislativă. Din punctul de vedere al lui Iorga, noul proiect de lege, care a fost inițiat de adversarul său și care vizează învățământul universitar este inutil. În plus, acest proiect intră în contradicție cu propriul lui proiect de lege, care a fost menit să separe politica de sistemul de învățământ superior. Pentru argumentarea acestei teze, Iorga expune motivele care l-au determinat în trecut să creeze proiectul de lege în care se prevedea autonomia Universităților.

Teza celui de-al doilea discurs este de natură personală. Iorga explicitează motivele pentru care acuzațiile aduse de oponentul său, C.C. Giurescu, nu sunt adevărate. Acest text are o componentă polemică foarte bine evidențiată. Adversarul, numindu-l pe Iorga „trădător de țară" (Iorga 1937b: 352) i-a lezat imaginea de sine, iar el se simte dator să-și restabilească această imagine în fața publicului.

II. Identitatea parlamentară

În discursul politic, se actualizează mai multe identități ale individului „personală, familială, politică, culturală, etc." (Vasilescu 2018: 1). Discursul parlamentar „este de tip performativ/declarativ" (Vasilescu 2018:4) întrucât are „un impact direct asupra societății" (Vasilescu 2018:4). Componenta strategică a acestui discurs se justifică prin faptul că oratorul urmărește să convingă clasa politică să adere la viziunea sa în legătură cu un anumit subiect. Din această perspectivă, discursul parlamentar este și „deliberativ, influențează deliberarea în cadrul Parlamentului" (Vasilescu 2018:4).

Identitatea politică prezintă o serie de trăsături, care au fost identificate în corpusul selectat. Identitatea politică presupune prezentarea scopurilor sau a „aspectelor variate ale proceselor politice de guvernare" (Vasilescu 2018: 3). De construirea unui ethos individual credibil depinde influențarea audienței.

În primul text, Iorga prezintă scopurile pe care le-a avut când a vrut să construiască proiectul de lege referitor la sistemul de învățământ universitar. O bună parte a discursului, el subliniază „normele și valorile" (Vasilescu 2018:3) care l-au ghidat în țelul său nobil. Mai întâi, oratorul a pledat pentru neimplicarea politicii în sistemul universitar superior. O altă normă pe care a dorit să o aplice a fost modelul străin al universităților germane și din Anglia. Acesta constituie un punct stabil de reper pentru vorbitor, care consideră că străinii au un sistem de învățământ mult mai performant și o percepție mult mai profundă asupra actului didactic. Prin contrast, românii nu se pot desprinde de rigorile clasice, tradiționale, măsurând eficacitatea unui profesor universitar prin formalități precum numărul de ore petrecute la catedră.

În al doilea text, patriotismul este o valoare importantă în accepția lui Iorga, mai precis un sentiment impetuos necesar pentru orice senator sau personalitate politică. O altă normă prezentă în acest discurs este politica anti-plagiatului. Deși nu e pusă în prim-plan, joacă un rol semnificativ în argumentarea lui Iorga, întrucât adversarul lui politic plagiase și din acel moment, îi scăzuse credibilitatea. Altfel spus, pentru Iorga, autenticitatea demersurilor științifice este o dovadă de integritate morală.

În ambele discursuri, există, în exordiu, o poziționare subiectivă a eului referitoare la evenimentele aduse în discuție. Atât în discursul referitor la legea învățământului, cât și în discursul ce vizează conflictul cu C.C. Giurescu, exordiul se desfășoară într-o manieră similară. Astfel, prin folosirea persoanei a doua plural, oratorul se adresează în mod direct către

persoanele cele mai influente din forumul parlamentar: „Îngăduiți-mi, d-le președinte și d-lor senatori” (Iorga 1937a: 353), respectiv „D-lor președinte, d-lor senatori” (Iorga 1937b: 347).

În primul text, oratorul își continuă ideea apelând la pathos: „această cuvântare, pe care o fac cu oboseală și cu tristețe” (Iorga 1937a: 353). Se prefigurează astfel un demers argumentativ pe care afirmă că nu-l face din plăcere, ci din necesitate: el trebuie să convingă auditoriul că noua propunere legislativă e complet eronată pentru a nu lăsa „răul” să pătrundă în mediul universitar. Ideea de necesitate a ținerii discursului intervine și în al doilea text, prin folosirea unui termen puternic conotat negativ, „a sili”: „mă iertați că sunt silit ca, din când în când, să aduc înaintea dv. lucruri care mă privesc” (Iorga 1937b: 347). El resimte, în acest caz, presiunea de a-și restabili imaginea de sine, care a fost atacată de adversarul său politic.

De altfel, al doilea text are o componentă polemică mult mai accentuată decât primul, deoarece are drept punct de plecare un conflict de natură personală. Din acest motiv, încă din început emițătorul se solidarizează cu receptorii săi prin funcția înaltă pe care o dețin: „noi, cei care rămânem senatori pe viață” (Iorga 1937b: 347). Ethosul prealabil de senator funcționează în acest moment la nivelul unei colectivități (clasa senatorilor), iar oratorul își maximalizează identitatea parlamentară și menține coeziunea de grup prin invocarea a două calități fundamentale pentru această categorie socială: „onestitatea și patriotismul nostru” (Iorga 1937b: 347).

În primul discurs, corelația explicită a eului politic cu funcția socială de senator nu apare în incipit și se actualizează relativ diferit față de situația anterioară. Iorga nu spune explicit că el este senator și prin urmare, are o autoritate și trebuie ascultat în liniște. El își construiește ethosul prin afilierea sa la o grupă de indivizi cu aceeași funcție (clasa senatorilor), dar cu o oarecare aroganță îi roagă pe cei care nu aveau aceeași funcție să părăsească încăperea pentru un mediu mai adecvat nivelului lor de pregătire (bufet): „prin urmare, cei care nu sunt senatori, ci vin aici să împiedice discuția liniștită a unui proiect de lege, să se ducă la bufet” (Iorga 1937a: 355). Altfel spus, în contextul discutării unor proiecte de lege, merită să asculte argumentele sale cei care au o anumită autoritate pe scara socială.

Din punct de vedere argumentativ, aducerea în discuție a vârstei „antagonistului” nu are relevanță (argumentul *ad hominem*). În ambele discursuri, oponenții lui Iorga sunt mult mai tineri decât el, motiv pentru care el folosește acest procedeu, simțindu-se îndreptățit să le pună sub semnul întrebării experiența și nivelul de pregătire. Astfel, încă din debutul discursurilor, el intenționează să-și clădească în fața audienței o poziție de superioritate. Argumentul *ad-hominem* are o validitate mai mare în al doilea discurs decât în primul, fiindcă se corelează cu teza dezbaterii. C.C. Giurescu îl acuzase pe Iorga de lipsă de onestitate, iar acesta își informează audiența că adversarul său este, în esență, un plagiator, deci nu este un om cinstit.

III. Construcția ethosului. Argumentul autorității: o abordare comparativă.

Tot în etapa de început a ambelor demersuri argumentative, variază felul în care se construiește ethosul individual. Astfel, de la solidarizarea cu publicul, se face trecerea la eul individual, apoi la un „noi” strategic și eventual, la un „tu generic”.

În primul text, cel preponderent legislativ, trecerea de la eul asociat colectivității senatorilor la eul individual este bruscă, prin folosirea mărcilor pronominale de persoana întâi singular „eu mi-am închipuit că aduc un serviciu țării” (Iorga 1937a: 355), frază care implică faptul că părerea lui Iorga este valoroasă, deci merită să fie ascultat în liniște. O altă frază evidențiază diferențierea clară între el– în calitate de inițiator al unei legi– și audiență „Domnilor, iată de ce am venit cu acest proiect” (Iorga 1937a: 356). În acest punct al discuției, Iorga repetă factorul care l-a determinat să creeze articolele de lege: influența politică care planează asupra sistemului universitar.

Apoi, el folosește persoana întâi plural pentru a-și masca subiectivitatea: „noi nu trebuie să judecăm raporturile dintre ministru și universitate” (Iorga 1937a: 356). Pentru că urmărește

să convingă întreaga clasă politică, acest „noi" este inclusiv și indică faptul că el și audiența sa constituie un tot unitar, care trebuie să judece situația adusă în discuție dintr-o anumită perspectivă. Argumentul în cauză explicitează motivele pentru care nu e neapărat relevantă persoana care ocupă funcția de ministru din acel moment, întrucât oricum cei care ajung la putere se schimbă periodic. Argumentul capătă astfel validitate, cerând din partea audienței o privire mai obiectivă asupra situației dezbătute.

În al doilea text, pentru exprimarea dubiului în legătură cu părerile pe care și le expune în mod public oponentul, se folosește argumentul *ad hominem* în variantă circumstanțială, bazat pe aluzii și ironie. Solidarizarea cu publicul se realizează printr-un „noi" inclusiv: „spune lucruri extraordinare […] că sunt mulți străini care trăiesc la noi-noi habar nu avem, noroc că a venit dumnealui cu oarecare statistici" (Iorga 1937b: 348). Ethosul se construiește prin afilierea la un grup și încercarea de a face o separare între el–adversarul și ei–toți ceilalți. Printr-o altă ironie, eul individual se desprinde din colectivitate: „știți, cum este omul învățat!" (Iorga 1937b:348). Astfel, se valorifică un fond comun de informații, cu o intenție vădit sarcastică. Apare apoi o nevoie de restabilire a ethosului individual: „dar eu nu înțeleg să fiu eu amestecat în această operație de o atât de desăvârșită zădărnicie […] și tânărul acesta s-a împiedicat de mine" (Iorga 1937b: 348). Verbul „a împiedica" sugerează că Iorga se consideră un obstacol pentru adversarul său. De la ethosul individual, se face tranziția la un „tu generic", menit să ajute publicul să privească situația din perspectiva sa: „niciun lucru nu ți se iartă mai greu decât binele pe care l-ai făcut" (Iorga 1937b: 348).

Mascarea subiectivității prin invocarea tehnicii unui „tu generic" apare în al doilea text și când se oferă definiția plagiatului: „ împrumuți rânduri de la altul și nu le pui în citate […] aceasta se numește plagiat" (Iorga 1937b: 351). Plagiatul este un act condamnabil, iar de la poziția de neasumare a subiectivității, se face trecerea subită la atacarea directă a poziției oponentului: „Da, d-le Giurescu, în *Istoria românilor* ai plagiat!" (Iorga 1937b: 351). Totuși, există o mare diferență între gravitatea acuzațiilor celor doi adversari, după cum remarcă însuși oratorul: „a spune cuiva că speculează un curs e mult mai puțin decât să-i spui că și-a călcat idealul din tinerețe, că și-a trădat țara" (Iorga 1937b: 352). În plus, dacă Iorga poate să aducă probe pentru a demonstra că C. C. Giurescu a plagiat, acesta din urmă nu pare să aibă vreo dovadă concretă pentru a dovedi că Iorga e un trădător, având doar o declarație pe care a interpretat-o subiectiv.

Un alt punct comun între cele două texte este că „oratorul cumulează calitatea de martor, amplificând efectul perlocuționar al replicilor" (Ionescu-Ruxăndoiu 2018: 199).
În primul discurs, Iorga a participat activ în dezvoltarea proiectului de lege. Munca a fost asiduă și a fost susținută de o majoritate notabilă. Argumentarea bazată pe experiențele personale se poate identifica în fraza: „am venit întâi cu două articole, în care se prevedea autonomia Universităților […] Mi s-a spus că aș fi avut vederi scurte" (Iorga 1937a: 355). Oratorul își manifestă distanțarea față de faptele de care a fost acuzat, prin folosirea condiționalului trecut ce indică situații care nu corespund cu realitatea. Impersonalizarea acelui eveniment creează prilejul unei ironii: „studenții erau, după cum se știe, îngerii lui Dumnezeu" (Iorga 1937a: 355). Nevoia de restructurare a ethosului individual apare în secvența imediat următoare, ce abundă în comparații ce nu au rol argumentativ, ci doar de diversiune: „eram înfățișat ca un rău profet, ca un necunoscător al realităților" (Iorga 1937a: 355). Din nou, Iorga emfatizează subiectul central al discuției: statul finanțează universitățile care sunt autonome, iar el a încercat să separe lumea academică de cea a politicii.

Cumularea calității de martor la anumite evenimente se justifică, în al doilea text, prin faptul că Iorga a dat interviul din care s-a iscat controversa și conflictul cu oponentul său. Cu o intenție evident polemică, el citează dintr-un ziar al vremii, trăsătură specifică unui argument de autoritate internă: „am citit, spre marea mea mirare și surprindere un pasaj în ziarul Cernovitzer" (Iorga 1937b: 349). El își citește propria declarație, care a fost interpretată într-

un sens propriu, nu într-unul ironic, cum a intenționat el. Se face o trecere de la o situație generală, în care se pot include toți receptorii, același „tu generic", la eul individual, aflat într-o situație nefavorabilă. Practic, el adoptă tehnica explicării de la general la particular pentru a demonstra că omul interviat e dator să ofere răspunsuri, dar nu e responsabil de interpretarea acestora: „Pe d-ta te întreabă, d-ta spui și omul scrie cum înțelege. Eu am fost întrebat cum judec cu chestiunea evreiască" (Iorga 1937b: 349). Ethosul puternic subiectiv dat de mărcile de persoana întâi singular „eu", „judec" indică asumarea răspunderii declarației date în interviu, pe care o clarifică prin intermediul unei justificări: „eu am prieteni evrei" (Iorga 1937b: 349). Declarația care a fost rostită cu o intenție sarcastică, conform căreia evreii să nu se mai implice în comerț, este în esență banală, dar a fost denaturată.
Argumentul autorității este valorificat diferit în cele două discursuri, fapt care era de așteptat, din moment ce sunt foarte diferite prin însăși esența lor.

În discursul referitor la noua lege pentru universități, funcția de profesor universitar îi oferă lui Iorga legitimitatea de a emite opinii valide despre acest sistem, ilustrativă fiind secvența: „eu, ca profesor la Universitate, sunt de aproape o jumătate de secol" (Iorga 1937a: 356). O altă frază asemănătoare are aceeași funcție: „într-o carieră așa de lungă, eu am văzut necontenit viața politică de club amestecându-se în Universitate" (Iorga 1937a: 356). Atitudinea dezaprobatoare față de meschinăriile politice care întinează mediul universitar se desprinde din structura: „oameni care n-aveau ce căutau acolo, tot felul de intrigi și tot felul de combinații, tot felul de târguieli și tot felul de intervenții" (Iorga 1937a: 356). Repetiția structurii „tot felul" asociată cu termeni conotați negativ (combinații, târguieli, intervenții) evidențiază că uneltirile politice sunt variate și acționează pe mai multe planuri.
În cadrul aceluiași discurs, Iorga face apel la o altă procedură a autorității și anume raportarea la modelele politice străine. Iorga regretă că universitățile românești nu pun accentul pe o bună cooperare între profesori și studenți și mai mult, neglijează faptul că profesorii universitari ar trebui să fie în primul rând cercetători și apoi dascăli.

În acest punct al discuției, ethosul individual se stabilizează prin distanțarea de ceilalți. Este fundamentală opoziția dintre orator și audiența-țintă, deoarece se presupune că „ceilalți" ar susține un punct de vedere diametral opus de al lui, iar el trebuie să-și apere poziția. Secvența „și dvs vă închipuiți că prin faptul că-i siliți pe profesori să fie în localitate, să nu lipsească de la cursuri" (Iorga 1937a: 358) conține ideea că el ar putea, ipotetic vorbind, să pătrundă în mentalul colectiv și în consecință, ar dori să schimbe anumite preconcepții despre rolul dascălului universitar la catedră.

Iorga se raportează la mințile luminate din țările străine: „în Franța, marii gânditori evită Parisul și se duc în împrejurimile Parisului" (Iorga 1937a: 358), frază ce implică faptul că un academician se poate concentra mult mai bine pe progresul de natură științifică, departe de aglomerația orașului. Apoi oferă un exemplu concret din Anglia: „universitățile acelea engleze, care sunt cum înțelegeam eu să fac universitatea noastră" (Iorga 1937a: 359). În această frază apare un ethos puternic emfatizat prin adoptarea unui model străin care e superior celui românesc și prin ambiția de a pune în practică un proiect de o asemenea anvergură. În acest context, marca de persoana întâi plural „noastră" nu se limitează doar la cei prezenți în sală, ci invocă toți românii, fiind vorba de un bine colectiv.

În universitățile germane, prestigiul unui cadru didactic universitar nu se măsoară în numărul de ore pe care acesta le petrece la catedră, ci prin „activitatea sa științifică" (Iorga 1937a: 359). Pentru a putea să contracareze orice formă de opoziție, se face trecerea de la „noi inclusiv" (Fetzer 2014: 337) la eul individual, care se adresează audienței de pe o poziție de superioritate: „dv. vă lăsați câștigați de lucrurile acestea de formă" (Iorga 1937a: 359). Fraza implică faptul că Iorga are o percepție mult mai profundă asupra lucrurilor. Însă, pentru a atenua din impactul acestei implicaturi, oratorul simte nevoia să se solidarizeze din nou cu ei

prin folosirea formei „noastră”, care arată că ei toți fac parte dintr-o societate superficială: „este un capitol din acest formalism nedrebnic, care strică întreaga noastră viață”. (Iorga 1937a: 359)

În opinia lui Iorga, profesorul care se limitează la a veni un număr de ore la catedră și care neglijează activitatea științifică este „un bucher”, care „se târăște”. Acești doi termeni depreciativi indică disprețul oratorului pentru această categorie de dascăli. În prima parte a frazei, el nu-și asumă subiectivitatea, însă își asumă subiectivitatea după ce enunță contrastul dintre dascălii „inferiori” și cei care au de depus o muncă intelectuală asiduă. Exemplul din text este: „bucherul care se târăște de două ori pe săptămână[…] este la adăpost, dar nu și profesorul acela care face o lucrare grea”. (Iorga 1937a: 360) În acest moment, el se include în categoria cercetătorilor în adevăratul sens al cuvântului și folosește forme pronominale ale asumării: „eu”, „vreau”, „să o termin”. Aici, Iorga apelează la argumentul autorității și pune în prim-plan o altă ocupație de-a sa, cea de critic literar. Fraza ilustrativă pentru această situație este: „nu vă puteți închipui în ce chinuri trăiesc eu de câteva luni cu această istorie pe care vreau să o termin” (Iorga 1937a: 360).

În continuare, ethosul se construiește prin folosirea argumentului autorității: „sunt poate unul dintre cei mai vechi profesori de la această Universitate și unul dintre cei mai vechi profesori de la toate universitățile din țară” (Iorga 1937a: 361). Faptul că are o anumită autoritate și pe plan național în ceea ce privește învățământul îi confirmă poziția de expert în domeniul educației. Mai mult, ethosul prin argumentul autorității apare și prin relația directă a vorbitorului cu mari personalități ale vremii: „pe vremea mea era Maiorescu, era Dimitrescu” (Iorga 1937a: 361), care sugerează faptul că formația sa academică a fost una valoroasă.

Din nou, ethosul se construiește prin desprinderea de colectivitate, fraza „eu vă înștiințez în fața unei greșeli” (Iorga 1937a: 365) indicând faptul că în urma experienței acumulate, el se simte dator să îi ghideze și pe ceilalți. Argumentarea prin exemplificare, dublată de argumentul autorității, de această dată prin meseria de scriitor apare în secvența: „eu vă dau un caz, am scris cărți cu privire la dreptul românesc” (Iorga 1937a: 366). El face apoi o observație prin care-și valorifică identitatea familială, care nu-i completează în vreun fel argumentarea, ci are doar rolul de accentuare a abilităților sale oratorice: „eu am talent de avocat” (Iorga 1937a: 366).

În al doilea discurs, Iorga se folosește argumentul autorității prin relația directă cu o mare personalitate: „amicul meu Cuza” (Iorga 1937b: 349) și „ce păcat că d-l Cuza nu era acolo” (Iorga 1937b: 350). În continuare, ethosul discursiv se manifestă prin folosirea persoanei întâi plural „noi”, care este un „noi” inclusiv, „dar acest ideal e realizat în țara pe care o avem” (Iorga 1937b: 350), din moment ce valorifică identitatea de români a tuturor celor prezenți în sală.

Fiind un discurs cu o componentă profund polemică, sunt folosite foarte multe procedee de amplificare a dezacordului. Ironia în procesul de creionare a ethosului adversarului intervine în secvența „pentru că a plagia nu înseamnă altceva decât a lua de la altul; și d-sale, care este om inteligent, i se pare că aceasta înseamnă că de aici înainte evreii o să se facă ciobani” (Iorga 1937b: 349). Atacul direct, *ad hominem*, la adresa adversarului pune sub semnul întrebării istețimea celui din urmă, evidențiind greșeala acestuia, plagiatul, într-o manieră care stârnește amuzamentul.

O altă tehnică de afirmare a autorității, dar și de exprimare a dezacordului cu oponentul său constă în apelul la un fond comun de cunoștințe din parea publicului. Este verbalizată o afirmație generală, unanim acceptată, care facilitează aderarea audienței la opinia lui asupra subiectului : „cum știți, prostia nu o pot opri nici zeii din Olimp” (Iorga 1937b: 351). Și într-un alt moment al discursului, Iorga apelează la un astfel de argument, cu rol de valoare absolută: „omul mai inteligent înțelege acest lucru, iar omul prost înțelege tocmai pe dos” (Iorga 1937b: 350), ca apoi să aducă o critică umoristică la adresa oponentului printr-o analogie cu rol

argumentativ: „a spune unui evreu să meargă la plug înseamnă același lucru cu a spune d-lui C.C. Giurescu să fie om cumsecade” (Iorga 1937b: 350).

Se poate constata o situație foarte interesantă care apare în moduri similare în ambele discursuri și care are o relevanță în construirea ethosului. Astfel, în demersul argumentativ, Iorga aduce în discuție felul în care el însuși a gestionat o situație similară celei dezbătute în trecutul său, tot pentru a-și dovedi superioritatea. În primul discurs este inserată secvența: „vedeți câtă deosebire între legislația mea de atunci și ceea ce pică din cer în momentul de față” (Iorga 1937a: 361). În vremea în care a fost ministru, el a consultat părerile altor profesori înainte de aplicarea legii, spre deosebire de adversarul său. În al doilea discurs apare secvența „atunci când eu însumi eram președinte al Camerei” (Iorga 1937b: 351), adjectivul pronominal de întărire emfatizând faptul că funcția înaltă nu l-a oprit din a fi un om de onoare. De câte ori cineva era acuzat pe nedrept, de atâtea ori îi lua apărarea, dar el nu a primit același tratament „de atâtea ori am luat cuvântul pentru a-l opri pe cel care a aruncat asemenea cuvinte” (Iorga 1937b: 351).

Finalurile celor două discursuri au o particularitate în comun, mai precis simetria cu începutul, oratorul adresându-se în mod direct autorităților principale din sală „d-le ministru, sau d-le subsecretar de Stat” (Iorga 1937a: 368), respectiv „dar, d-le ministru, vă puteți întreba” (Iorga 1937b: 352). În primul discurs oratoric, ideile considerate de acesta greșite sunt reluate pe scurt, cu nuanța suplimentară că intuiția sa este că aplicarea unei astfel de legi nu va da roade. Opoziția dintre „voi” (toți ceilalți) și „eu” (oratorul) este conturată mai puternic ca oricând „vă puteți duce liniștiți acasă[…] iar eu, cu lunga mea experiență […] am venit ca profet din nenorocire” (Iorga 1937a: 368). Printr-o comparație, el își asumă identitatea personală profetică, implicând astfel că întocmai ca un ales al Domnului, trebuie să-și dezvăluie revelațiile în fața celorlalți, pentru a-i scoate din negura ignoranței.

În al doilea discurs, ethosul prezent în finalul textului funcționează într-o manieră specială, întrucât Iorga își maschează subiectivitatea, folosind persoana a treia pentru a se raporta la sine. El dublează funcția persuasivă a acestei strategii prin repetarea longevității sale în cariera profesională: „cel mai vechi profesor al Universității, care și-a legat fiecare moment din viața sa de suferințele și de luptele acestui popor” (Iorga 1937b: 352).

IV. Concluzii

Scopul științific al lucrării a fost să urmărească în ce manieră se realizează ethosul în două discursuri foarte diferite ale unei personalități marcante, Nicolae Iorga. Primul discurs „Discurs la proiectul de lege pentru completarea unor dispoziții la legea învățământului universitar” vizează dezbaterea dezavantajelor unui nou proiect de învățământ promulgat de adversarul său politic. Al doilea discurs „Despre conflictul cu prof. univ. C. C. Giurescu” are o componentă afectivă și polemică mult mai pronunțată decât anteriorul, fiind vorba de aducerea unor explicații în legătură cu un conflict dintre el și oponentul său.

Ambele discursuri au fost rostite în cadrul Parlamentului, motiv pentru care sunt argumentative, strategice, „identitatea este proiectată în discurs, iar la rândul său discursul construiește identitatea” (Ionescu-Ruxăndoiu 2018: 276). Oratorul își valorifică identitatea politică, dovedindu-și capacitatea de a persuada auditoriul.

În măsura posibilului, s-a încercat o abordare comparativă a celor două texte, deși nu sunt asemănătoare, tocmai pentru a observa, în paralel, cum funcționează ethosul în cele două. S-a demonstrat existența unor puncte comune în construirea ethosului în anumite etape ale discursurilor. Acolo unde nu a existat nimic în comun în privința construirii ethosului în cele două texte, s-a explicat cum se (re)construiește ethosul în respectivele circumstanțe, prin raportare la context.

În primul text, se valorifică o varietate de identități ale lui Iorga și astfel se creionează un ethos puternic accentuat. Există identitatea familială – „mă trag dintr-o familie de avocați" (Iorga 1937a: 366) – profesională „sunt unul dintre cei mai vechi profesori din țară" (Iorga 1937a: 361), politică „sunt senator" (Iorga 1937a: 355) . Deoarece teza discursului este dezbaterea unei noi legi privind sistemul universitar, Iorga își construiește ethosul preponderent prin raportarea la identitatea sa profesională, mai exact lunga sa carieră didactică, pentru a marca apartenența sa la grupul profesorilor universitari și implicit, faptul că vorbește în cunoștință de cauză.

În al doilea text, sunt puse în lumină mai puține identități ale oratorului. Ethosul se concretizează în special prin identitatea politică: „noi, senatorii" (Iorga 1937b: 327), „eu am fost președinte" (Iorga 1937b: 351), pentru a-și convinge auditoriul-țintă să îi dea câștig de cauză în privința conflictului cu C.C. Giurescu. Altfel spus, deoarece teza discursului este de natură politică, Iorga își emfatizează identitatea politică și aduce argumente pertinente pentru a-și susține nevinovăția.

De valorificarea ethosului depinde în mare măsură reușita discursului, care presupune influențarea audienței să preia viziunea oratorului asupra subiectului expus. Un om care se exprimă într-o manieră coerentă și care își structurează o imagine de sine credibilă inspiră încredere publicului. De altfel, miza discursului politic este însăși aceasta: convingerea receptorilor să creadă în anumite cauze.

BIBLIOGRAPHY

1. Fetzer, Anita, 2014, «Judge us on what we do». The strategic use of collective we in British political discourse", în T.S.
2. Pavlidou (ed.), *Constructing Collectivity: 'We' across Language and Contexts,* Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins, p. 331-350.
3. Iorga, Nicolae, 2016, „Discursuri parlamentare. Vol V (1931-1940) ", Partea a II-a, în Paul Voicu (ed.), București, Editura Karta Graphic, disponibil la https://biblioteca-digitala.ro.
4. Meyer, Michel, „Principia Rhetorica. Teoria Generală a Argumentării", traducere de Aurelia Stoica, Ed. Universităţii „Alexandru Ioan Cuza" Iaşi, 2010.
5. Vasilescu, Andra, 2018 „Identități: identitatea parlamentară"; „Construcția discursivă a identității parlamentare" în Liliana Ionescu-Ruxăndoiu,
6. Mihaela-Viorica Constantinescu (ed.), *Discursul parlamentar românesc (1866-1938). O perspectivă pragma-retorică,* București, Editura Universității din București, p.271-319.
7. Zafiu, Rodica, 2010, „Ethos, pathos și logos în textul predicii" în Al. Gafton, Sorin Guia și Ioan Milică (ed.), *Text și discurs religios*, II, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza".

THE EXPLANATORY TEXT

Adina Cristiana Sucevan
Assist. Prof., Phd, National University of Science and Technology, „Politehnica" Bucharest

Abstract: This study examines the explanatory text as a communicative and didactic tool, focusing on two scientific articles from Descoperă.ro that explore cosmic curiosities. The texts analyzed address complex scientific questions, such as "Why is space cold if the Sun is so hot?" and "What does outer space sound like?". Through explanatory techniques such as definition, example, reformulation, and comparison, the authors ensure a clear and accessible transmission of scientific information. The study highlights how specialized vocabulary is clarified through simpler terms and how logical organization contributes to knowledge structuring.

Furthermore, the analysis emphasizes the role of textual organizers with distinct functions (hierarchization of information, explanation, contrast, and conclusion) in facilitating comprehension. The study also explores how the texts balance an asymmetrical communicative relationship between the author, as a knowledge authority, and the reader, who is progressively introduced to complex scientific concepts. Ultimately, the research demonstrates that explanatory texts do not merely inform but also restructure the reader's prior knowledge by transforming paradoxes into comprehensible phenomena.

Keywords: explanatory text, scientific discourse, textual organizers, explanation techniques, specialized vocabulary.

Această lucrare își propune să evidențieze structura și funcțiile comunicative ale textului explicativ, care are rolul de a oferi informații științitifice complexe într-o manieră inteligibilă. Sunt examinate procedeele explicative (definirea, reformularea, comparația, exemplul), dar și modalitatea în care sunt introduse și ulterior clarificate conceptele științifice. Se evidențiază maniera în care textele explicative se adaptează la publicul țintă. Se oferă și o examinare a funcției didactice a acestora, întrucât nu doar informează cititorii, ci valorifică cunoștințele anterioare ale acestora.

Corpusul nostru se compune din două articole științifice de pe site-ul *Descoperă.ro* care dezvăluie curiozități din spațiul cosmic. Întrebările explicite din titlul fiecărui articol dezvăluie problema complexă pe care o propune textul respectiv: „De ce este spațiul rece dacă Soarele este atât de fierbinte?" și „Cum sună spațiul cosmic?". În texte, există numeroase procedee explicative (definirea, exemplul, reformularea, comparația) prin care autorii consolidează o bază informativă comprehensibilă. Toți termenii care aparțin vocabularului specializat al textelor explicative sunt dezambiguizați prin intermediul unor cuvinte accesibile. Autorii oferă informațiile științifice într-o ordine logică și într-o manieră clară, folosind organizatori textuali cu funcții distincte (de ierarhizare a informației, de explicație, de opoziție, de concluzie).
Problema cognitivă care este propusă de primul text vizează o realitate științifică ce poate părea paradoxală: „De ce este spațiul rece dacă Soarele este atât de fierbinte?". Autorul „formulează subiectul pus în discuție sub forma unei întrebări" (Popa 2020: 63), implicând astfel faptul că tema centrală a întregului text este explicarea motivelor pentru care spațiul este rece. Contrastul dintre „rece" și „fierbinte" permite activarea „cunoștințelor partajate între emițător și receptor" (Coltier 1986: 4), printr-o informație cunoscută (soarele este fierbinte).

Încă de la început, autorul folosește un conector opozițional (*spre deosebire de*) pentru a arăta că există o diferență între clima de pe Pământ și cea din Sistemul solar: „spre deosebire de habitatul blând de pe Pământ, sistemul nostru solar este plin de extreme în ceea ce privește

temperaturile” (Anexa 1). Concret, autorul face tranziția de la temă (informație cunoscută) la remă (informație nouă). Astfel, el impune distincția dintre realitatea cunoscută audienței (clima blândă de pe Terra) și o realitate mai puțin cunoscută (clima extremă a cosmosului): „sistemul nostru solar este plin de extreme în ceea ce privește temperaturile” (Anexa 1).

Folosindu-se de date științifice, autorul reactualizează principalele date care țin de soare: „soarele este o minge de foc cu o temperatură de aproximativ 15 milioane de grade Celsius în nucleu și 5500 de grade la suprafață” (Anexa 1). În continuare, printr-un procedeu caracteristic textelor explicative, autorul introduce un concept nou, de temperatură cosmică de fundal, pe care îl definește între paranteze, prin termeni accesibili: „temperatura spațiului odată ce ajungi suficient de departe pentru a scăpa de atmosfera favorabilă a Pământului” (Anexa 1).

Verbele la timpul prezent asigură, în textul științific, „credibilitatea incontestabilă a informațiilor” (Borel 1981 *apud* Murăruș 2024: 8). Există multe verbe la timpul prezent și câteva contexte în care acestea apar sunt: „Radiația Soarelui lovește și încălzește moleculele din atmosfera noastră”, „Undele de radiație excită moleculele cu care vin în contact”, „Căldura călătorește prin cosmos sub formă de radiație”.

Se observă astfel faptul că emițătorul și receptorul „au roluri comunicaționale asimetrice” (Coltier 1986 *apud* Muăruș 2024:5), deoarece emițătorul deține o mulțime de informații despre fenomene științifice, iar receptorul primește aceste informații treptat, într-o ordine logică. Deși textele pe care le-am selectat au în principal funcția informativă, fiind de natură științifică, impresia noastră este că au și o funcție didactică, deoarece în fiecare paragraf se poate observa preocuparea de adaptare la receptori printr-un vocabular comprehensibil, printr-o înlănțuire logică ideilor și prin furnizarea continuă de exemple.

În continuare, se repetă întrebarea care constituie punctul de plecare al textului „De ce este spațiul rece dacă Soarele e fierbinte?”. De această dată, autorul se apropie de explicarea detaliată a acestui paradox. Pentru a explica circulația căldurii prin cosmos, face apel la noțiunea științifică de radiație, pe care o definește imediat după ce o menționează: „Căldura călătorește prin cosmos sub formă de radiație, o undă de energie infraroșie care migrează de la obiecte mai fierbinți către cele mai reci” (Anexa 1).

Se remarcă faptul că autorul nu lansează niciun concept terminologic din domeniul științei fără a-l defini prin cuvinte simple, asigurându-se în acest mod că receptorii săi înțeleg din aproape în aproape întregul demers explicativ.

Organizatorul cu funcție de justificare din următorul paragraf este „așa” și face referire la felul în care are loc transferul de energie de la unde la molecule: „așa se deplasează căldura de la Soare la Pământ, dar problema este că radiația încălzește doar moleculele […] orice altceva rămâne rece” (Anexa 1). Prin folosirea explicită a termenului de problemă, autorul semnalează că intuiește dificultatea informației pe care urmează să o explice. El atenționează cititorii în acest fel care este esența paradoxului pe care îl discută. Astfel, undele radiației propagă căldura prin molecule și prin materia cu care intră direct în contact, proces care nu afectează în niciun fel restul particulelor din Univers, care se păstrează reci.

Următorul paragraf începe cu un operator de exemplificare, iar „prima idee din paragraf arată aspectul care va fi dezvoltat” (Pinette 2020: 5). Fraza: „De exemplu, planeta Mercur: temperatura pe timp de noapte a acestei planete poate fi cu 500 de grade Celsius mai mică decât pe partea de radiații expusă ziua” (Anexa 1). Rolul operatorului de exemplificare (de exemplu) este de a introduce o situație concretă, adică circulația căldurii pe planeta Mercur, prin raportare la temperaturile pe timp de noapte (fără radiații) și la cele pe timp de zi (cu radiații).

În continuare, autorul face în mod explicit o comparație, adresându-se în mod direct cititorilor prin verbul de persoana a doua plural: „comparați”. Comparația este între distribuția căldurii pe Mercur și cea de pe Terra („Comparați acest lucru cu Pământul, unde aerul din jur rămâne cald chiar și la umbră și, în unele anotimpuri, chiar și în timpul nopții”) și aduce în prim-plan capacitatea aerului de pe Terra de a rămâne cald inclusiv noaptea sau la umbră.

Autorul face o trecere de la menționarea acestei proprietăți la cauzele care o generează, printr-o construcție sintactică ce arată cauzele: „acest lucru se datorează faptului că, pe planeta noastră, căldura călătorește prin trei metode: conducție, convecție și radiație” (Anexa 1). Așadar, se observă o altă particularitate a textului explicativ și anume prezența „conectorilor care evidențiază relația cauză/efect” (Pinette 2020:10).

În paragraful următor, intervine un alt mecansim specific textului explicativ și anume, mecanismul anaforic de reluare a unei teme. Astfel, emițătorul explică din nou cum se propagă căldura Soarelui prin molecule („Când radiația Soarelui lovește și încălzește moleculele, acestea le transmit energia moleculelor din jurul lor), doar că de această dată, prezintă și denumirea științifică a acestui proces: „Acest transfer de căldură de la o moleculă la alta se numește conducție”. Astfel, de la temă (informația deja cunoscută) se face tranziția către remă (denumirea științifică a procesului). Tot aici, intervine și o altă particularitate a textului explicativ, mai precis nominalizarea, care are rolul „de a condensa informația” (Murăruș 2024:7): „acestea transmit această energie suplimentară […] acest transfer se numește conducție”.

Autorul nu se limitează la menționarea noțiunii științifice de conducție, ci o și explicitează, pentru a oferi lectorilor o înțelegere completă asupra fenomenului: „se numește conducție și este o reacție în lanț care încălzește zonele care nu sunt în bătaia directă a razelor solare”.

Următorul paragraf propune o temă ce urmează să fie explicată, care este enunțată tot prin „De ce?”: „De ce este spațiul rece?”. Prima idee conține un organizator textual de opoziție (*pe de altă parte*) care separă, în plan simbolic, rețeaua moleculelor care conduc căldura de spațiul cosmic care este un vid: „Spațiul, pe de altă parte, este un vid, ceea ce înseamnă că este practic gol” (Anexa 1). Scopul acestei „separări” este ca cititorii să-și poată imagina că în raport cu spațiul care este infinit, moleculele sunt prea puține ca să poată conduce căldura. Termenul de vid este dezambiguizat imediat după menționarea lui, prin structura cu rol explicativ „ceea ce înseamnă”, care este urmată de lansarea unui termen sinonim cu cel de vid, dar care este mai colocvial „gol”.

În fraza „Deci chiar și atunci când Soarele le încălzește cu unde infraroșii, transferul acelei călduri prin conducție nu este posibil” (Anexa 1), operatorul concluziv „deci” sintetizează următoarea idee: transferul căldurii prin conducție nu este posibil în spațiu. Pentru a trece la demonstra că mai este o altă lege a fizicii care nu se aplică în spațiu, autorul face o asociere între conducție și convecție. Structura comparativă „în mod similar” precedă termenul de convecție, care este definit pe înțelesul tuturor: „În mod similar, convecția (o formă de transfer care are loc în prezența gravitației) este importantă în dispersarea căldurii pe Pământ, dar nu are loc în spațiu, unde nu există atracție gravitațională” (Anexa 1).

Următorul paragraf propune o altă întrebare care ilustrează aplicabilitatea practică a informațiilor care au fost oferite în acest text: „De ce este utilă cunoașterea diferențelor de temperatură din spațiu?” (Anexa 1). Autorul menționează un important om de știință, Elisabeth Abel, care studiază variația temperaturilor extreme din cosmos. Dovada că emițătorul anticipează posibilele reacții de surprindere ale cititorilor la această ideea de adaptare la temperaturi extreme reiese din condiționalul optativ, urmat de cuvântul „sălbatic”: „pregătirea pentru diferențe de temperatură de sute de grade ar putea suna sălbatic, dar exact așa stau lucrurile în spațiu”. A doua parte a frazei demonstrează certitudinea emițătorului că informația transmisă este veridică. Concluzia articolului este una surprinzătoare, pentru că propune o schimbare de perspectivă: echilibrul termic pe care îl păstrează Terra este o „ciudățenie”. Printr-o substituție, soarele este numit „minge de foc”.

Următorul text din corpus debutează cu enunțarea enigmei pe care o propune: „Cum sună spațiul cosmic?”. O trăsătură a textului explicativ este prezența unui vocabular specializat

(Pinette 2020:8), cu termeni care se plasează în sfera referențialității: gaură neagră, plasmă, protoni, galaxii, radiația, unde.

Deoarece textul explicativ fructifică „o bază comună de cunoștințe între emițător și receptorii săi" (Pinette 2020:6), autorul începe să-și construiască demonstrația cu un alt fenomen, mai simplu. Astfel, demonstrația începe metodic („trebuie mai întâi să înțelegem cum funcționează sunetul"), cu o definire a sunetului („Sunetul este o undă de energie care se propagă printr-un solid, un lichid sau un gaz").

De la o definire științifică abstractă a noțiunii de sunet, emițătorul face apel la o analogie concretă, care este semnalată într-o manieră explicită: „o analogie bună pentru sunet este jucăria Slinky" (Anexa 2). Această trecere de la abstract la concret evidențiază faptul că autorul „își adaptează explicația pentru receptorii săi" (Pinette 2020:5). În continuare, următoarele explicații respectă structura de tip cauză-efect. Astfel, condiția de acționare a jucăriei este introdusă de „dacă" („dacă întinzi un Slinky și apeși tare pe un capăt"), rezultatul obținut fiind: „o undă de comprimare călătorește de-a lungul jucăriei" (Anexa 2). Analogia propriu-zisă constă în faptul că unda care trece prin jucărie în urma apăsării ei este asemenea vibrației corzilor. Se poate constata o pronominalizare: „atunci când vorbești, corzile vocale vibrează. Ele agită moleculele de aer" (Anexa 2). Autorul introduce apoi un element nou din sfera referențialității, viteza de deplasare a undei sonore, apoi face o altă conexiune legată de această viteză, din realitatea accesibilă cititorilor (avion de pasageri): „unda sonoră călătorește cu aproximativ 1223 km pe oră, adică mai rapid decât un avion de pasageri".

Următoarea subsecvență a textului introduce un alt paradox, concretizat tot printr-o întrebare: „Dar cum sună spațiul cosmic?". Mai întâi, autorul reiterează informația conform căreia „sunetul este transportat de atomi și molecule", apoi face trecerea de la temă, la remă: „nu există nimic care să transporte sunetul, așa că nu călătorește deloc" (Anexa 2). Marcatorul cu rol conclusiv „așa că" sintetizează ideea că sunetul nu are cum să călătorească în spațiu. Apoi, folosindu-se de o informație care este inferată implicit (sunetul produce ecoul), autorul explicitează un raționament logic care se bazează pe negarea informației inferate „lipsa sunetului înseamnă, de asemenea, lipsa ecoului" (Anexa 2). Menționarea noțiunii de ecou este urmată de clarificarea acesteia, prin termeni accesibili: „Un ecou apare atunci când o undă sonoră lovește o suprafață dură și se întoarce în direcția din care a venit".

Următoarea subsecvență a textului anunță o altă curiozitate legată de cosmos: „Cum sună Sistemul Solar?". Doar în acest punct al textului, autorul renunță la prezentul atemporal al verbelor, în favoarea condiționalului optativ. De altfel, emițătorul anunță în mod explicit că situațiile prezentate sunt ipotetice („această experiență este ipotetică"), pentru a-și menține autoritatea în fața lectorilor. Frazele: „pe Marte, vocea ar suna subțire și goală, asemănătoare unui flaut piccolo" (Anexa 2) și „pe Venus, tonul vocii ar fi mult mai adânc, asemănător sunetului unui chitarist de bas" (Anexa 2) dovedesc încă o dată că autorul se adaptează la competența cognitivă a receptorilor săi. El realizează comparații inteligibile, alegând două elemente din sfera muzicală (flautul și chitara bas), care să ajute cititorii să-și imagineze cum ar putea auzi sunetul pe ambele planete. În texte științitice din acest corpus, nicio informație nu rămâne la stadiul pur teoretic, deoarece autorul face mereu o paralelă între informațiile abstracte și asocieri concrete, din realitatea cunoscută a lectorilor.

Următoarea problemă de cunoaștere pe care o elucidează textul este, de asemenea, formulată sub forma unei întrebări „Cum sună spațiul cosmic îndepărtat?". În această subsecvență a textului, autorul reia o informație anterioară („deși spațiul este un vid"), dar adaugă un detaliu nou („nu este de fapt un vid perfect și conține totuși câteva particule plutitoare"). Marcatorul de concesie „totuși" ilustrează preocuparea autorului pentru acuratețea informației transmise, astfel încercând să transforme „un fenomen complex într-unul comprehensibil" (Coltier 1986 *apud* Murăruș 2024:5). Deci vidul conține puțină materie, care se compune „din cinci particule pe centimetru cub" și pentru a arăta care este densitatea aerului

pe Pământ, autorul multiplică această valoare de 10 miliarde de ori: „În comparație, aerul pe care îl respirăm este de 10 miliarde de ori mai dens”. Astfel, comparația asigură o ascociere comprehensibilă între aerul foarte rarefiat din spațiu și cel foarte condensat de pe Pământ.

Următoarea secvență a textului: „Un exemplu spectaculos de sunet în spațiu” anunță cititorii că informația care urmează să fie dezvăluită este interesantă și suprinzătoare. NASA a inițiat o cercetare pentru a afla cum sună materia din jurul unei găuri negre. Repetiția termenului de gaură neagră „gaura neagră masivă agită plasma […] gaura neagră în sine nu emite sunet” are rolul de a dezambiguiza fenomenul: nu gaura în sine provoacă sunete, ci plasma din jurul ei.

În concluzie, textul explicativ „modifică parțial sau total cunoștințele anterioare ale receptorilor” (Murăruș 2024: 5) și urmărește explicarea unei situații complexe sau paradoxale. Procedeele explicative (comparația, definirea, reformularea, exemplul) asigură transformarea enigmei „dintr-un fenomen problematic, într-unul normal”. Această bază informativă se construiește treptat, iar informațiile sunt înlănțuite într-o ordine logică. Organizatorii textuali au roluri distincte (de ierarhizare a informației, de explicație, de opoziție, de concluzie) și sunt esențiali în acest tip de text. Autorul se adaptează la interlocutorii săi și folosește mecanisme anaforice pentru a fixa informațiile.

Lucrarea confirmă că textele explicative au un rol esențial în modificarea sau clarificarea cunoștințelor cititorilor, transformând paradoxuri și enigme științifice în fenomene inteligibile. Analiza a demonstrat că strategiile explicative, precum comparația, definirea, reformularea și exemplul, contribuie semnificativ la transpunerea conceptelor complexe într-o formă accesibilă.

De asemenea, organizarea logică a informațiilor, consolidată prin utilizarea organizatorilor textuali cu funcții distincte (explicație, opoziție, concluzie), asigură un transfer de cunoștințe progresiv și structurat. Studiul a evidențiat faptul că textele explicative nu au doar o funcție informativă, ci și una didactică, deoarece nu doar prezintă informații științifice, ci și ghidează cititorul în formarea unei înțelegeri coerente a acestora.

Prin adaptarea limbajului și utilizarea mecanismelor anaforice pentru fixarea ideilor principale, textele analizate reușesc să reducă distanța dintre cunoștințele specializate și publicul nespecialist. În final, textul explicativ se dovedește a fi un instrument fundamental în comunicarea științifică, facilitând transformarea conceptelor abstracte în informații accesibile și relevante.

BIBLIOGRAPHY

1. Borel Marie-Jeanne, 1981, *L'explication dans l'argumentation: approche sémiologique. In: Langue française, n°50. Argumentation et énonciation, sous la direction de Abdelmadjid Ali Bouacha et Henri Portine*, DOI: https://doi.org/10.3406/lfr.1981.5089 www.persee.fr/doc/lfr_0023-8368_1981_num_50_1_5089
2. Coltier Danielle, 1986, *Approches du texte explicatif. In: Pratiques: linguistique, littérature, didactique*, n°51, 1986. Les textes explicatifs, pp. 3-22, DOI: https://doi.org/10.3406/prati.1986.1393, www.persee.fr/doc/prati_03382389_1986_num_51_1_1393
3. Mihaela Popa, 2020, *Producerea textului explicativ oral și scris. De ce și cum se dezvoltă această competență,* disponibil la https://www.anpro.ro/html/date/p39_2020_articol.pdf, consultat în data de 01.02.2024.
4. Murăruș-Chelaru Oana, 2024, *Tiparul textual explicativ*, curs de Teoria textului.
5. Pinette Manon, 2020, *Texte explicatif. Théorie,* disponibil la https://www.itum.qc.ca/wp-content/uploads/2020/04/Le-texte-explicatif-th%C3%A9orie-sec-3.pdf, accesat în data de 01.02.2024.

PERSPECTIVES ON THE GENDER DIMENSION IN EDUCATION

Nicoleta-Cristina Sâmcea
PhD Student, University of Craiova

Abstract: The research interest in gender issues in education is driven by the increasing emphasis on equal opportunities in European education policies, the growing academic and public interest in gender studies in Romania, and the concern of educators about the integration of gender education in schools. Gender considerations have played a significant role in education from early family-based instruction to modern schooling. Historically, education oscillated between gender-segregated and coeducational models, with gender differences evident in access, curricula, school organization, and teaching staff composition.

In Romania, references to gender-specific education date back to the 14th century. The first documented girls' school was established in 1544 in Transylvania, followed by legal frameworks in the 17th century that acknowledged girls' education. During the 18th and 19th centuries, state policies increasingly recognized the need for female education, though disparities persisted. By the late 19th century, legislation mandated equal access to elementary education but maintained gendered curricula and career paths. The 20th century saw further progress toward educational equality, culminating in policies that aimed to eliminate gender distinctions in schooling.

Post-1944 educational policies emphasized universal access to education, largely ignoring gender differences. While Romania's education system today promotes equity, explicit references to gender equality remain limited in official policies, despite the legal framework established by Law 202/2002 on equal opportunities.

Two major theoretical perspectives on gender in education exist: the biological approach, which considers gender roles as naturally determined, and the cultural approach, which views gender as a socially constructed identity shaped by education, socialization, and cultural influences.

In Romania, gender studies gained prominence after 1990, with academic feminism driving awareness. Key milestones include the emergence of feminist journals and gender-focused academic programs. Several studies and projects have investigated gender in education, examining stereotypes in preschool education, primary school textbooks, and school curricula. Findings highlight persistent gender biases, traditional role models, and a lack of systematic integration of gender issues in educational content.

The study aimed to assess how gender biases are embedded in educational content, teaching methods, and school interactions. It employed a mixed-method approach, including content analysis of textbooks, student surveys, and policy document reviews.

Textbook analysis

- ***images:*** *A disproportionate representation of male figures (60%) was observed in school textbooks. Males were depicted in active roles, while females appeared in passive, supportive, or domestic roles.*
- ***text content:*** *Male characters were associated with leadership, bravery, and intellectual pursuits, whereas females were linked to emotional sensitivity, caregiving, and household responsibilities. Gender roles were rigidly divided between public (men) and private (women) spheres.*

Survey results

A survey of 67 students in Dolj County (59% female, 41% male) revealed:

- *Gender stereotypes influence student perceptions of abilities and career choices.*
- *Teachers tend to unconsciously reinforce gender roles in classroom interactions.*
- *Vocational guidance reflects traditional gender expectations, with boys encouraged toward technical fields and girls toward caregiving or artistic professions.*

Despite legal frameworks supporting gender equality, Romanian education still reflects traditional gender norms. Textbooks and curricula subtly reinforce stereotypes, limiting students' perspectives on gender roles. Gender-neutral policies result in an implicit gender bias rather than an active promotion of gender equality.

To achieve true gender equity in education, policies must explicitly address gender issues, revise curricula to incorporate gender-sensitive content, and train educators to recognize and counteract gender biases in their teaching practices.

Keywords: gender, education, curricular product, image, investigation

Introducere

Interesul pentru o asemenea temă de cercetare a fost stimulat de o serie de factori ce ţin de tendinţele de reconsiderare a problematicii de gen în educaţie din perspectiva egalităţii de şanse:

- •iniţiativele curente la nivel european de instituţionalizare şi dezvoltare a educaţiei în spiritul promovării echităţii şi parteneriatului de gen, la toate nivelurile de învăţământ;
- interesul în creştere în ţara noastră pentru abordarea unor teme specifice problematicii de gen în sistemul de educaţie, stimulat mai ales de studiile de gen din perspectiva filosofiei sau sociologiei feministe;
- interesul manifestat, în diverse ocazii, de cadrele didactice sau de alţi actori ai sistemului educaţional faţă de aspecte concrete privind introducerea unei educaţii de gen în şcoală.

1. Dimensiunea de gen în educaţie. Scurt istoric şi abordări actuale

Criteriul gen a constituit un aspect important în domeniul educaţiei, de la primele forme de instrucţie în familie şi în comunitate, până la sistemele de învăţământ din societatea contemporană. În perioade istorice şi în contexte social-economice şi culturale diferite, în planul educaţiei s-au înregistrat modalităţi diferite de raportare la problematica de gen.

Aceste modalităţi au oscilat între principiul separării pe sexe (educaţia fetelor/educaţia băieţilor) şi cel al integrării (co-educaţie – educaţie comună pentru ambele sexe). Principalele elemente de diferenţiere în educaţie, în raport cu genul, au făcut referire la aspecte precum: accesul la educaţie (în funcţie de apartenenţa la un sex sau altul), conţinutul învăţării (diferenţiere pe sexe, promovare de modele de gen, stereotipii de gen etc.), forme de organizare şi parcursuri şcolare de formare (cu elemente specifice pe sexe), caracteristici ale corpului profesoral destinat educării fetelor sau educării băieţilor.

În cele ce urmează vom realiza un scurt istoric al principalelor aspecte de gen în educaţia din spaţiul românesc şi al elementelor de politică educaţională reglatoare, corelate cu contextul socio-istoric în care acestea au fost implementate.

Referiri la elemente specifice pentru educaţia fetelor şi a băieţilor se regăsesc încă din secolul al XIV-lea. Activitatea şi corespondenţa doamnelor şi domniţelor erau mărturie pentru ştiinţa de carte a acestora, dobândită prin instrucţia cu dascăli renumiţi ai vremii. De asemenea, la primele şcoli organizate în tinda bisericilor învăţau deopotrivă fete şi băieţi.

Învăţământul separat pe sexe a fost atestat pentru prima dată în secolul al XVI-lea, în Transilvania: Iohannes Honterus a întemeiat o şcoală de fete la Braşov, în anul 1544. Primele legi tipărite în Moldova (Pravila lui Vasile Lupu, 1646) şi în Ţara Românească (Îndreptarea Legii, 1652) se refereau la educaţia fetelor, care învăţau carte şi meşteşuguri de la „dăscăliţe muiare". Începând cu a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, instrucţia a devenit o preocupare oficială a statului în Moldova şi în Ţara Românească; hrisoavele domneşti făceau referiri la necesitatea organizării educaţiei fetelor. În ceea ce priveşte şcolile din Transilvania, aici se promova „învăţarea laolaltă" a fetelor şi băieţilor, aşezaţi însă în bănci separate Încă de la primele regulamente şcolare şi legi ale învăţământului, au fost prevăzute elemente specifice pentru educaţia fetelor şi a băieţilor în sistemul public sau privat.

Regulamentele şcolare aplicate în Ţara Românească (1833) şi în Moldova (1835) propuneau înfiinţarea de şcoli mixte („şcoale încăpătoare pentru amândouă sexurile"), precum şi de şcoli pentru fete şi şcoli pentru băieţi. În diferite localităţi au fost înfiinţate şcoli publice şi şcoli particulare pentru fete şi pentru băieţi, cu denumiri variate: „orfanotropia fetelor",

„aşezământul de fete sărmane", „şcoala de fete", „şcoala de băieţi", „şcoala de copile", „pensionatul de fete", „pensionatul de băieţi", „institutul pentru nobile demoazele" etc.

Accesul la aceste şcoli era asigurat, în primul rând, pentru copiii de nobili, dar şi pentru cei proveniţi din rândurile populaţiei sărace.O dată cu înfiinţarea şcolilor naţionale, perioada 1832-1848 a fost dominată de efortul pentru învăţământ democratic şi de stat, egal pentru tinerii de ambe sexe. Însă, acest obiectiv s-a realizat mai ales în şcoala începătoare orăşenească şi în şcoala sătească: „mai prin toate satele, fete şi băieţi se întrec la învăţătură"[1].

În acest context, a început să se acorde o mai mare importanţă educaţiei fetelor prin deschiderea de şcoli publice pentru fetele „de orice stare" şi prin subvenţionarea de către stat a unor şcoli şi pensionate particulare de fete. Organizarea acestora era obiectiv prioritar pentru că „educaţia a început numai pentru băieţi, care sunt numai jumătate din această omenire…"[2].

Oferta şcolară (structuri, durata învăţământului, conţinuturi) era diferenţiată pentru şcolile de băieţi şi pentru cele de fete, în special în învăţământul secundar. Pe lângă o pregătire comună (limba maternă, aritmetică, cunoştinţe de istorie şi geografie, morală, religie etc.), pregătirea băieţilor cuprindea tehnologia, politica, matematica, „aplicaţii la socoteala neguţătorească", iar pregătirea fetelor punea accent pe studierea următoarelor discipline: limbi străine, retorică, literatură, economie casnică, cusătură, croitorie, pictură, muzică şi dans. Aşadar, oferta curriculară pregătea fetele, respectiv băieţii în special pentru roluri tradiţionale. Egalitatea de acces la educaţie, indiferent de deosebiri, a constituit unul dintre obiectivele programelor Revoluţiei de la 1848. De exemplu, Proclamaţia de la Islaz prevedea să se realizeze „instrucţia egală şi întreagă pentru tot românul de ambe sexe". Guvernul revoluţionar provizoriu susţinea ideea că „până nu vom avea cetăţene bune, soţii şi mame bune, nu vom avea nici generaţiile viitoare mai bune"; în acest scop, se propunea să se înceapă „învăţătura egal şi paralel pentru amândouă sexele"[3], prin asigurarea învăţământului primar obligatoriu pentru toţii copii, indiferent de sex. Pentru învăţământul secundar se prevedea organizarea de licee (pensioane) separate pentru băieţi şi pentru fete.

După Revoluţia de la 1848, şcolile publice de la oraşe au fost închise. Până la redeschiderea acestora (1851) şi apoi în perioada următoare, până la constituirea statului naţional român (1859), au luat fiinţă multe şcoli particulare de fete şi de băieţi. După constituirea statului naţional român, legislaţia şcolară (Legea Instrucţiunii Publice din 1864) instituia „egalitatea sexelor la învăţătură" prin învăţământul elementar: „se va da fetelor aceleaşi învăţături ca şi la băieţi, cu adăugire de lucru de mână" şi se vor organiza la oraşe şi la sate un număr egal de şcoli de băieţi şi de fete.

Această ultimă prevedere nu a fost însă respectată din cauza restricţiilor de ordin material şi financiar. Procentul fetelor cuprinse în învăţământ continua însă să rămână foarte mic, comparativ cu cel al băieţilor. Mai mult, la nivelul învăţământului secundar se păstrau diferenţe în ceea ce priveşte forma de organizare şi conţinuturile propuse; astfel, liceul pentru băieţi aveau o durată de 7 ani, iar şcoala secundară de fete era de numai 5 ani. De asemenea, legea nu făcea nici o referire la accesul fetelor la învăţământul superior.

Legile de după 1878 fac referiri specifice la învăţământul pentru fete şi pentru băieţi. Legea asupra învăţământului primar şi normal primar din 1893, apoi cea din 1896 au impus obligativitatea de a frecventa studiile pentru toţi copiii cu vârstele cuprinse între 7 şi 14 ani; cu toate acestea, se preciza faptul că obligativitatea „se va aplica de preferinţă băieţilor".
Legea asupra învăţământului secundar şi superior din 1898 a reorganizat formele şi durataînvăţământului secundar, cu păstrarea rutelor de formare diferenţiate pe sexe: pentru băieţi –liceu de 8 ani, organizat pe secţii; pentru fete – şcoala secundară de 5/4 ani, cu ultimul

[1] Arhivele Statului Bucureşti, 1840, apud Manolache, A., Pârnuţă, Gh., Istoria învăţământului din România, vol. II, Bucureşti, Editura Didactică şi Pedagogică, 1993, p. 111.
[2] Eliade Rădulescu, I., Opere, apud idem, p. 128
[3] Decretul nr. 453 din 19 august 1848, apud ibidem, p. 141

an consacrat studiilor necesare femeii (lucru de mână, noţiuni de pedagogie, de igienă şi farmacie domestică în vederea creşterii şi îngrijirii copiilor). După absolvirea şcolii secundare fetele puteau să intre în ciclul al doilea la liceu, dar numai la secţia clasică. Legea asupra învăţământului profesional din 1899 a instituit rute şi specializări de formare profesională diferite pentru băieţi (şcoli de agricultură, şcoli de meserii, şcoli comerciale) şi pentru fete (şcoli de gospodărie rurală, şcoli de meserii, de menaj şi de economie casnică).

În această perioadă, creşterea numărului şcolilor primare (în special a celor rurale, în perioada haretiană) a determinat o reducere a diferenţelor pe sexe privind cuprinderea în învăţământul elementar. De asemenea, a crescut numărul fetelor cuprinse în sistemul de învăţământ secundar. Din 1895, fetele au primit dreptul de a studia în învăţământul superior; în statisticile vremii apar menţionate primele femei licenţiate la diferite universităţi. Însă, în multe situaţii, aceasta nu le conferea automat şi dreptul de a profesa; de exemplu, deşi aveau acces la studii de drept, femeile nu au avut acces la barou[4] .

Obiectivul central al politicii educaţionale de după 1918 a fost asigurarea unui învăţământ unitar pe întreg teritoriul ţării. În acest context, legile asupra învăţământului primar (1924, 1939), asupra învăţământului secundar (1928, 1936, 1939) şi asupra învăţământului superior (1931, 1932, 1938) au promovat educaţia comună la toate nivelurile de studiu, anulând diferenţele pe sexe în ceea ce priveşte structurile şi conţinuturile de formare. Obligativitatea şi gratuitatea, egalitatea de acces la educaţie şi omogenizarea parcursurilor şcolare între mediile de rezidenţă şi între sexe s-a impus ca principiu de organizare a sistemului naţional de învăţământ.

După 1944, decretele şi legile asupra învăţământului au promovat în primul rând accesul egal la educaţie, cu accent pe politici afirmative pentru categorii defavorizate. În acest context, s-a ignorat dimensiunea de gen, educaţia adresându-se unui elev mediu, fără diferenţe pe sexe, fără caracteristici individuale şi fără nevoi proprii. Educaţia în spiritul diferenţei, precum şi educaţia pentru viaţa privată nu erau abordări încurajate în spaţiul şcolii. Exista, la nivel informal, practica segregării pe sexe la orele de educaţie fizică şi la activităţile practice.

Sistemul actual de învăţământ românesc îşi propune ca principiu de organizare echitatea şi egalitatea de şanse. La nivelul măsurilor de politică educaţională, Legea învăţământului şi alte reglementări legislative nu se fac referiri explicite la egalitatea de gen, singura prevedere referindu-se la accesul egal la educaţie. Cu alte cuvinte, se continuă neutralitatea de gen, în ciuda adoptării Legii nr. 202/2002 privind egalitatea de şanse între femei şi bărbaţi; această situaţie este determinată şi de timpul scurt de la promulgarea acestei legi, care cuprinde referiri explicite la accesul la educaţia continuă, includerea aspectelor de gen în curriculum, respectarea egalităţii de şanse în educaţie. Accentul pus pe formarea personalităţii, pe respectarea particularităţilor individuale şi pe tratarea diferenţiată constituie însă o prioritate a sistemului actual de învăţământ, care promovează implicit respectarea particularităţilor de gen. În activitatea didactică apar diferenţe de gen la diferite niveluri (valori promovate, relaţii educaţionale, cultura şcolară etc.).

1.2. Abordări actuale ale dimensiunii de gen în educaţie

1.2.2. Abordări teoretice ale genului

O analiză succintă a perspectivelor teoretice asupra problematicii de gen evidenţiază două perspective majore: cea biologică şi cea culturală.

Perspectiva biologică a tratării genului subscrie în general motto-ului „anatomy is destiny". Cu alte cuvinte, genul este, mai mult decât fundamentat biologic, programat şi programant în evoluţia socială a indivizilor. Datul biologic (rolul reproductiv diferit, diferenţele hormonale,

[4] Pentru detalii în acest sens vezi „Procesul doamnei Ella Negruzzi" în Mihăilescu, Şt., Din istoria feminismului românesc. Antologie de texte (1838-1929), Colecţia „Studii de gen", Iaşi, Ed. Polirom, 2002

poziţia ierarhică în grup, diviziunea muncii ş.a.) susţine aceste teorii si guvernează asupra comportamentelor sociale, asupra relaţiilor intra şi inter-genuri.
Susţinătorii cei mai consecvenţi ai acestei abordări sunt etologii şi socio-biologii[5] .

Perspectiva culturală poate fi împărţită în mai multe direcţii principale: psihologică, psiho-sociologică, sociologică, antropologică, culturalistă. Desigur, separarea aceasta este mai mult scolastică, deoarece, în fapt, ca transfer şi utilizare de concepte şi de perspective analitice, diferenţele între abordări se reduc (micşorează). Ceea ce uneşte toate aceste perspective este centrarea pe ideea „colonizării biologicului de către social". Cu alte cuvinte, biologicul este un dat, între altele, dar el este profund instrumentat, la nivel de gen, de latura socială. Identitatea de gen, relaţiile intra şi inter-genuri se produc pe parcursul unui proces continuu şi laborios de comunicare şi de negociere socială.

1.2.3. Tratarea problematicii de gen în România. Privire de ansamblu

În cele ce urmează, vom ilustra succint evoluţia interesului public faţă de problematica de gen în România, în perioada de după 1990. Feminismul academic a avut un rol deosebit de important în promovarea chestiunii de gen în România. Acest proces a început după 1992-1993, extinzându-se treptat în diferite centre universitare: Şcoala Naţională de Studii Politice şi Administrative Bucureşti, Universitatea Babeş-Bolyai Cluj, Universitatea Bucureşti, Universitatea de Vest Timişoara, Universitatea „Al.I. Cuza" Iaşi.

Extinderea vizibilităţii publice a tematicii de gen a înregistrat un pas important prin apariţia publicaţiei AnaLize. Revista de studii feministe (1997) editată de Societatea de Analize Feministe AnA. Un alt moment important în această direcţie s-a produs o dată cu apariţia colecţiei Editurii Polirom, intitulată Studii de Gen[6].

Ancheta privind dimensiunea de gen în societatea românească – Barometrul de Gen (august 2000)(Echipa de elaborare a sondajului de opinie: Renate Weber, Mihaela Miroiu, Manuela Stănculescu, Ionica Berevoiescu) – realizată cu sprijinul Fundaţiei pentru o Societate Deschisă, de către institutul The Gallup Organisation Romania, a asigurat o bază de raportare pentru această tematică. Pe baza datelor oferite de acest barometru, Institutul de Studii ale Dezvoltării a realizat în 2001 o analiză detaliată[7].

Un alt moment important în construirea direcţiei investigative asupra componentei de gen l-a reprezentat studiul statistic al indicatorilor de gen, întreprins în 2000 de către Comisia Naţională de Statistică şi PNUD[8], care a oferit o imagine de ansamblu asupra diferenţelor de gen din perspectivă educaţională, socio-economică etc.

1.2.4. Dimensiunea de gen în educaţie. Studii şi proiecte

Sistemul de învăţământ, prin conţinuturi şi prin modalităţi didactice de transmitere a acestora, prescrie modele de gen în ceea ce priveşte integrarea socială şi dezvoltarea profesională a indivizilor. Această prescriere poate uzita de modul tradiţional, "naturalizat" social (prin experienţa familială, din grupul de prieteni, prin constrângeri socio-culturale) de abordare a relaţiilor între genuri sau poate chestiona reflexiv acest mod, neluând lucrurile ca fiind "de la sine înţelese".

În ceea ce priveşte dimensiunea de gen în educaţie, procesul investigativ este abia la începuturi. Vom prezenta în continuare o serie de studii şi proiecte realizate în această direcţie, unul dintre factorii principali ai selecţiei fiind nivelul de mediatizare a acestora.

Câteva studii în domeniu:

---

[5] Desmond Morris, Konrad Lorentz, Edward Wilson ş.a.
[6] Coordonată de Mihaela Miroiu.
[7] Pasti, V., Ilinca, C., O realitate a tranziţiei: Discriminarea de gen. În: Raport de cercetare, Institutul de Studii ale Dezvoltării, Bucureşti, 2001
[8] Femeile şi bărbaţii în România, Institutul Naţional de Statistică, PNUD, Bucureşti, 2000.

- cercetare care explorează dimensiunea de gen în educaţia preşcolară, realizată în 2000, o reprezintă Stereotipurile etnice şi de gen la preşcolari[9]. Metodologia folosită de autori este de factură psiho-sociologică şi este utilizată în scopul evidenţierii manifestării stereotipurilor etnice şi de gen la nivel de relaţii intragrup şi inter-grupuri, la vârsta preşcolară.

Principalele elemente legate de tematică relevate de studiu sunt:

- Expresiile stereotipice sunt folosite diferit de la o grupă de vârstă la alta, în sensul includerii, respectiv excluderii persoanelor din afara grupului propriu (datorită modelului educaţional promovat, mai cooperant la grupa pregătitoare decât la cea mare).
- Structurarea trăsăturilor de gen urmează linia stereotipizării: băieţii –puternici, curajoşi, iar fetele – atente la nevoile băieţilor, sensibile, grijulii, cu manifestări artistice.

Studiul a confirmat ipoteza conform căreia imaginea de sine a copilului, în raport cu genul, se formează încă de la vârste timpurii, prin inculcarea modelelor sociale de relaţionare între grupuri, ca rezultat al modelelor parentale, dar prin confirmarea şi întărirea lor de către grupul de co-vârstnici.

- Studiul Stereotipuri de gen în educaţie: cazul unor manuale de ciclu primar[10] are ca obiectiv investigarea dimensiunii de gen, aşa cum apare aceasta în două manuale alternative de Limba română pentru ciclul primar. Aspectele urmărite prin analiza de text şi de imagine sunt: modelul de feminin/masculin propus, acţiunile pe care le realizează fetele/băieţii, respectiv femeile/bărbaţii, imaginile, rolurile şi meseriile atribuite acestora.

Concluziile desprinse sunt: băieţii/bărbaţii domină cantitativ – ca prezenţă în texte şi imagini; băieţii/bărbaţii sunt cei care fac, iar fetele/femeile sunt cele care sunt; rolurile şi meseriile atribuite celor două sexe sunt tradiţionale şi anacronice.

- În studiul Manifestări explicite şi implicite ale genului în programele şi manualele şcolare[11] s-a avut în vedere evaluarea modalităţilor de reflectare a dimensiunii de gen în curriculum-ul şcolar, la nivelul ciclurilor primar şi gimnazial. Studiul a avut în vedere următoarele aspecte: obiective-cadru, obiective de referinţă, activităţi de învăţare, conţinuturi, sugestiile pentru autorii de manuale şi sugestiile metodologice pentru profesori, limbajul general folosit (ca mesaj explicit sau implicit), standarde curriculare, descriptori de performanţă.

Concluziile principale ale studiului au evidenţiat următoarele aspecte:

- Conţinuturile educaţionale promovează un model static al relaţiilor de gen, fiind indusă mai degrabă segregarea decât colaborarea de gen.
- Genul este construit dihotomic, tendinţa fiind de esenţializare a diferenţelor de gen (definirea se face mai mult prin deosebiri decât prin asemănări).
- Rolurile de gen sunt preponderent tradiţionale şi anacronice (nu sunt actualizate, nu oferă o imagine la zi a situaţiei, inhibând posibilitatea comparării, a alegerii dintre alternative).
- Construcţia genului se face prin uniformitate şi nu prin diversitate (nu se asociază genului diverse situaţii, circumstanţe de vârstă, economice, culturale, educaţionale, experienţă personală etc.).

- Studiul Aspecte de gen în formarea iniţială[12]

[9] Chiru, C., Ciupercă, C. În: Sociologie Românească, 2000, nr. 3-4, p. 133-146
[10] Grünberg, L. În Revista de cercetări sociale, nr. 4/1996
[11] Grünberg, L., Ştefănescu, D.O. În: Vlăsceanu, L. (coord.), Şcoala la răscruce. Schimbare şi continuitate în curriculum-ul învăţământului obligatoriu. Studiu de impact, Iaşi, Ed. Polirom, 2002
[12] Grünberg, L. În: Ştefănescu, D.O., Miroiu, M. (coord.), Gen şi politici educaţionale, Bucureşti, 2001

Studiul este parte a componentă a cercetării Dimensiunea de gen a educaţiei. O cercetare aplicată) a investigat modul în care cadrele didactice (educatori şi învăţători) sunt pregătite să trateze şi să gestioneze problematica de gen în educaţie. Metoda de studiu a constat în analiza de conţinut, din perspectiva problematicii de gen, a unor materiale şi documente şcolare utilizate în formarea iniţială a cadrelor didactice: planuri de învăţământ, manuale şcolare, materiale destinate orelor de dirigenţie (consiliere şcolară).

Concluziile conturate în urma acestei analize au fost:

- Se înregistrează o invizibilitate de gen, ca formă de sexism curricular.
- Tematica educaţiei pentru gen nu este o preocupare explicită şi concertată.
- Fiind formate în instituţii de învăţământ hiper-feminizate, absolventele colegiilor pentru institutori şi ale şcolilor normale pornesc în carieră cu un handicap major în ceea ce priveşte tratarea chestiunilor de gen la clasă.
- Există o probabilitate puternică a unor aşteptări de performanţă mai bună a băieţilor la discipline matematice şi tehnice, respectiv la cele umaniste pentru fete.
- Este de aşteptat o evaluare mai pozitivă a fetelor, în detrimentul băieţilor.

- altă abordare care face referiri implicite şi la dimensiunea de gen este Formarea elevilor pentru o viaţă personală din perspectiva privatităţii[13].

Obiectivul cercetării l-a constituit analiza aspectelor de viaţă cotidiană prezente în cadrul programelor şi manualelor şcolare. Metoda de cercetare a constat în aplicarea analizei de conţinut asupra programelor şi manualelor şcolare din ciclul primar şi cel gimnazial, pentru ariile curriculare: Limbă şi comunicare, Matematică şi ştiinţe, Om şi societate.

Aspectele care au fost urmărite în cadrul analizei sunt: prezentarea explicită/implicită a persoanei şi a sferei vieţii personale; problema construcţiei autonome a persoanei; relaţiile interpersonale şi comunicarea; familia (descriere, componenţă, spaţiu); organizarea activităţii casnice/gospodăreşti (tipuri de activităţi, diviziunea muncii); persoanele cu nevoi speciale; timpul liber în familie; suport pentru dezvoltarea personală; educarea pentru sănătate şi frumos; viaţa comunitară şi participarea persoanei la aceasta.

Studiul a evidenţiat faptul că şcoala românească nu asigură o pregătire suficientă a absolvenţilor – fete şi băieţi – pentru viaţa privată, accentul punându-se mai mult pe latura publică a vieţii personale. La finalul parcursului lor şcolar, aceştia nu deţin abilităţile necesare unui parteneriat de gen în viaţa privată.

- Obiectivul unui alt studiu[14] referitor la dimensiunea de gen în educaţie l-a constituit „conturarea percepţiei pe care elevii, profesorii şi experţii în educaţie o au asupra prezenţei şi manifestării concrete a dimensiunii de gen în educaţie”.

Principalele concluzii sunt:

- bună parte din activităţile şcolare sunt segregate pe sexe. Astfel, pentru fete sunt recomandate sporturi „uşoare”, cu nivel competitiv scăzut, iar pentru băieţi cele puternic competitive. În ceea ce priveşte educaţia pentru formarea aptitudinilor (inclusiv a celor tehnice), aceasta este orientată, în aspectele ei practice, prin muncă industrială pentru băieţi şi prin activităţi manuale pentru fete (în special pentru rolul de gospodine). Aceeaşi situaţie a segregării este evidenţiată şi în ceea ce priveşte educaţia sexuală. Profesorii practică, discriminat pe sexe, activitatea de orientare socioprofesională a elevilor. Aceasta este stipulată în funcţie de criterii pe care profesorii le consideră indicate pentru exercitarea lor: curaj şi asumarea riscului în cazul băieţilor, respectiv grijă, atenţie, sensibilitate şi simţ al frumosului, pentru fete.

[13] Dragomir, O., Bălan, E., Ştefan, C. În: Vlăsceanu, L. (coord.), Şcoala la răscruce. Schimbare şi continuitate în curriculumul învăţământului obligatoriu. Studiu de impact, Iaşi, Ed. Polirom, 2002

[14] În Ştefănescu, D.O., Dilema de gen a educaţiei, Iaşi, Ed. Polirom, 2003, p. 80, şi în Ştefănescu, D.O, Miroiu, M. (coord.), Gen şi politici educaţionale, Bucureşti, 2001, p. 30-36.

- Educaţia pentru viaţa publică şi privată, consideră cadrele didactice, trebuie să fie nuanţată la gen şi nu bi-genizată sau echilibrată pe genuri.
- Pentru profesori şi inspectori şcolari, dimensiunea de gen în educaţie este invizibilă.
- Experţi din structuri de decizie consideră că există o dimensiune de gen la nivelul relaţiilor interpersonale, dar nu şi la nivel de curriculum

După cum se observă din această trecere în revistă a studiilor şi proiectelor referitoare la dimensiunea de gen în educaţie, acestea pun accent pe următoarele aspecte: conştientizarea dimensiunii de gen de către actorii implicaţi, parteneriatul de gen, informare şi formare privind consecinţele practicilor de discriminare de gen, implicarea tinerilor şi a profesorilor în acţiuni de promovare şi susţinere a egalităţii de gen. Aspecte precum orientarea socioprofesională a elevilor, conţinuturile programelor şcolare şi asocierea între gen şi caracteristici fizice şi de personalitate etc. se subsumează teoriei privind distincţia utilitară a rolurilor de gen (în viaţa publică şi în cea privată), formulată de sociologul american T. Parsons: instrumentală pentru băieţi, expresivă în ceea ce le priveşte pe fete.

2.1.Metode şi tehnici de investigaţie

Ipoteza care a stat la baza studiului a fost aceea că în sistemul de educaţie, prin conţinuturile vehiculate, prin metodele utilizate, prin specificul relaţiilor educaţionale, există riscul inducerii, în mod direct sau indirect, a unor stereotipii şi prejudecăţi de gen.

Demersul investigativ privind dimensiunea de gen în educaţie a utilizat o strategie complexă de cercetare, care a îmbinat atât metode cantitative de cercetare, cât şi metode calitative. În cele ce urmează redăm setul de metode şi instrumente utilizate în vederea colectării informaţiilor corespunzătoare multiplelor aspecte abordate în cadrul investigaţiei.

Analiza documentară

S-au studiat documente referitoare la dimensiunea de gen în educaţie: documente cadru de politică educaţională, lucrări şi studii pe tema dimensiunii de gen în educaţie.

Analiza de conţinut a manualelor şcolare

În vederea identificării dimensiunii de gen la nivelul conţinuturilor, s-a utilizat analiza manualelor şcolare. În acest scop, au fost selectate manuale de la limba și literatura romană si manuale de limba franceză, pe care le-am considerat ca având un potenţial ridicat în promovarea egalităţii şi parteneriatului de gen. Criteriul principal de selecţie a manualelor a fost frecvenţa utilizării lor la nivelul întregului sistem de învăţământ, reţinându-se pentru analiză câte două manuale pentru fiecare disciplină.

Analiza manualelor s-a centrat pe trei dimensiuni: imagini, text

Principalele aspecte urmărite în proiectarea grilei de analiză au fost:

- identitate de gen;
- roluri de gen în: familie, profesie, viaţă socială, politică; relaţii de gen: relaţii familiale (părinţi-copii, bunici-copii, părinţi-părinţi, relaţii între fraţi etc.); relaţii interfamiliale; relaţii de prietenie/cooperare; relaţii profesionale;
- egalitatea de şanse: reprezentări din perspectiva de gen;
- consilierea şi orientarea şcolară şi profesională: posibilitatea accesului la diferite profesii, valori/modele de succes promovate etc.

Ancheta prin chestionar

Ancheta prin chestionar s-a adresat elevilor din clasele terminale ale învăţământului obligatoriu şi liceal (clasa a VIII-a şi clasa a XII-a) şi a vizat următoarele aspecte:

- perceperea identităţii de gen de către elevi, modele şi stereotipii de gen vehiculate;4opinii privind evaluarea elevilor şi relaţia profesor-elev, elevi-elevi, din perspectiva criteriului gen;
- relaţii, atitudini, interacţiuni între elevi din perspectiva de gen;
- informare, consiliere şi orientare şcolară şi profesională a elevilor de către profesori şi influenţele de gen.
-

2.2.Populaţia investigată

Cercetarea s-a realizat pe baza unui eşantion multiplu, în funcţie de metodele de investigaţie aplicate.

Ancheta prin chestionar

Lotul asupra căruia s-a aplicat chestionarul cuprinde 67 de elevi, care provin din judeţul Dolj. Distribuţia pe sexe a elevilor anchetaţi este: 59% – feminin şi 41% – masculin, iar pe medii de rezidenţă: rural – 30,3% şi urban – 69,7%. Din totalul de 67 elevi, 30,50 sunt cuprinşi în ciclul gimnazial (clasa a VIII-a), iar 69,5% în cel liceal (clasa a XII-a).

2.3.Limite şi dificultăţi ale investigaţiei

Studiul nostru este mai degrabă unul explorativ, situaţie determinată de: lipsa unui aparat conceptual specializat privind problematica genului în educaţie – din punct de vedere al pedagogiei de gen, al metodelor şi al conţinuturilor; numărul redus de materiale sau proiecte pe această temă.

Având în vedere faptul că studiul a dorit examinarea problematicii de gen exclusiv în mediul şcolar, nu au fost analizaţi alţi potenţiali factori extraşcolari, cu impact asupra construirii identităţii de gen, relaţionării între genuri, consilierii şi orientării profesionale etc. Deoarece o serie de studii anterioare au realizat o analiză detaliată a problematicii de gen la nivelul curriculumului şcolar, investigaţia de faţă a abordat doar câteva aspecte referitoare la curriculum-ul scris (analiza unor documente de politică şcolară şi a unor manuale, fără analiza programelor şcolare). Ca urmare, cercetarea de faţă a pus accentul pe curriculum-ul implementat.

3.1.Dimensiunea de gen în produsele curriculare

Concluziile unor cercetări anterioare[15] au evidenţiat faptul că problematica de gen nu reprezintă un obiectiv explicit la nivelul curriculum-ului scris (nivelul primar şi gimnazial): documentele de politică educaţională vizează principiul asigurării egalităţii de şanse, în general, fără referiri directe la egalitatea de gen; potenţialul de gen al unor discipline şcolare este insuficient valorificat la nivelul conţinuturilor propuse de programele şcolare şi prin abordările realizate în manualele şcolare. Ca urmare, concluzia acestor studii a fost aceea că valorificarea dimensiunii de gen în educaţie este încă o preocupare nesistematică, insulară şi puţin explicită în şcoala românească.

Pornind de la aceste date, analiza de conţinut a manualelor şcolare, realizată în cadrul cercetării de faţă, nu şi-a propus reluarea demersului realizat de alte studii anterioare, ci are ca scop numai accentuarea unor aspecte relevante pentru investigaţia noastră, corelate cu informaţiile obţinute prin celelalte instrumente utilizate. Astfel, au fost supuse analizei următoarele aspecte din manualele menţionate:

- imaginile care ilustrează manualele;
- textele propuse pentru studiu;

[15] Grünberg, L., Ştefănescu, D.O. Manifestări explicite şi implicite ale genului în programele şi manualele şcolare. În: Vlăsceanu, L. (coord.), Şcoala la răscruce. Schimbare şi continuitate în curriculum-ul învăţământului obligatoriu. Studiu de impact, Iaşi, Ed. Polirom, 2002.

3.1.1. Analiza imaginilor

Fără a ne propune o analiză teoretică a rolului imaginii în construcţia manualelor şcolare, acest capitol are la bază asumpţia conform căreia imaginile sunt vehicule importante ale mesajelor în educaţie, inclusiv a celor de gen. Analiza imaginilor din manualele şcolare oferă, astfel, o nouă perspectivă în evaluarea convergenţei sau divergenţei mesajelor implicite faţă de modul tradiţional de a înţelege identitatea, rolurile şi relaţiile de gen. Pentru a asigura coerenţa internă a demersului nostru investigativ, am utilizat în interpretarea imaginilor un cadru comun de analiză cu cel folosit în cazul analizei textelor.

Categoriile de informaţii care au fost urmărite prin analiza de conţinut a imaginilor au fost următoarele: informaţii cu relevanţă directă asupra proceselor de interiorizare a genului în spaţiul şcolar (distribuţia pe sexe a personajelor prezentate, tipul relaţiilor ilustrate, tipul de obiecte utilizate şi categoriile de activităţi asociate unui anumit gen); informaţii referitoare la contextul mai general surprins în imaginile din manual (tipurile principale de ilustraţii, personaje/obiecte reprezentate, situaţia surprinsă, mediul de rezidenţă), care au fost utilizate ca puncte de referinţă în analiză.

Analiza de conţinut a pornit de la premisa că principalele categorii de imagini care pot promova cel mai adesea mesaje de gen sunt cele care reprezintă personaje şi, mai ales, cele care reprezintă personaje surprinse în diverse activităţi. În consecinţă, o primă clasificare a imaginilor analizate a luat în calcul criteriul ilustrării unuia sau a mai multor personaje (umane sau cu caracteristici umane), cât şi a prezenţei/absenţei unor obiecte în reprezentările grafice analizate. Astfel, principalele categorii de imagini studiate au fost cele care reprezintă numai personaje, personaje şi obiecte, numai obiecte şi cele care prezintă alte aspecte (peisaje din natură, animale, clădiri etc.).

În total, au fost studiate 102 imagini. Diversele categorii de imagini se regăsesc în proporţii relativ apropiate, cea mai mare pondere având ilustraţiile care prezintă numai obiecte. Analizând distribuţia pe sexe a personajelor reprezentate în imagini, se poate constata faptul că aproape 60% dintre acestea sunt de sex masculin şi numai 20% sunt de sex feminin; în restul cazurilor, nu se poate preciza apartenenţa personajelor la un anumit sex.

Această diferenţă între ponderea personajelor masculine şi a celor feminine se înregistrează la cele doua disciplinele (numai 24 personaje reprezentate sunt de sex feminin, în vreme ce 47 sunt de sex Masculin, in manualele de limba franceză). La disciplina limba si literatura română, imaginile se distribuie astfel: 36 personaje feminine şi 78 personaje masculine.

Din cele peste 100 de imagini cu personaje, 52 reprezintă portrete, în vreme ce majoritatea celorlalte cazuri reprezintă personaje surprinse în diverse situaţii: în natură, în spaţii publice (stradă, magazin, cinema, aeroport etc.), în cursul unor evenimente sociale (bătălii, manifestaţii, adunări etc.). Relevant pentru analiza noastră este şi faptul că personajele aflate în situaţii specifice vieţii de familie, cercului de prieteni, vieţii şcolare sau profesionale sunt prezente într-o proporţie mult mai redusă (sub 3%).

În aproape două treimi dintre imaginile cu personaje, se prezintă un singur personaj şi, în consecinţă, nu poate fi pusă problema nici unui tip de interacţiune. În rest, majoritatea imaginilor prezintă relaţii de colaborare între subiecţi (33%) şi într-un număr foarte redus situaţii conflictuale sau de competiţie (4%). Ţinând cont de sexul personajelor, putem remarca ponderea relativ echilibrată a imaginilor care prezintă situaţii de colaborare între personaje de acelaşi sex (55%) şi a celor între personaje de sexe diferite (45%).

Datorită faptului că personajele masculine sunt preponderente, atât situaţiile de colaborare, cât şi cele de conflict sunt prezentate cu cea mai mare frecvenţă între personaje masculine. Analiza manualelor arată că, la nivel vizual, acestea promovează în mică măsură cooperarea şi parteneriatul de gen, având în vedere faptul că, din totalul celor peste o mie de imagini studiate, numai o proporţie foarte redusă ilustrează personaje surprinse în interacţiune.

Un alt aspect al analizei îl reprezintă tipul activităţilor desfăşurate de personaje. Astfel, din totalul imaginilor care ilustrează personaje şi obiecte, mai mult de o treime sunt imagini care prezintă activităţi tradiţional masculine. Acestea sunt realizate în cea mai mare parte de către bărbaţi (54 de cazuri) şi numai într-o foarte mică măsură de femei (6 cazuri). Manualele prezintă un număr relativ scăzut de activităţi tradiţional feminine, care sunt realizate în exclusivitate de personaje de sex feminin. Restul imaginilor ilustrează activităţi cărora nu li se poate atribui un model tradiţional de gen.

O altă categorie de imagini analizate a fost cea care ilustrează doar obiecte, fără ca acestea să fie asociate cu personaje. Rezultatele analizei de conţinut au arătat că majoritatea imaginilor din manualele şcolare ilustrează obiecte neutre din perspectiva de gen (73%). Pentru restul imaginilor, se constată că ponderea obiectelor asociate în mod tradiţional genului masculin este de două ori mai mare în comparaţie cu cele asociate genului feminin. Interpretarea acestor rezultate implică însă o serie de precauţii ce ţin de faptul că analiza noastră nu a luat în considerare relaţiile care se stabilesc între obiectele analizate şi alte mesaje de gen introduse prin text sau alte imagini asociate

3.1.2. Analiza textului

Pe lângă analiza perspectivei de gen promovate prin ilustraţiile manualelor şcolare, un alt aspect al investigaţiei a vizat textele propuse pentru studiu. Am pornit de la premisa că, în comparaţie cu imaginile, textele lecţiilor pot promova mai direct şi mai explicit mesaje cu semnificaţie de gen. Aspectele urmărite au fost aceleaşi ca şi în cazul imaginilor: distribuţia pe sexe a personajelor prezentate, caracteristici asociate unui gen, atitudini şi comportamente ale personajelor, specificul relaţiilor dintre genuri, tipuri de activităţi desfăşurate şi asocierea acestora cu un anume gen.

Un prim item al analizei a fost cel referitor la tipul personajelor prezentate. S-a optat pentru clasificarea personajelor în două categorii – individuale şi colective –, pornind de la premisa că intensitatea mesajelor de gen este diferită în cele două situaţii. Astfel, personajele individuale sunt, de cele mai multe ori, figuri puternice şi concrete, ce concentrează în jurul lor întreg mesajul lecţiei şi au un impact educaţional (inclusiv din perspectiva educaţiei de gen) mult mai accentuat decât personajele colective, care au un grad ridicat de abstractizare (de exemplu: cetăţenii, elevii). Aproape jumătate din totalul de 280 texte analizate prezintă atât personaje individuale, cât şi personaje colective. Restul textelor se distribuie în ponderi aproximativ egale între următoarele categorii: texte care prezintă numai personaje individuale (în special la Limba şi literatura română); texte numai cu personaje colective; texte care nu fac referire la nici un personaj. Cele 280 de texte analizate sunt „populate” de aproximativ 300 personaje. Acestea se distribuie neechilibrat pe categorii, în manuale.

Analiza distribuţiei personajelor pe sexe evidenţiază aceleaşi tendinţe ca în cazul personajelor ilustrate în imagini. Cea mai mare parte a personajelor sunt de sex masculin – 57%. Numai în 6% dintre textele analizate imaginile prezintă personaje feminine (o pondere mult mai redusă decât în cazul imaginilor cu personaje de sex masculin). Într-un număr mare de texte apar diferite personaje cărora nu li se poate atribui un anumit gen şi, ca urmare, nu sunt nici purtătoare de mesaje de gen (personaje colective generale, personaje nonumane etc.).
Distribuţia textelor în funcţie de sexul personajelor prezentate este diferită în funcţie de specificul disciplinei şcolare:

- Textele propuse la Limba franceza sunt cele mai populate cu personaje (peste jumătate din totalul personajelor).
- Manualele de Limba şi literatura română propun texte cu multe personaje, mai ales individuale. Cea mai mare parte dintre acestea sunt tot de sex masculin. De asemenea, multe dintre textele de la această materie de studiu nu fac referire la nici un personaj, fiind descrieri a unor aspecte din natură,

prezentări de localităţi sau clădiri etc. Deseori, personajelor prezentate în texte le sunt asociate diferite caracteristici de gen.

Grila de inventariere a acestor atribute a fost una comună cu cea utilizată în cadrul chestionarelor pentru elevi. Analiza datelor conduce la concluzia că atributele asociate personajelor prezentate corespund într-o mare măsură modelelor tradiţionale de gen. Personajele masculine sunt caracterizate printr-un număr mai mare de atribute, precum: au dorinţă de autoafirmare, au capacitate de analiză, puternic, curajos, luptător, viteaz, dar şi agresiv, nepoliticos, neascultător, autoritar.

În texte, fetele au înclinaţii spre ştiinţe umaniste, au capacitate de sinteză şi dorinţă de cooperare, sunt cuminţi, blânde, sensibile, suportive şi flexibile, dar şi slabe, credule, supuse, rele. Aceleaşi tipuri de asocieri între atribute şi gen se regăsesc şi în răspunsurile elevilor la chestionare, fapt care poate sugera ideea că manualele au un impact direct asupra construirii reprezentărilor de gen ale elevilor, devenind „profeţii care se autoîmplinesc".

Un alt aspect al analizei a vizat relaţia dintre activităţile concrete pe care le desfăşoară personajele şi apartenenţa acestora la un anumit sex. Din această perspectivă, se evidenţiază puternice diferenţe de gen. Dat fiind faptul că activităţile menţionate în texte sunt foarte variate, nu am realizat o distribuţie statistică strictă a acestora pe sexe, ci o analiză a tendinţelor de corelare între acestea şi genul personajelor.

În majoritatea situaţiilor, personajele masculine desfăşoară activităţi în spaţiul public. Aceste personaje au roluri importante în contexte sociale (ţin discursuri, se implică în viaţa comunităţii), în plan economic (desfăşoară activităţi dificile, care necesită putere fizică: lucrează în agricultură, în construiesc, taie copaci etc.) şi în viaţa culturală (sunt specialişti în diverse domenii, inventează, cercetează, elaborează creaţii în plan artistic, muzical şi literar, scriu şi tipăresc cărţi). În unele situaţii, personajele masculine îşi manifestă agresivitatea, prin comportamente şi în situaţii reprobabile la nivel social: sunt tâlhari, (se) bat, fură. În cazurile în care se vorbeşte de copii-băieţi, aceştia se joacă întotdeauna cu mingea ori cu maşinuţele sau joacă fotbal. Foarte puţine texte prezintă personaje masculine care desfăşoară activităţi în sfera privată (fac reparaţii în gospodărie, zugrăvesc camera, curăţă grădina).

În comparaţie cu personajele masculine, personajele feminine sunt foarte puţin active în spaţiul public. Textele analizate fac referire la activităţile desfăşurate de femei mai ales în sfera privată: fac mâncare, spală, udă florile, hrănesc copiii şi animalele, torc sau tricotează. De asemenea, le prezintă ca structuri sensibile în plan afectiv (se emoţionează, plâng, se bucură, sunt superstiţioase), care susţin respectarea normelor (dojenesc, pedepsesc pentru greşeli, susţin adevărul într-o confruntare). Fetiţele sunt prezentate jucându-se de cele mai multe ori cu păpuşi sau practicând anumite activităţi sportive, precum: patinaj, balet, gimnastică.

Astfel, se poate concluziona că, în majoritatea cazurilor, rolurile de gen sunt tradiţionale şi diferenţiate între sferele public-privat. Bărbaţii desfăşoară activităţi tradiţional masculine, mai ales în sfera publică. Femeile sunt prezente mai ales în sfera privată, unde desfăşoară activităţi tradiţional feminine. Aceste date confirmă rezultatele cercetărilor anterioare, care evidenţiază faptul că modelele promovate în majoritatea manualelor şcolare sunt patriarhale şi anacronice.

BIBLIOGRAPHY

1. BARROWS, C.L., GRUNBERG L. (ed.), Gains and losses. Woman and transition in Eastern and Central Europe, Bucureşti, Ed. Metropol, 1994.
2. BĂLAN, E. et alii., Fete şi băieţi. Parteneri în viaţa privată şi publică – perspective de gen, Bucureşti, Ed. Nemira, 2003.
3. BOURDIEU, P., Raţiuni practice, Bucureşti, Ed. Meridiane, 1999.
4. CHIRU, C., CIUPERCĂ, C., Stereotipurile etnice şi de gen la preşcolari. În: Sociologie Românească, 2000, nr. 3-4.
5. DRAGOMIR, O., MIROIU, M. (ed.), Lexicon feminist, Iaşi, Ed. Polirom, 2002.
6. Schimbare şi continuitate în curriculum-ul învăţământului obligatoriu. Studiu de impact, Iaşi, Ed. Polirom, 2002.
7. GRÜNBERG, L., Stereotipuri de gen în educaţie: cazul unor manuale de ciclu primar. În: Revista de Cercetări Sociale, nr. 4/1996.
8. GRÜNBERG, L., MIROIU, M. (ed.), Gen şi educaţie, Bucureşti, Ed. AnA, 1997.
9. GRÜNBERG, L., Good practice in Promoting Gender Equality in Higher ducation in Central and Eastern Europe, Bucureşti, UNESCO, 2001.
10. GRÜNBERG, L., (R)Evoluţii în sociologia feministă. Repere teoretice, contexte româneşti, Iaşi, Ed. Polirom, 2002.
11. GRÜNBERG, L., ŞTEFĂNESCU, D.O., Manifestări explicite şi implicite ale genului în programele şi manualele şcolare. În: Vlăsceanu, L. (coord.), Şcoala la răscruce. Schimbare şi continuitate în curriculum-ul învăţământului obligatoriu. Studiu de impact, Iaşi, Ed. Polirom, 2002.
12. MIROIU, A. (coord.), Învăţământul românesc azi. Studiu de diagnoză, Iaşi, Ed. Polirom, 1998.
13. PASTI, V., ILINCA, C., O realitate a tranziţiei: Discriminarea de gen. În: Raport de cercetare, Institutul de Studii ale Dezvoltării, Bucureşti, 2001
14. ŞTEFĂNESCU, D.O., MIROIU, M. (coord.), Gen şi politici educaţionale, Bucureşti, 2001.

EXPLICIT AND IMPLICIT MANIFESTATIONS OF GENDER IN SCHOOL TEXTBOOKS: MALE AND FEMALE CHARACTERS

Nicoleta-Cristina Sâmcea
PhD Student, University of Craiova

Abstract: School is not only a means of transforming lives but also a mechanism for organizing them. It plays a key role in shaping social structures, including gender relations. Schools prepare students for the gendered division of labor, both at home and in the workplace, actively producing and reinforcing gender norms rather than merely reflecting existing social ideologies.

According to Barrie Thorne, gender identities, masculinity, and femininity are socially constructed through various influences, including family, peers, media, and educational content. One crucial instrument in this process is the textbook, which communicates ideas about gender norms and roles selected from cultural and historical sources. Given its significant impact on shaping students' perceptions, it is essential to analyze and evaluate textbooks for gender representation.

Textbooks create a symbolic world where children spend hours daily, forming ideas about what is normal, acceptable, and appropriate. They serve as "training grounds" for real-life social roles.
This study examines how gender is constructed in high school Romanian language and literature textbooks, comparing materials from before and after 2000. The research aims to determine whether these textbooks reinforce gender stereotypes explicitly or implicitly, despite existing non-discriminatory legislation.

Main research question:
Do Romanian language and literature textbooks reinforce gender stereotypes?
Specific research problem:
Do textbooks influence students' behavior and perceptions of gender roles through the experiences they provide in formal education?
Hypothesis:
Despite non-discriminatory legislation in Romania, gender stereotypes persist in textbooks, both explicitly and implicitly.
Methodology:
The study analyzes four high school textbooks: two from the 1980s-1990s and two from the 2000s. The analysis focuses on gender representation in illustrations and text, identifying differences and similarities in how gender roles are portrayed over time.
The research investigates the following:

- *The presence of male and female characters in illustrations*
- *Gender-coded traits and behaviors*
- *Gender-based interaction patterns*
- *Representation of power and authority*
- *Gender stereotypes in visual and textual content*

A total of 572 illustrations were examined, documenting gender representation through empirical indicators such as visibility, authority, stereotype reinforcement, and interaction patterns.
Findings

1. ***Gender representation in illustrations***

- *Male characters dominate the visual content: 62% of illustrated characters are male, while 38% are female.*
- *The most significant disparity appears in Manual 3, where 82% of illustrations feature males and only 18% feature females.*
- *No textbook contains more female than male characters.*

2. ***Gender interaction and segregation***

- *78% of mixed-gender illustrations show interaction between male and female characters, suggesting no strong gender segregation.*

- *Male characters interact more frequently than female characters, reinforcing an active male/passive female dynamic.*

3. ***Representation of power and authority***

- *Male characters appear more often in leadership roles, making decisions or guiding others.*
- *Female characters are more frequently depicted as obedient or in subordinate roles (28 cases vs. 15 for males).*
- *Men are portrayed as stronger and more independent, while women are associated with care and emotional support.*

4. ***Gender stereotypes and non-stereotypical representations***

- *Traditional gender stereotypes dominate: men engage in public and professional activities, while women are shown in domestic roles.*
- *Few counter-stereotypical representations exist, such as men engaging in household tasks or women participating in technical fields.*

5. ***Clothing and technological representation***

- *Female characters predominantly wear dresses and skirts (74%), reinforcing traditional femininity.*
- *Textbooks fail to reflect modern technological realities, with minimal references to contemporary devices like computers or mobile phones, even in post-2000 editions.*

6. ***Spatial representation (public vs. private space)***

- *Men appear more frequently in public settings (30% of illustrations), reinforcing the idea of male dominance in professional and societal roles.*
- *Women are more evenly distributed between public (36%) and private (26%) spaces, although some textbooks still emphasize traditional female domesticity.*

The study highlights several key patterns in gender representation in Romanian language and literature textbooks:

- *Male characters are overrepresented both numerically and in leadership roles.*
- *Gender interaction is common, reducing segregation but maintaining male dominance in activity and authority.*
- *Stereotypes persist, with women often confined to traditional domestic roles.*
- *Textbooks shape gender identity by reinforcing societal norms through visual and textual content.*

Despite some progress, Romanian textbooks remain gendered instruments, subtly influencing students' perceptions of masculinity and femininity. To foster a more equitable educational environment, future textbook revisions should actively address gender bias and promote diverse role models.

Keywords: textbook, gender, stereotypes, women, men

1. Introducere

Şcoala nu reprezintă doar un mod de a schimba într-un anume fel vieţile persoanelor, ci şi un mod de organizare a acelor vieţi. Ea ajută la modelarea societăţii de la nivelul relaţiilor dintre persoane la nivelul structurilor. La nivelul ordinii sociale ca întreg, şcolile joacă un rol important în producerea relaţiilor dintre clase şi sexe. Şcoala îi pregăteşte pe elevi pentru diviziunea sexuală a muncii din casă şi de la locul de muncă, ea nu doar reflectă ideologia sexuală dominantă a societăţii mai largi, ci produce în mod activ genul şi diviziunile/diferenţele heterosexuale.

Conform lui Barrie Thorne, noţiunile de feminitate şi masculinitate, diviziunea genului pe care cineva o vede în curtea şcolii, structurile dominaţiei masculine, ideea de gen însăşi, toate sunt construcţii sociale. Copiii, conform unei ipoteze a acestei perspective, sunt socializaţi în cadrul aranjamentelor de gen existente. Influenţele socializante, ilustrate ironic de către hainele şi jucăriile care reproduc stereotipuri de gen pe copertele revistelor care fac afirmaţii referitoare la programarea biologică, vin din direcţii multiple. Părinţii îşi îmbracă băieţii în albastru şi fetele în roz, le dau nume şi jucării în funcţie de gen şi aşteaptă să se poarte diferit. Profesorii acordă de obicei băieţilor mai multă atenţie în clasă decât fetelor. Copiii adoptă stereotipurile de gen care invadează cărţile, cântecele, reclamele, programele de televiziune, filmele. Grupurile de prieteni- cunoştinţe, deţinând informaţii referitoare la ceea ce înseamnă să fii băiat

sau fată, perpetuează interacţiunea şi joaca bazată pe gen. Pe scurt, dacă băieţii şi fetele sunt diferiţi, ei nu sunt născuţi astfel, ci făcuţi ulterior.

Un instrument important prin care se realizează socializarea copiilor în școli este manualul. Acesta comunică idei despre regulile, normele, comportamentele asociate dimensiunii de gen selectate din resursele culturale ale timpului precum și din istorie. Această dimensiune de gen trebuie identificată, analizată și evaluată pentru a dezvolta, adapta sau corecta o strategie educațională.

Manualele deschid o lume simbolică în care copii petrec câteva ore pe zi, explorând-o împreună cu cei apropiați. Textele și imaginile școlare devin astfel parte din instrumentele simbolice, prin care copiii ajung să dea sens situațiilor și persoanelor din viața lor. Manualele spun în felul lor specific povești despre lume: despre ce e bine să faci și să nu faci, ce e normal și anormal, ce e sănătos și mai puțin sănătos. Manualele sunt ca niște săli de antrenament unde copiii exersează diferite formule de viață și diverse roluri sociale înainte de a intra în adevărata scenă a vieții.

2. Problema generală de cercetare

Studiul de față urmăreşte modurile în care genul este construit prin intermediul manualelor şcolare, evidenţiind rolul pe care educaţia instituţionalizată îl joacă în crearea genului. Analiza de conţinut va fi utilizată pentru a stabili diferitele modele ale genului în manualele de limba română începând din clasa IX până în clasa a X-a. Consider că aceste manuale de dinainte și dupa anul 2000 reprezintă obiecte care produc şi reproduc modelele de gen în şcoală. Am utilizat manualele de limba română pentru analiză, deoarece am considerat că acestea au avut răspândirea cea mai largă în sistemul şcolar ante și postdecembrist, toată populaţia şcolară, indiferent de profil, studia limba şi literatura română, ceea ce ar fi putut forma anumite obiceiuri referitoare la gen prin prisma acestor manuale.

2.1.Intrebarea generală a cercetării

Manualele școlare de limba și literatura română contribuie la consolidarea stereotipurilor de gen ?

2.2.Problema specifică a cercetării

Prin manualele şcolare (curriculum formal), este influențat comportamentul copiilor pe baza experiențelor pe care aceștia le au, în cadrul cărora ei învață diferite elemente ale culturii generale și profesionale.

2.3.Ipoteza

Cu toate există o legislație românească, nediscriminatorie, stereotipurile de gen în manuale se găsesc din abundență, la nivelul conținutului, atât în mod explicit, cât și in mod implicit.

2.4.Cadrul metodologic

Ne propunem să comparăm situaţia a câte două manuale de limba și literatura română, din perioada anilor 1980-1990 cu cea a manualelor pentru aceeași disciplină școlară, din anii 2000. Pentru limba și literatura română, manualele se adresează învățământului liceal:

- Limba și literatura română. Manual pentru clasa a IX-a, Vladimir Gheorghiu, Nicolae Manolescu, Nicolae I. Nicolae, Constantin Otobâcu, Edidura Didactică și Pedagogică, 1980 (va fi identificabil in acest studiu prin indicativul Manualul 1)
- Limba și literatura română. Manual pentru clasa a X-a, Constantin Parfene, Emil Leahu, Nicolae I. Nicolae, Elena Berea-Găgeanu, Edidura Didactică și Pedagogică, 1990 (va fi identificabil in acest studiu prin indicativul Manualul 2)
- Limba și literatura română. Manual pentru clasa a IX-a, Adrian Costache, Florin Ioniță, M.N. Lascăr, Adrian Săvoiu, Grup Editorial ART, 2004 (va fi identificabil in acest studiu prin indicativul Manualul 3

- Limba și literatura română. Manual pentru clasa a X-a, Adrian Costache, Florin Ioniță, Adrian Săvoiu, Grup Editorial ART, 2004 (va fi identificabil in acest studiu prin indicativul Manualul 4)

2.5.Dimensiunea de gen a manualelor școlare pentru învăţământul liceal

Obiectivul acestui studiu constă în identificarea reprezentărilor de gen în manualele menționate, pentru a putea observa:

a) cum a fost prezentată dimensiunea de gen în timp, în relație cu stereotipurile de gen
b) care sunt zonele de divergență și convergență pe care le putem observa între manualele din aceeași perioadă precum și între manualele din perioade diferite.

Vom răspunde la următoarele întrebări:

- ☐ Cine sunt personajele feminine și masculine care populează ilustrațiile manualelor de limba și literatura română?
- ☐ Care sunt „codurile" de feminitate și de masculinitate cu care lucrează un manual, reprezentând astfel feminitatea și masculinitatea?

Am ales să analizez personajele umane, feminine și masculine, din imagini și ilustrații – pe linia analizei realizate de E. Goffman în lucrarea sa *Gender Advertisements*, dar ținând cont în același timp de specificul manualelor ca resursă pentru comunicarea școlară.

Am obținut în urma analizei un total de 572 de imagini cu personaje umane, în timp ce imaginile de altă natură (imagini cu animale antropomorfizate, imagini cu obiecte) nu au fost luate în calcul pentru această cercetare.

Am căutat indicatori empirici pentru a putea documenta următoarele concepte:

Concept	Indicator
Inegalitatea de gen în ceea ce privește prezența	Prezența mai redusă a personajelor feminine decât a celor masculine
Inegalitatea de gen în ceea ce privește autoritatea	Personajele feminine apar mai rar decât cele masculine în roluri cu autoritate Personajele masculine sunt mai adesea contra-normative și chiar violente
Reprezentarea stereotipică a personajelor feminine – ca fiind în spații private sau ținând de fantezie sau de trecut, fără relație cu tehnologia	Reprezentarea personajelor feminine în roluri stereotipic feminine
Segregare de gen în interacțiunea dintre personaje	Interacțiunea intra-gen și interacțiunea inter-gen

Prin urmare, analiza a fost făcută în baza următorului set de variabile:

- ☐ Ilustrații cu personaje feminine/masculine/ambele genuri
- ☐ Ilustrații cu personaje în prim-plan/în plan secund;
- ☐ Ilustrații cu personaje în/fără interacțiune;
- ☐ Personaje stereotip/contra-stereotip/atipice;
- ☐ Personaje puternice/supuse;
- ☐ Atitudinii ale personajelor (activ/pasiv);

Manualele de limba și literature română au fost analizate pe rând conform punctelor de mai sus, iar rezultatele colectate au fost înregistrate într-o bază de date. Fiecare imagine a fost trecută prin lista de variabile de mai sus, rezultând astfel o serie de frecvențe. Într-o etapă ulterioară a cercetării, frecvențele înregistrate au fost comparate între ele, rezultatele au fost centralizate, iar apoi interpretate, producându-se astfel date defalcate pentru sprijinul concluziilor aduse studiului.

2.5.1. Analiza imaginilor - câte personaje feminine și masculine?

Cele patru cărți de limba și literatura română însumate prezintă diferențe mari în reprezentarea numerică a celor două sexe, personajele masculine fiind suprareprezentate. Din totalul de 572 de ilustrații, în 72% apar femei/fete, iar în 28% apar bărbați/băieți.

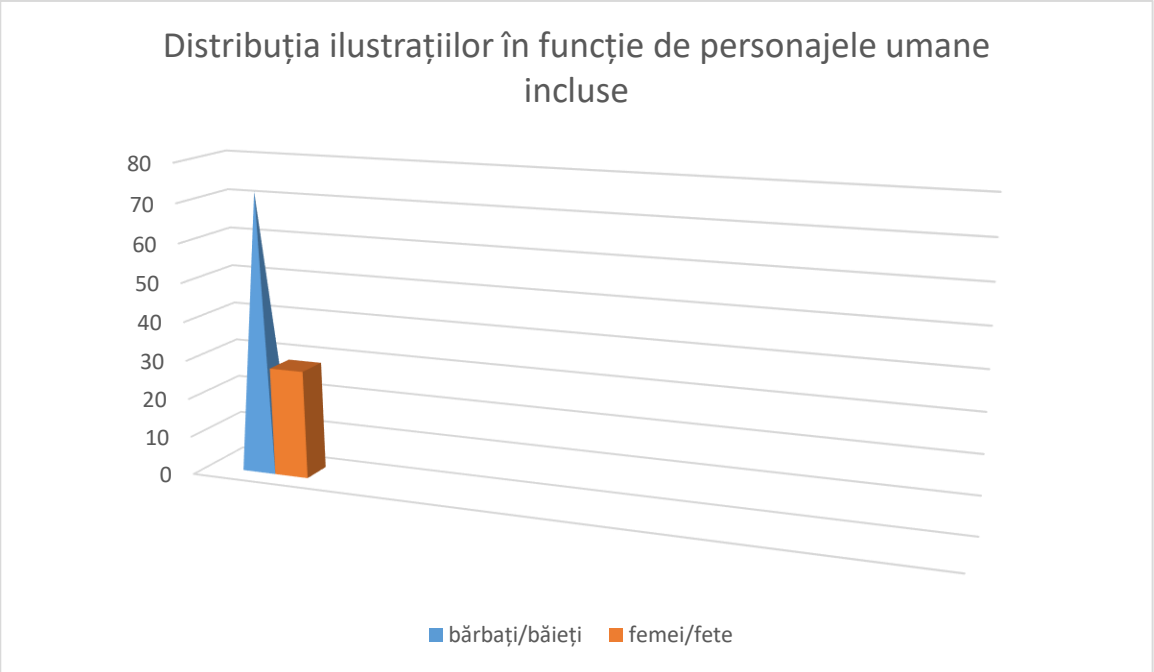


Figura nr. 1

Atât în cazul personajelor feminine, cât și în cazul personajelor masculine am luat în calcul atât imaginile care conțineau exclusiv fete sau băieți, dar și pe cele mixte, astfel încât totalul imaginilor cu personaje feminine include și acele imagini în care apar și fete și băieți. Același lucru este valabil și pentru totalul imaginilor cu personaje masculine.

Comparând manualele de limba și literatura română între ele, cel care are diferența cea mai mare între cele două sexe este Manualul 3, având un procent de 18% ilustrații în care apar femei/fete și un procent de 82% ilustrații în care apar bărbați/băieți. Observăm deci o variabilitate semnificativă a echilibrului dintre genuri, de la un manual la altul (Figura 2).

Alt aspect ce reiese din comparația făcută între manuale este faptul că în niciunul dintre acestea numărul de ilustrații cu femei/fete nu îl depășește pe cel cu bărbați/băieți. Ordinea manualelor de mai jos este ordinea în care am prezentat manualele la începutul acestui studiu.

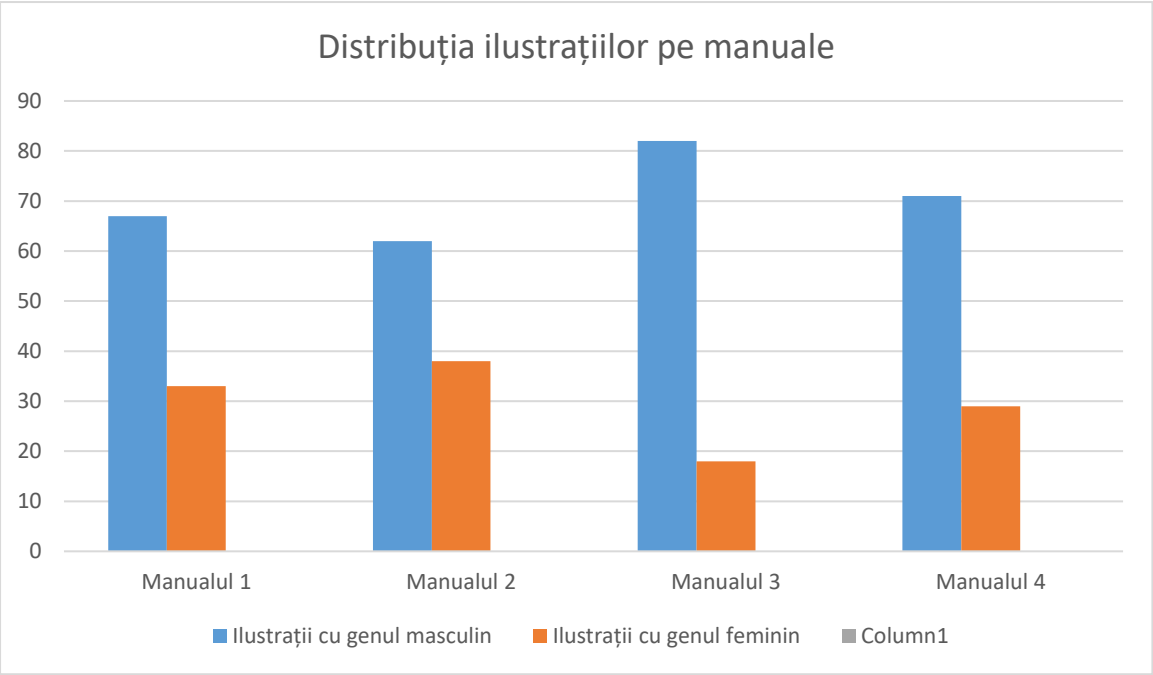


Figura nr. 2

În ceea ce privește reprezentarea ambelor genuri într-o ilustrație, acest lucru se întâlnește în 46% din imagini din totalul de 572 de imagini înregistrate, ponderea cea mai mare având-o Manualul 2 - 53 imagini (8% din total)-, iar ponderea cea mai mică având-o Manualul 1 - 37 imagini (4% din total).

Numărul total de personaje cuprinse în cele 572 de ilustrații este de 380 de fete/femei și 620 băieți/bărbați, astfel că discrepanța sesizată privind numărul de ilustrații pentru cele două genuri se regăsește și în ceea ce privește numărul personajelor - 38% dintre personaje fiind vizibil feminine și 62% dintre personaje fiind vizibil masculine.

2.5.2. Analiza imaginilor – segregare de gen în interacțiune

Am urmărit interacțiunea între personaje atât la nivel intragen (fete interacționând cu fete, băieți interacționând cu băieți), cât și la nivel intergen, cu scopul de a vedea dacă există sau nu segregare de gen la nivelul interacțiunii. Acest indicator este o măsură a esențializării genului: sunt fetele și băieții prezentați ca ființe complet diferite, care se simt cel mai bine atunci când sunt printre alții identici? Este omogenitatea de gen în interacțiune prezentată ca un reper, o normă implicită?

În urma analizei reiese faptul că, la nivelul ilustrațiilor care prezintă ambele genuri (700 de cazuri), în 78% dintre ele personajele de gen diferit interacționează direct între ele. Astfel, putem afirma faptul că în majoritatea cazurilor cu ilustrații care conțin ambele genuri nu apare segregarea de gen în interacțiune.

Analizând manualele de limba și literatura română individual, lipsa segregării de gen se confirmă din nou. În Manualul 1, din 48 de ilustrații cu ambele genuri, în 85% dintre ele apare interacțiune intergen. La fel se întâmplă și în cazulManualului 3, unde din 53 de ilustrații cu ambele genuri, în 85% dintre ele apare interacțiune intergen.

Cazul în care personajele de gen diferit interacționează mai puțin între ele apare înManualul 2, unde din 56 de ilustrații cu ambele genuri, doar în 54% dintre ele fetele interacționează cu băieții.

În ceea ce privește interacțiunea intragen reiese un procent egal între ilustrațiile cu interacțiune între fete și ilustrații cu interacțiune între băieți (59% pentru ambele cazuri).

Din punctul de vedere al valorilor numerice absolute, există mai multe ilustrații prezentând interacțiuni între băieți decât interacțiuni între fete. Pentru interacțiunea dintre băieți, procentul este calculat din totalul ilustrațiilor care conțin cel puțin doi băieți (461 de ilustrații care conțin cel puțin doi băieți în ea), astfel încât interacțiunea intragen să aibă cum să se producă. Același lucru este valabil și pentru fete, totalul pentru acestea fiind de 380 de ilustrații cu cel puțin două personaje feminine. Cu alte cuvinte, cazurile concrete în care băieții interacționează între ei este mai mare decât cel al fetelor, dar proporția este la fel de frecventă.

În ceea ce privește interacțiunea intragen observăm un procent egal pentru ilustrațiile cu interacțiune între fete și ilustrații cu interacțiune între băieți, anume 59% pentru ambele cazuri. Pentru interacțiunea dintre băieți, procentul este calculat din totalul ilustrațiilor care conțin cel puțin doi băieți (fiind vorba despre 461 de ilustrații care conțin cel puțin doi băieți în ea), astfel încât interacțiunea intragen să aibă cum să se producă. Același lucru este valabil și pentru fete, totalul pentru acestea fiind de 380 de ilustrații cu cel puțin două personaje feminine. Cu alte cuvinte, deși cazurile concrete în care băieții interacționează între ei este mai mare decât cel al fetelor, proporțional băieții și fetele au aceeași probabilitate să fie reprezentați în interacțiune.

2.5.3. Analiza imaginilor- Importanță și putere

2.5.3.1.Prim-plan și plan secund

Când luăm în calcul planul în care sunt reprezentate personajele în ilustrații, genul feminin este și de data aceasta dezavantajat ca frecvență. Astfel, ilustrațiile cu personaje feminine le plasează pe acestea în prim-plan în 70% din cazuri, în timp ce ilustrațiile cu personaje masculine îi plasează pe aceștia în prim-plan în 85% din cazuri.

Situația se schimbă atunci când vorbim de ilustrații în care personajele sunt plasate în plan secund, astfel că ilustrațiile cu genul feminin apar fruntașe la această categorie (13% de ilustrații cu femei/fete în plan secund, respectiv 9% ilustrații cu bărbați/băieți în plan secund). În ceea ce privește distribuția pe manuale, Manualul 4 prezintă în număr egal de ilustrații cu personaje în plan secund ambele sexe, cu un procent de 27% ilustrații pentru fiecare categorie de gen. Alt manual care prezintă în mod egal ambele sexe este Manualul 3, însă în cazul lui este vorba de ilustrațiile cu personaje în prim-plan (50% ilustrații cu fete/femei în prim-plan, respectiv 50% de ilustrații cu băieți/bărbați în prim-plan).

Manualul de limba și literatura română care prezintă cel mai mare dezechilibru între genuri la acest capitol este Manualul 1, având un procent de 34% de ilustrații cu fete/femei în prim-plan și un procent de 66% de ilustrații cu băieți/bărbați în prim-plan.

2.5.3.2.Personaje puternice și personaje supuse

Relațiile de putere între personaje le-am privit ca fiind relațiile ce se stabilesc între personajul principal al unei ilustrații, care de obicei indică direcția sau ce este de făcut, și personaje secundare care se supun liderului.

În urma analizei reiese că fetele sunt în mare parte personaje obediente (28 de ilustrații în care apar supuse, în timp ce băieții apar în 15), iar băieții au capacități mai bune de a fi lideri (39 de ilustrații în care apar ca fiind puternici, față de 12 pentru fete).

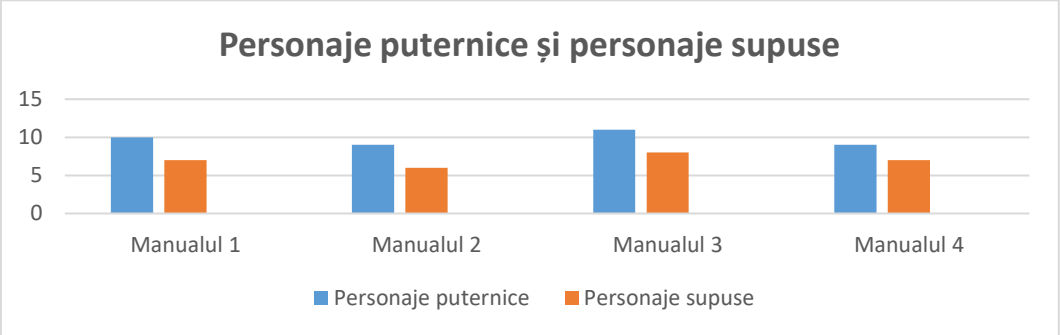


Figura nr. 3

2.5.3.3.Personaje active și personaje pasive

Atitudinea personajelor este strâns legată de alte două variabile analizate deja în text, și anume cea legată personaje puternice/obediente și cea legată de personaje reprezentate în prim plan/plan secund. Așa cum am văzut în analiza variabilelor mai sus menționate, personajele masculine apar ca fiind pe poziții de lider și în prim plan mai des decât fetele. Așadar, următoarea presupunere a fost că poziția de putere, prim-planul și caracterul activ ale unui personaj au o legătură între ele, prin faptul că toate trei expun manifestarea dinamismului specific unui personaj principal. Cu alte cuvinte, un personaj puternic este reprezentat mai degrabă în prim plan, iar puterea și-o manifestă activ prin comportamentul pe care îl are. Care categorie de personaje au asemenea caracteristici, cele masculine sau cele feminine?

După analiza datelor culese reiese faptul că personajele active, indiferent de gen, sunt mai des întâlnite decât cele pasive. Manualele nu promovează personaje inactive, care doar pozează, ci promovează activitatea, dinamismul și energia. Se vorbește la nivelul manualului de oameni plini de viață, având un trai bogat în experiențe, care rezolvă activ probleme.
Făcând o analiză mai amănunțită, comparând cele două genuri, reiese faptul că fetele asistă sau însoțesc alte personaje în activitatea pe care acestea o desfășoară mai frecvent decât băieții – dar diferența este mică. Ele au un caracter puțin mai pasiv decât cel al băieților (22% pentru fete, față de 18% pentru băieți). De asemenea, dacă un personaj este cel care dă tonul acțiunii, deci are un caracter activ, acesta este mai degrabă de gen masculin decât de gen feminin. (77% pentru băieți, față de 73% pentru fete).

2.5.3.4.Personaje stereotipice și contra-stereotipice privind așteptările de gen

A fi un personaj stereotip a însemnat în acest studiu că personajul în cauză desfășoară o activitate care este direct asociată cu genul lui, din punct de vedere social – prin clișee precum mama care etern pune masa, bunica implicată adesea în tricotat, băieții care joacă fotbal sau fetele care se joacă cu păpușile. Personajele contra-stereotip sunt acele personaje care au o activitate considerată în reprezentările sociale curente ca fiind destinată genului opus (băieții în bucătărie, băieți care udă florile, fete care cântă la nai, etc.), în timp ce personajele atipice sunt acele personaje pe care nu ni le-am fi imaginat cu ușurință având un anumit comportament (de exemplu, o bunică ascultă muzică la căști).

In urma analizei, personajele masculine apar pe primul loc la toate cele trei categorii analizate. Procentele pentru această secțiune au fost calculate raportând totalul de băieți/fete considerate personaje stereotip/contra-stereotip/atipice la totalul personajelor băieți, respectiv fete. Așadar: personajele masculine stereotipice apar în proporție de 12% (242 de ilustrații) din totalul de 2089 de personaje masculine, față de fete care apar în proporție de 11% (190 de ilustrații) din totalul de 861 de personaje feminine. Personajele masculine contra-stereotipice apar în 2% din cazuri (40 ilustrații), față de 1,4% în cazul fetelor (23 de ilustrații), iar personajele masculine atipice apar în 14 cazuri, în timp ce fetele apar doar în 11 ilustrații.
Stereotipurile ilustrate pentru băieți și bărbați sunt mai variate decât cele prezentate pentru fete/femei, dând senzația că reprezentarea genului masculin este mai dinamică. Prin urmare, ne este mult mai ușor să ne imaginăm băieții făcând tot felul de lucruri, chiar și când este vorba de un spectru stereotipic de activități. Un manual care ilustrează cel mai bine acest lucru este Manualul 1, în care 12% din ilustrații sunt cu personaje stereotipice masculine, față de 6% ilustrații de acest gen cu fete. Mai mult decât atât, în acest manual fetele nu apar niciodată ca fiind personaje contra-stereotip și nu sunt niciodată niște personaje atipice.

2.5.4. Analiza imaginilor- materialitatea genului: vestimentație și tehnologie

În ceea ce privește codul vestimentar prin care se poate transmite genul unui personaj, distincția între genuri este ilustrată în cel mai simplu mod, și anume băieții sau bărbații poartă pantaloni (lungi, scurți, salopetă, etc.), iar fetele sau femeile poartă fustă, rochie sau sarafan, indiferent de activitatea în care apar implicate în ilustrație.

Pentru a face o comparație între pantaloni sau ținute care includ pantaloni și fustă sau alte ținute cu picioarele la vedere (exceptând, evident, pantalonii scurți), am grupat rochiile și derivatele ei într-o categorie, iar pantalonii și derivatele într-o altă categorie.

Astfel, conform datelor, am observat faptul că fetele sunt mai degrabă ilustrate purtând rochie fustă, sarafan, uniformă școlară și alte derivate care conțin picioarele la vedere în această formă (74%). Codul vestimentar folosit este rigid și discrepant față de realitatea curentă – contribuind la accentuarea diferențelor între genuri, cu o reprezentare stereotipică a personajelor feminine.

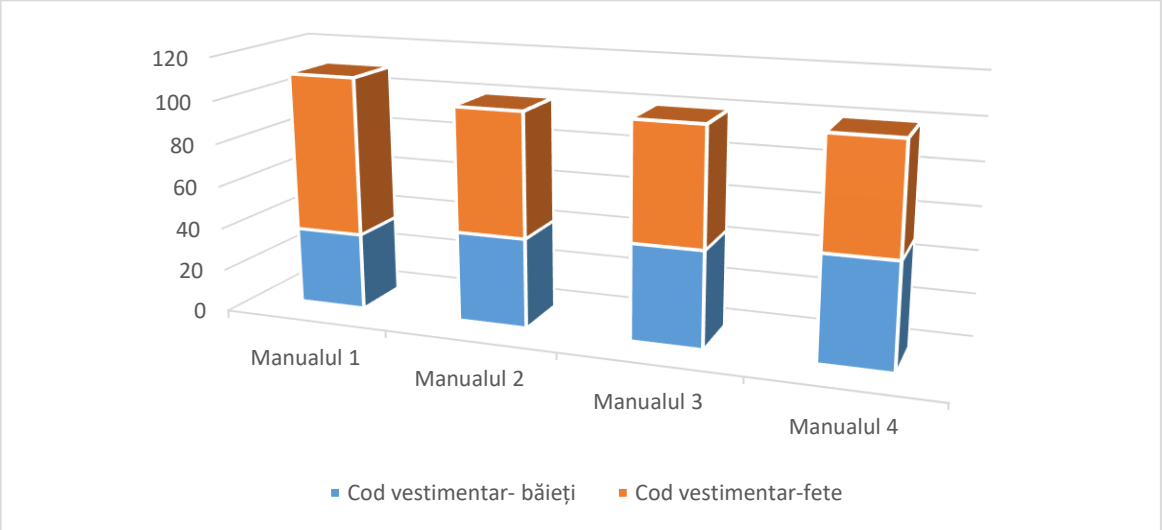


Figura nr. 4

În ceea ce privește interacțiunea dintre personaje și tehnologie, am căutat să văd dacă manualele reflectă viața cotidiană curentă, în care copiii se uită la televizor, se joacă pe calculator, au telefon mobil sau mai nou, chiar tabletă. Observăm cu ușurință că evoluția în timp a tehnologiei și accesibilitatea sa tot mai mare nu înseamnă nimic în lumea manualelor de limba și literatura română.

Surprinzătoare este cazurileManualului 3 și 4, care deși au apărut dup 2000, nu prezintă niciun fel de tehnologie modernă în lumea copiilor.

2.5.5. Analiza imaginilor personaje în spațiul public, spațiul privat și la școală

Ca să putem înțelege mai multe despre personajele analizate, am urmărit și mediul în care sunt ilustrate. Astfel am introdus variabila spațiului în care acestea apar, având categorii pentru spațiu public (exemplu: la teatru, la operă, la cinema, în parc etc.), spațiul privat (exemplu: acasă, la bunici etc.) și la școală. Scopul a fost să aflăm dacă unele personaje sunt mai vizibile în spațiul public sau privat și cât de prezentă e școala în reprezentările din manuale.

În urma analizei reiese faptul că școala nu este decât foarte slab reprezentată ca spațiu al activității. Despre ce se întâmplă propriu-zis în cadrul școlii sau cum se petrece actul învățării nu apar foarte multe ilustrații, astfel că ilustrațiile cu personaje la școală au un procent de 5% din totalul ilustrațiilor (2% pentru fete și 3% pentru băieți). Cele mai dese întâlnite ilustrații sunt cele cu băieți/bărbați în spații publice (30%).

O ipoteză de la care am plecat a fost aceea conform căreia fetele/femeile sunt mai degrabă ilustrate în spațiul privat, adică acasă, îngrijindu-se de buna funcționare a gospodăriei, însă în urma analizei reiese faptul că doar 26% din ilustrațiile cu fete/femei sunt în spațiul privat, în timp ce 36% din ilustrații prezintă genul feminin în spațiul public. Din 4 manuale analizate, în 3 dintre ele apar mai mulți băieți/bărbați în spațiul privat decât fete/femei. Există însă și un manuale care păstrează o imagine conservatoare pentru genul feminin, și anume Manualul 1, cu 39% fete/femei în spațiul privat, față de 23% băieți/bărbați.

3. **Concluzii**

Pornind de la observațiile anterioare, remarcăm câteva linii de diferențiere dar și de similaritate între personajele feminine și cele masculine din manualele de limba și literatura română:

- Reprezentarea numerică este disproporționată; personajele masculine sunt suprareprezentate ca prezență totală precum și ca prezență în prim plan;
- Interacțiunea între personajele feminine și cele masculine este frecventă, fiind evitată segregarea;
- De asemenea, nu remarcăm diferențe importante în gradul de activitate/pasivitate
- O diferențiere vizibilă a genurilor în ilustrațiile din abecedare o reprezintă îmbrăcămintea: fetele și femeile sunt prezentate dominant în fuste și rochii, reproducând un stereotip al feminității vestimentare.

Genul, acest "sistem simbolic prin care corpurile intră în socialitate" (Grunberg 2010: p.209), ne este transmis atât implicit cât și explicit de către familie, școală și alte instituții care contribuie la socializarea secundară, prin modele de a fi, de a ne comporta și de a-i judeca pe alții.

Copilul capătă în timp "consistență de gen" (Kohlberg, 1969), devenind tot mai competent în exprimarea și evaluarea „masculinității" și „feminității", rafinându-și tiparele de comportament pe care el sau ea le consideră specifice și adecvate genului din care face parte.

Deși ne naștem cu un anumit sex biologic, acest lucru nu este suficient pentru a fi femeie sau bărbat și a deveni membri ai categoriilor sociale respective. A "practica" genul (West și Zimmerman, 1987, citați de Giddens 2007: p.108) implică, până la urmă, a ne dezvolta printre ceilalți, în relație cu normele sociale curente care definesc multiplicitatea de statusuri și roluri disponibile.

Ne „etalăm" genul (en. „gender display") prin modul în care ne purtăm, comunicăm unii cu alții, sau ne îmbrăcăm – printre altele. Clasificarea de "etichetarea de gen oferă o soluție pentru diverse probleme organizatorice întâlnite în anumite situații sociale." (Goffman, 1979)

Astfel, putem afirma despre manualele de limba și literatura română că sunt gen-izate, deoarece construiesc și comunică mesaje de gen prin structură și conținut, contribuind la *"procesele de identificare, asimilare sau segregare de gen, creând bărbaţi şi femei cu orientări, preferinţe şi competenţe diferite, limitând uneori posibilităţile de exprimare ale individului în viaţa publică şi/sau în viaţa privată."* (Grünberg 2001: p.12).

BIBLIOGRAPHY

1. Goffman, Erving 1979. Gender Advertisments. New York: Harper & Row, Publishers, Inc.
2. Grünberg, Laura. et al. 2001. Manifestări explicite şi implicite ale genului în programele şi manualele şcolare. În Vlăsceanu, L. (Coord). Reformă și continuitate în curriculumul învățământului obligatoriu (p.12-31);
3. Grünberg, Laura, and Doina-Olga Ștefănescu. 2002. "*Manifestări explicite şi implicite ale genului în programele şi manualele şcolare."* în Şcoala la răscruce. Schimbare şi continuitate în Curriculumul învăţământului obligatoriu. Studiu de impact, ed. Lazăr Vlăsceanu. Polirom.
4. Kohlberg, Lawrence. 1969. Stage and sequence: The cognitive-developmental approach to socialization. In D. A. Goslin (Ed.),Handbook of socialization theory and research. Chicago: Rand McNally.
5. UNICEF și ISE. 2004. Perspective asupra dimensiunii de gen în educație. București (p. 48-57).
6. West, Candace, and Don H. Zimmerman. 1987. "Doing Gender." Gender & Society 1(2): 125–51.

PERFORMING TECHNIQUE OF CLASSICAL DANCE AS MEANS OF CREATING CHOREOGRAPHIC IMAGE

Tatyana Kasyan,
Assist. Prof., PhD, Academy of Music, Theater and Fine Arts
Zoya Guţu
Prof. PhD Academy of Music, Theater and Fine Arts

Abstract : The article is devoted to the work of a choreographer, as well as a ballet dancer on an artistic image, and the importance of performance technique of classical dance in this creative process.

A work of art, a composition in choreographic art is conveyed to the viewer through the performing mastery of ballet dancers. This is one of the main criteria when creating a choreographic work, since it is impossible to create a significant work without professional mastery. The perfect technique of the artist is a guide for the choreographer in solving his/her tasks and super-tasks, helping to convey and embody his/her ideas as fully as possible. The emphasis is on the analysis of capabilities of the performing technique of ballet dancers in creating an artistic image, as well as various points of view on this process. Knowledge of the specifics and capabilities of the performing technique allows the choreographer and dancer to more fully and creatively approach the creation of an artistic image. At the same time, it is important to develop muscle memory, plasticity, lightness and expressiveness.

*Keywords**:** performing technique, choreographer, dancer, ballet, choreographic image.*

Introduction

It is an axiom that any artistic work in ballet art is conveyed to the viewer through the mastery of performers. This criterion is obvious, since it is impossible to create a significant work without professional mastery. The level of professionalism of the soloists of ballet troupe directly affects the choice of repertoire and is taken into account by choreographers when staging a new performance. [1]

In the process of creating an artistic image, a choreographer/dancer can deviate from the original concept and lexical material. In this regard, each stage of the work of a choreographer, dancer, tutor, involves the development of an artistic concept, which introduces certain changes into the creative process (creation of an artistic work, image).

Many consider the perception and understanding of a choreographic work to be a psychological act. The result of this psychological act, as well as the understanding of choreographic text, is an artistic image that can deeply excite and shock a person, exerting an emotional impact on him/her. In this aspect, the level of performing technique of ballet dancers is one of the main expressive means that a choreographer uses to create an artistic work in general and an artistic image in particular.

Importance of Performing Technique of Classical Dance in Creating Artistic Image

The perfect technique of the artist is the most important means for the choreographer to achieve his/her goals and objectives, helping to convey and embody his/her creative ideas as fully as possible. This point of view is also shared by the Leningrad dancer and teacher M. Mikhailov, who believes that "…the wider the range of the performer's capabilities, the richer the director's flight of fantasy can be" [2, p. 223]. In this regard, we can cite as an example the words of famous choreographer R. Zakharov that: "A talented artist, carried away by a new part, will multiply his/her merits with his/her performance and, conversely, an incapable or negligent one can reduce everything to nothing" [3, pp. 17-18].

In order to objectively perceive the concept of the performer's mastery in relation to the art of ballet, in our opinion, it is necessary to take into account its inherent specificity, which was pointed out by K. Stanislavsky. Comparing ballet with drama, he said: "In ballet, everything is not like ours; everything is completely different; different plasticity, different grace, different rhythm, gesture, gait, movements, everything, everything is different" [4, p. 90]. The specificity of ballet allows us to call it a special kind of art, in which the main means of artistic expression are expressive movements, called the language of dance or the language of ballet, which turned out to be quite sufficient to convey any thoughts or ideas, the whole range of feelings experienced by a person. Perhaps that is why many note that drama theater and film artists are usually called actors (from akt - 'action' - "in time"), ballet dancers - only artists (from art - 'art'), thereby emphasizing the artistic significance of their work. Therefore, ballet dancers can be singled out in a special category.

A ballet dancer must possess a whole range of physical and spiritual qualities, such as: a harmonious build, physical ability and endurance, artistry, musicality, a sense of rhythm, memory (visual, musical, muscular, etc.) and, finally, performance technique. In his famous work, "Letters on Dance," J.-J. Noverre defines dance technique as "ease and brilliance in the combination of steps, balance, stability, speed, lightness, precision and opposition of arms and legs" [5, pp. 161-162]. Here we are talking about external technique (the ability to perform movements), but at the same time Noverre especially emphasized that feelings and expressiveness should give dance a power capable of touching and exciting, causing tears, amusing and captivating. This is an internal performance technique that includes acting skills, emotionality, fullness and expressiveness of performance. The totality of these qualities is called mastery. According to the objective definition of V. Vanslov, "mastery is talent plus school" [6, p. 123]. The presence of high performing technique (school) is one of the most important characteristics (the main indicator of the level of qualification) of a dancer.

According to the ballet scholar and choreographer Predeina T., the content and depth of a choreographic work can be correctly and fully revealed only with the help of precise performing dance technique. Performing precision is not simple professional pedantry, not a template, not an end in itself, but above all a living, poetically inspired feeling of dance, which determines the maturity and perfection of performing mastery. Precision allows a dancer to acquire not only plastic harmony, distinct phrasing of movement, self-confidence, but also creative activity. Where there is no precisely worked out dance technique, there can be no true art. And no highly artistic ideological concept and fascinating plot can replace the precision of performing technique. The concepts of "near", "close", "approximately" are incompatible with the professional technique of classical dance. The slightest rhythmic and plastic imprecision of movement, deviation from the character and intonation of the music, unconvincingness of the dance gesture indicate that the performer does not possess mastery. [1]

The history of development of ballet theatre convinces us that the language of classical dance is unusually rich and diverse, that it is capable of objectively revealing the artistic essence of real life from a romantic impulse to its psychological depths, that this is possible only with the mastery of a comprehensive, precise technique of dance mastery.

Many researchers of choreographic art (Yu. Slonimsky, L. Blok, V. Vanslov, M. Cunningham, V. Gaevsky, T. Predeina and others) pay special attention to the analysis and significance of movement in ballet. The famous dancer and teacher N. Tarasov believes that moving easily, freely, without unnecessary physical effort means being able to hide from the viewer all the difficulties of one's mastery, all the enormous expenditure of strength and energy that occurs in this process. The slightest constraint of movement (head, body, arms and legs), lack of physical strength, energy and will make it difficult and burdensome for a dancer to perform, preventing him/her from demonstrating the full extent of his/her talent. However, the ease of movement in dance technique is not just "graceful weightlessness" or ostentatious

optimism, it is, first of all, a means of acting expressiveness, which can be used in all its plastic diversity. Lightness gives an elevated-slender, as if “winged” plasticity of dance mastery, especially when performing poses, big jumps, spins, etc.

Not only lightness, but also softness of movements is an obligatory and most important performing element of classical dance, especially women's dance. At the same time, in men's dance, softness provides for a strict, strong-willed and courageous, rather than relaxed character of movement. Developing the range of movement, softness gives fusion to the plasticity of dance, opens up possibilities for depth, warmth and subtlety of expressive means. A rigid, angular and “cold” character of movement is unacceptable, it is limited and lacks a variety of shades of emotional expressiveness. The dance image can be distinguished by lyricism or, on the contrary, by sharp character, extreme “heat of feelings”, strong, temperamental, heroic and powerful intonations, but the technique of movement must retain its softness. Insufficient flexibility of the dancer’s figure, insufficient turnout of the legs impart rigidity to his/her movements. Angular, articulated and abrupt movements of the whole body, lack of sufficient step, elasticity of *plié* do not contribute to the soft, “flowing” plasticity of the dance gesture. [7, p.42]

Another important element of classical dance technique is freedom of performance. It is known that human actions are controlled by intellect and emotions. No less active functions in a person’s movements are performed by his/her muscles, with the help of which he/she performs his/her physical actions. The dancer’s muscles must have sufficient strength, endurance, elasticity and mobility, only then will they perform their work economically and expediently, without excessive tension, which leads to stiffness, physical action. The more developed the motor abilities of the muscles, the more freely the dancer can act on stage.

N. Tarasov believes that in order for the muscles to acquire sufficient strength, endurance and mobility, it is necessary to practice regularly, daily. Classes with absences, even the shortest in time, do not provide an opportunity to master all the subtleties of classical dance technique, since the muscles will develop unevenly, with sharp declines and excessive tension. Professional dancers know very well that if you miss several lessons in a row or in a break, this negatively affects the performing technique. [7, p. 46]

The muscles weaken, become insufficiently obedient in their movement. In order to regain the necessary elasticity and endurance of the muscles, precision and freedom of movement, you have to put in a lot of effort and time. Only regular work, sufficient in time, volume, complexity and intensity, will allow the future performer to master the means of high classical dance technique, that is, to use the strength and endurance of his/her muscles freely, economically, without overexertion, with a proper sense of proportion. [7, p. 47]

Each movement of classical dance requires a certain degree of muscle tension from the performer. For example, such jumps as *grand jeté* and *petit jeté* cannot be performed using the same muscle effort, despite the fact that both movements must be performed sufficiently strongly, clearly, easily and elastically. At the same time, one or another stage action, expressed by means of one of the above movements, can change the training tension of the dancer's muscles. For example, with a lyrical character of the action, the muscles will become tense softly, extendedly; a heroic action will require more energetic, rapid and, perhaps, even very sharp muscle tension. Consequently, the performing technique of classical dance consists not only in the strength and tempo of muscle contraction, but also in the plastic tension that will accurately reflect the musical and semantic content and psychological character of the stage action.

Such muscle work can be compared with the touch, characteristic of each performer when playing the piano, touching the keys, pressing on them, affecting the strength and color of the sound. Therefore, the inability of a dancer to listen to and feel music, to be imbued with its imagery and intonations becomes the cause of standard muscle tension, which in various

stage circumstances can be felt as too forced or, on the contrary, not energetic enough. A state of stormy joy or acute mental pain can be expressed by a dancer with the same force of muscle tension, but only if this tension is different in its musical and plastic character. [7.p. 48]
We believe that physical freedom of movement should be worked out not only by developing strength, endurance and muscle mobility, but also by cultivating faith in oneself, in one's creative powers. Excessive labor always manifests itself in muscle work as a kind of plastic stamp. In this regard, we believe that performers should develop not a standard of physical obedience, but internal discipline, thanks to which the creative individuality of a future dancer is freely revealed and developed.

The dancer's movement technique is always stable, but also mobile, determined by its performance techniques. The process of creating an image is always a search and creativity, internal improvisation. Therefore, the dancer's ability to overcome the heaviest and longest physical and technical load with the least expenditure of attention can be creatively more active, freer and more accurately revealed on stage. The actor's passion and play must hide all the physical efforts of the performer. Creative inspiration is given to the dancer at the cost of hard physical labor, which brings great performing joy of overcoming, if the intended goal is successfully achieved. At the same time, it is important to consider the role of attention, which allows you to master not only the perfect technique of movement, musicality and acting mastery, but also to find yourself, your individuality, determine your performing capabilities.

The culture of attention is an important element of a modern dancer, which encourages creativity, improves and expands the possibilities of performing technique. With a developed culture of attention, a dancer is able to reproduce a set of impressions and experiences stored in his/her consciousness, and is able to firmly remember all aspects of the role he/she is creating and the stage action, which allows him/her to achieve high performing technique and acting mastery.

A well-developed memory anticipates the dancer's actions, thus ensuring the achievement of the set goals. A weak memory limits his/her actions, causing the most unexpected performance errors. Showing the depth and subtlety of the inner life of a stage character requires a well-developed dancer's memory. If it "fails" even for the shortest moment, the actions may become unclear, incoherent, not musical, not truthful.

Usually, a dancer's memory is divided into auditory, visual and motor. Auditory memory records in the consciousness what the artist has heard and hears from his/her teachers, tutors, choreographers, everything that the music, accompanist, conductor "tells" him/her. Visual memory records in the consciousness of the dancer everything that the teachers, tutor, choreographer, designer of the performance have shown and are showing him/her, and the entire course of events of the stage action in which he/she participates. Motor (muscular) memory records in the artist's consciousness all the performing techniques of movement acquired at school, during rehearsals and performances. All the properties of memory are inextricably linked into a single whole. They allow the dancer to act correctly both in the technique of movement and in creating an image. If one of the properties of memory "does not work" clearly (for example, motor), the form of movement may suffer, and therefore, its content. Figuratively speaking, the memory of a dancer is like a performing score that provides for all aspects of his/her stage actions. And if a dancer cannot firmly remember the content and meaning of his/her role, the character and image of the character, the world of his/her feelings, aspirations and psychological characteristics, then he/she cannot create freely, purposefully, deeply, truthfully and with inspiration. The memory of a classical dance artist relies on well-formed attention. A dancer's attention may fail, but not his/her memory. Absent-mindedness affects memory. Only well-developed attention can eliminate the cause of memory deficiencies. A dancer must improve his/her memory regularly, systematically and only

through consciously repeated actions. Whatever the natural memory, it cannot strengthen and develop otherwise. [7, p. 59]

Characterizing the performing technique of a dancer, the outstanding teacher E. Heidenreich said that "the technique must be at such a high level that the audience stops noticing it and enjoys only the dance" [8, p. 158]. M. Fokin wrote about this at the beginning of the 20th century: "Without technique there is no art, but I consider technique a means, but not the goal of art" [10, p. 229].

At the same time, modern dancers are reproached for the fact that the creation of vivid stage images is replaced by the demonstration of spectacular tricks, that is, in the work of performers, external technique prevails, conquering the audience with "motor" energy. "To reduce the entire dance to manifestations of strength and dexterity that lie outside of art," wrote L. Blok, "means to distort and ruin the dance" [11, p. 234]. Such mastery becomes "dead," and the performance formal. Thus, even impeccable technical methods are only a bare framework for creating an image. This idea was expressed by the outstanding ballerina E. Maximova. In her opinion, in modern ballet, technique is growing quite quickly and dominates artistry. "Technique," she believed, "must naturally be strong, but this is only the basis for creating a role" [9].

Consequently, a dancer is called upon to create artistic images by means of dance, primarily by performing technique. Based on this, perfect mastery of technique gives freedom only with the internal development of the part, therefore in ballet considerable attention is always paid to the technical side of the role: "You need to master technique so that on stage you do not think about it, but think about the image, the state, about the transmission of some feelings," said E. Maksimova [9]. Thus, mastery in ballet is a combination of high technique and artistic talent of the dancer. Today, virtuoso technique is welcomed, but it is valued in unity with a bright individuality and emotional performance. At the same time, the level of performing mastery and the presence of qualified personnel in the ballet troupe determine the professional mastery of the entire troupe.

It is generally recognized that gifted artists set a high bar for performing mastery in the troupe, thereby stimulating creative competition between artists, which contributes to their professional growth. The importance of this fact is obvious and confirmed by specialists [1]. Since the stronger the competition, the higher the professional level of the ballet troupe.

In this regard, I would also like to note the important role of performers in the process of creating a new ballet. The technical characteristics of the performers actively influence the creative process of creating a choreographic work, allowing the choreographer to express his/her ideas with maximum precision by the power of his/her talent: "The creative concept of the choreographer is embodied by the ballet dancers," wrote R. Zakharov. "The degree to which this concept is conveyed to the viewer depends on their talent and professional training" [3, p. 60].

Thus, performing mastery in artistic creativity are not only the central criterion, but also one of the most important conditions for creating a work of art. No matter what merits the production has, "... the last word always remains with the performers, their mastery and inspiration" [9]. At the same time, the degree to which the dance is filled with content and the strength of its expressiveness depend on the scale of the personality. Achieving a high level of mastery is not available to everyone, hence the well-known uniqueness of outstanding creative personalities in the art of ballet, and at the level of individual cases - this is the uniqueness of creative individuality.

Conclusions

By the turn of the 19th-20th and the beginning of the 21st centuries, in the process of historical development, choreographic art, and especially ballet theater, formed its own specific

expressive means for creating an artistic image: various dance styles containing rich lexical funds, all kinds of spatial, dance patterns, a number of compositional techniques characteristic of ballet, clear forms and structures with which the choreographer could work and due to which the performance was built, certain canons in the execution of movements. All this, on the one hand, represented an infinitely diverse and rich heritage, but, on the other hand, many artistic means of ballet, as well as forms and structural designs of a ballet performance required further development and renewal. And the 20th century turned out to be revolutionary in many ways in this regard.

BIBLIOGRAPHY

1. ПРЕДЕИНА, Т.Б. Творческая индивидуальность балетного театра: признаки и факторы, влияющие на ее формирование. Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2011 / 3 (27)
2. МИХАЙЛОВ, М.М. Жизнь в балете / М.М. Михайлов. – Л.; М.: Искусство, 1966. – 316 с.
3. ЗАХАРОВ, Р.В. Записки балетмейстера / Р.В. Захаров. – М.: Искусство, 1976. – 351 с.
4. СТАНИСЛАВСКИЙ, К. С. Собрание сочинений: в 8 т. / подгот. текста и прим. Н. Д. Волкова и В.Р. Канатчиковой. – М.: Искусство
5. НОВЕРР, Ж.-Ж. Письма о танце / Ж.-Ж. Новерр. – 2-е изд., испр. – СПб.: Лань: Планета музыки, 2007. – 384 с.
6. ВАНСЛОВ, В.В. О балете / В. В. Ванслов. – М.: Знание, 2006. – 160 с.
7. ТАРАСОВ, Н.И. Классический танец. Школа мужского исполнительства. / Н.И. Тарасов. - М.: Искусство, 1980. - 492 с.
8. СТЕЦУРА, Ю.А. Жизнь и судьба балерины Екатерины Гейденрейх / Ю. А. Стецура. – Пермь: Арабеск, 1997. – 162 с.
9. МОРГУЛЕС, И. Парад балетных принцесс / И. Моргулес // Южноурал. панорама. – 2002. – 10 янв.
10. ФОКИН, М.М. Против течения / М. М. Фокин. – 2-е изд., доп. и испр. – Л.: Искусство, 1981. – 510 с
11. БЛОК, Л.Д. Классический танец. История и современность / Л. Д. Блок. – М.: Искусство, 1987. – 382 с.

MARTHA C. NUSSBAUM – A PERSPECTIVE ON THE REASON BEHIND THE EMOTION

Adriana Moraru (Dumitru)
PhD, "Ovidius" University of Constanţa

Abstract: A research of emotions becomes synonymous with an investigation of man, his behavior and the way he relates to society. Their multidisciplinary approach reveals, beyond dogmatic tensions, the interdependence between emotions and physiological, behavioral or experiential response systems. A creative site, emotions facilitate the meeting of internal and external stimuli, their interaction and the generation of reactions that are communicated socially, independently of the individual's will. Seen as material things, biologically organized, emotions are also recognized as psychobiological facts, as ideas with an evaluative role in shaping the decision. Society, a scaffolding in the validation of emotions, involves an internalization of them, placing them on an axis of power and social structure. The beauty of emotions comes precisely from this vulnerability that it reveals about the human being, especially since, as we mentioned before, avoiding emotions means missing the possibility of an encounter with the truth. Human fragility is extracted from this possibility of being hurt, from this weakness to allow life (through its objects and beings, obviously loaded with value) to destabilize us, being aware that these cracks are only opportunities to embrace the human in us. The social background, beliefs and all these ways of thinking color the emotions - not always correct, rational or justifiable – but, certainly, educable and placed in harmony with the circumstances in which they manifest.

Keywords: Emotion, Gender Stereotypes, Education, Society, Nussbaum

Afectivitatea este o componentă a vieţii psihice care reflectă, în conturul unei trăiri subiective – flancate de limbaj, intensitate sau durată – relaţia dintre dinamica evenimentelor motivaţionale ori a cerinţelor individuale şi dinamica întâmplărilor din realitatea obiectivă. Ca nuanţe ale trăirilor afective putem identifica emoţiile, sentimentele, pasiunile şi dispoziţiile, toate aflate la nişte confinii indulgent marcate. Survolând domeniului teoretic al emoţiilor, descoperim că René Descartes este primul care utilizează termenul de „emoţie" în sensul lui de astăzi într-o analiză pe care o face iubirii şi urii, afirmând că „iubirea este o emoţie a sufletului provocată de mişcarea impulsurilor, care îi incită să se alăture de bunăvoie obiectelor care îi par prielnice"[1]. Gândind într-o logică dicotomică, Descartes denunţă lupta interioară dintre raţiune şi pasiuni, o luptă efectuată de mişcări tipărite de organism şi de suflet în glanda pineală. Marginalizat în abordările diverselor domenii (sociologie, psihologie, antropologie, filosofie etc.), studiul emoţiilor s-a plasat în litigiu cu obsesia obiectivităţii, cu realitatea socială privită dicotomic (subiect/obiect, idealism/materialism), cu abordarea multiperspectivistă (a biologiei speciilor, a individului, cea socială etc.). Propunându-se ca un concept-umbrelă, termenul de „emoţie" (revendicat etimologic de latinescul *„ēmoveō, ēre, mōvī, mōtum* – a mişca din loc; a scoate; a goni"[2]) totalizează procesele şi stările afective, nutrind din acelaşi pat geminativ structuri precum: sentiment, episod emoţional (stare psihică de scurtă durată, de care individul este conştient şi pe care o poate relata), tulburare emoţională (structură recuperată de psihiatrie şi nuanţată de manie, anxietate, depresie etc.), „stare" (emoţie cu scăzută intensitate) sau dispoziţie (sinonimă cu personalitatea, ca tendinţă relativ constantă spre o anumită emoţie). Stare mentală şi fiziologică subiectivă, emoţia este asociată unei varietăţi de

[1] René Descartes *apud* Chelcea, Septimiu, *Emoţiile sociale: despre ruşine, regret şi dezamăgire*, Bucureşti: Tritonic Books, 2020, p.7.
[2] Duţu, Gheorghe, *op. cit.* , p.226.

sentimente, gânduri şi comportamente şi justificată prin starea de spirit, personalitatea sau dispoziţia fiecărui individ.

A înţelege realitatea emoţională implică integrarea unui limbaj care poate alimenta confuzii, care introduce ambiguităţi şi care, desigur, aduce şi dificultăţi uneori insurmontabile în a-l conceptualiza. În acest sens, definiţiile asociate emoţiei absorb mai multe nuanţe, incluzând realitatea compozită a evenimentului emoţional şi parametrii afectivi şi cognitivi ai emoţiilor. Complexitatea emoţiei vine din interacţiunea unor factori obiectivi şi subiectivi, interacţiune mediată de sisteme hormonale şi neuronale care pot

„a) să dea naştere la experienţe afective, ca sentimente de excitare, plăcere/neplăcere; b) să genereze procese cognitive, ca efecte perceptuale relevante emoţional, aprecieri, procese de etichetare; c) să activeze ajustări fiziologice extinse ale activării iniţiale; d) să conducă la un comportament care este adesea, dar nu întotdeauna, expresiv, îndreptat spre un scop şi adaptativ”[3].

Psihologul român Paul Popescu-Neveanu explorează o definiţie a emoţiei ca „fenomen afectiv fundamental ce se dezvoltă fie ca o reacţie spontană şi primară, în forma emoţiei primare sau afectelor, fie ca procese mai complexe, legate de o motivaţie secundară şi care reprezintă, după sistematizarea noastră, emoţii propriu-zise”[4]. Gradată şi pluritonală, emoţia are o dimensiune organică în care etajează şi stimulează interacţiunea mai multor componente: o compenentă subiectivă – tradusă prin experienţa emoţională propriu-zisă, o componentă expresivă – reprezentată de formularea facială şi vocală a acesteia, o dimensiune acţională – tendinţa spre acţiune, una neurofiziologică – manifestări corporale, dar şi o latură cognitivă ce adună aspectul evaluativ al emoţiei. Domeniul afectiv este un punct de interes şi pentru psihologul român Andrei Cosmovici, care, instalat pe siajul doctrinar al lui Vasile Pavelcu, accentuează profilul contextual al emoţiilor, decretând că

„emoţiile sunt stări afective de scurtă durată, care traduc un specific al realţiilor mele cu un obiect ori o situaţie, deci au un caracter situaţional. Ele pot fi declanşate de o împrejurare reală sau de una imaginată. Intensitatea lor este foarte variată: poate fi vagă, mijlocie, dar şi foarte mare, zguduind întregul organism”[5].

Concluzia lui Cosmovici este că fiecare emoţie modelează şi, uneori, restructurează universul afectiv al individului. Ambiguităţile pe care le vehiculează termenul ne permit acceptarea mai multor definiţii ale acestuia. Astfel, sociologul american G.W.Parrott le surprinde ca „reacţii la evenimente semnificative pentru persoane, incluzând reacţii fiziologice, comportamentale, cognitive şi experienţe subiective de plăcere sau neplăcere”[6] – accentuând nota semnificativă a evenimentului care le declanşează. Roy F. Baumeister şi Kathleen D. Vohs întorc unghiul definiţiei afirmându-le ca „stări psihologice ce cuprind gânduri şi simţăminte, schimbări fiziologice, comportamente expresive sau înclinaţii de a acţiona”[7]. Cei doi psihosociologi realizează profilul emoţiilor menţionând că acestea pot/nu pot fi escortate de comportamente precise şi incluzând factorii declanşatori – prezentul sau trecutul (permiţând memoriei să invite conştient sau automat acest complex de stări şi comportamente). În ambele definiţii, emoţiile se regăsesc într-un spaţiu privilegiat al subiectivităţii, în sensul că îşi etajează sensul pe trei compartimente: o trăire subiectivă – alimentată de factori sociali şi cognitivi prin care individul interpretează şi evaluează reacţia emoţională, un răspuns fiziologic (manifestat în parametrii unor creşteri ale tensiunii, accelerări ale pulsului, îmbujorare sau paloare etc.) şi un comportament ce respectă un tipar de acţiune (zâmbet, plâns, îmbrăţişare etc.). Esenţială în această structurare a emoţiilor este validarea notei cognitive pe care acestea o conţin, afirmând

[3] Kleinginna şi Kleinginna *apud* Boncu, Ştefan, Nastas, Dorin (coord.), *Emoţiile complexe*, Iaşi: Polirom, 2015, p.8.
[4] Popescu-Neveanu, Paul, *Dicţionar de psihologie*, Bucureşti: Albatros, 1978, pp.231-233.
[5] Cosmovici, Andrei, *Psihologie generală*, Iaşi: Polirom, 1996, p.224.
[6] G.W.Parrott *apud* Chelcea, Septimiu, *op. cit.,* p.14.
[7] *Ibidem*.

axiomatic intimitatea afectivului şi cognitivului şi denunţând eroarea carteziană a distincţiei minte/corp.

Sociologul Douglas Massey articulează acest punct de vedere „judecăţile, percepţiile şi deciziile noastre au atât componente emoţionale, cât şi componente raţionale”[8]. Doctor în psihologie socială, Petru Iluţ preia această interdependenţă cunoaştere/afectivitate – „producerea şi intensitatea emoţiilor se datorează factorului fiziologic şi transormărilor biochimice, dar ce simţim, conţinutul emoţiei, depinde de cauza pe care o atribuim emoţiei”[9] – decretând interdependenţa afectivitate-gânduri/judecăţi şi impunând modelul contaminării afectului „afectul acţionează şi ca o indicaţie euristică, un mod rapid de a face inferenţe cu privire la reacţiile pe care trebuie să le adoptăm faţă de stimuli specifici din exterior”[10]. Acest punct creează un context favorabil reflecţiei şi invită discuţia la un viraj sociologic despre învăţarea emoţiilor, admiţând că societatea modelează viaţa emoţională a individului, generând nişte tipare afective ce trădează influenţa instituţiilor sociale. Asimilarea emoţiilor se face în contextul socializării primare, creând un eşafodaj social obiectiv, pe care individul şi-l atribuie subiectiv şi îl dimensionează în conformitate cu idiosincraziile sale – totul desfăşurându-se între flancurile unei societăţi faţă de care acesta se plasează atât în interior, cât şi în afară. Emoţionalitatea devine astfel o energie care amprentează percepţiile, care colorează memoriile, îi leagă pe oameni sau le reglează comportamentul. Emoţiile „mişcă” individul în trei direcţii: îl pregătesc pentru acţiune, îi modelează comportamentele viitoare şi îi dirijează interacţiunile sociale. Emoţia devine parola prin care laturile fiinţei umane se deschid şi oferă informaţii despre relaţia omului cu mediul în care trăieşte, despre gradaţia scopurilor/valorilor persoanei, despre modul de raportare la lume şi la sine – totul condimentat cu evaluarea pe care individul o face experienţei trăite, moment în care semnificaţia ajunge din urmă fapta.

Teoria bifactorială a emoţiilor iniţiată de cercetătorii Stanley Schahter şi Jerome E. Singer încorporează viziunile anterioare, propunând abordarea emoţiilor prin recunoaşterea celor două componente structurale: excitaţia fiziologică (activarea sistemului nervos simpatic) şi cogniţia (etichetarea cognitivă). În acest cadru teoretic, emoţia rezultă din interpretările făcute de oameni asupra situaţiilor lor, după ce au fost stimulaţi fiziologic. Cogniţia este, prin urmare fundamentală, în formarea emoţiilor, cele din urmă depinzând de modul în care individul operează evaluarea obiectelor şi a fiinţelor. Fiecare emoţie este asociată unui anumit model de evaluare, astfel că, dacă se schimbă evaluarea, se schimbă şi emoţia. Imputată pentru aspectul limitativ, teoria celor doi psihosociologi americani ignoră emoţiile experimentate automat, cele la care nu ne gândim.

În anul 1990, Steven L. Gordon dezvăluie elementele componente ale emoţiilor: senzaţii corporale (manifestate ca răspunsuri fiziologice), gesturi expresive (acţiuni, gesturi şi mimică ce menţionează experimentarea unei emoţii), situaţia/relaţia socială – percepţia şi evaluarea unor modificări sociale, cultura emoţională (identificarea emoţiilor prin cuvinte – vocabular emoţional, prin norme – o expresie reglementată a emoţiilor, prin credinţe). Vorbim, prin urmare, de o cultură emoţională apropriată prin socializare, o schemă de joc în care indivizii sunt invitaţi să acceseze nişte roluri sociale dictate de contexte concrete şi nuanţate de poziţia socială sau de apartenenţa la gen. După ce diferenţiază emoţiile biologice (frica, furia) de cele culturale (gelozie, prietenie, iubire, respect, ruşine), Gordon îşi orientează analiza asupra celor din urmă „o combinaţie de senzaţii corporale, gesturi şi semnificaţii culturale pe care le învăţăm pe parcursul desfăşurării relaţiilor sociale”[11].

Preluând filonul doctrinar al lui Steven L. Gordon, Arlie Russell Hochschild evacuează definitiv argumentul arbtitrarului în definirea emoţiilor, ignorând asumpţia tacită că emoţiile

[8] *Ibidem,* pp.26-27.
[9] Iluţ, Petru, *Psihologie socială şi sociopsihologie*, Iaşi: Polirom, 2009, pp.183-185.
[10] *Ibidem.*
[11] Steven L. Gordon *apud* Chelcea, Septimiu, *op. cit.* p.114.

sunt necontrolate şi neordonate, manifestându-se după bunul plac. Cercetătoarea americană preia ideea culturii emoţiilor, plasându-le sub semnul unei ordonări sociale, guvernate de reguli şi de coduri specifice societăţilor în care apar. Hochschild identifică un sistem normat al emoţiilor, dar şi unul al exteriorizării acestora. Dacă regulile emoţiilor impun adecvarea acestora în situaţii sociale concrete, printr-o comandă legată de durată, intensitate sau orientare, regulile exteriorizării emoţilor vizează orizontul de aşteptare pe care ceilalţi în au în privinţa manifestării acestora. Individul este astfel angajat într-o serie de activităţi de suprafaţă, respectând regulile unor emoţii prestabilite cultural, adaptându-şi aparenţa şi comportamentul la exigenţele culturii emoţionale date de contextul social căruia îi aparţine. Individul devine în acest fel un „actor emoţional" (structură asumată de Morris Rosenberg), administrând trucuri verbale pentru potenţarea sau diminuarea emoţiilor, manipulând prin expresii faciale intenţionate şi invocând un întreg arsenal de obiecte fizice (accesorii, podoabe, costume) prin care să producă sau să modifice emoţii. În acest context, managementul emoţiilor devine un pilon al construcţiei individuale, asimilând ideea că emoţiile au o dinamică proprie ce trebuie înţeleasă şi justificată acţional. Peggy A. Thoits este sociologul care identifică această configuraţie a emoţiilor: „incitaţiile situaţionale, modificările fizologice, gesturile expresive şi etichetele"[12] – ansamblu ale cărui compenente se condiţionează reciproc în permanenţă. Thoits infuzează o notă *gender* în analizele sale şi formulează concluzia conform căreia managementul emoţiilor se realizează integrând şi dimensiunea de gen: evenimentele negative trăite de femei le orientează cathartic exteriorizarea emoţiilor prin compunerea de poezii, de scrisori neexpediate sau jurnale intime, în cazul bărbaţilor exteriorizarea se produce prin exerciţii fizice, momente de reflecţie şi acceptare a evenimentelor. Peroraţia acestor teorii include ideea unei scripturi culturale a emoţiilor, integrând toate acele reguli despre ce trebuie să simtă indivizii, despre cum trebuie să exteriorizeze emoţiile ţinând cont de logica acestora, de situaţia socială în care se manifestă, de ideologiile asociate lor. Vorbim deci de îmbrăţişarea unei poziţii construcţioniste referitoare la emoţii, una în care acestea „depind de indicii culturali şi de interpretarea lor; prin urmare, practica lingvistică, valorile, normele, credinţele constituie substanţa emoţiilor "[13]. Acoperind nu doar tabla raporturilor sociale, emoţiile cumulează şi axa temporală, fiind determinate de prezent, dar integrând interacţiunile din trecut şi anticipând relaţiile din viitor. Ca reacţii la evenimente, emoţiile au un obiect în jurul căruia construiesc tipare de gesturi expresive, de senzaţii sau de raţionamente culturale într-o realizare scenică ce include un comportament ordonat, un sistem subiectiv şi o reacţie fiziologică. Aceeaşi abordare doctrinară (susţinută de sociologie şi antropologie) favorizează ideea că emoţiile sunt produse culturale, iar semnificaţia şi coerenţa lor reprezintă învăţarea unor norme sociale. În logica acestei abordări, cultura este cea care organizează emoţiile la nivel de varietate şi oferă scenarii pentru emoţii, pe care le şi organizează prin comportament. Emoţiile compun baza motivaţională a conştiinţei noastre, a cogniţiei şi a comportamentului, iar exprimarea şi controlul experienţelor emoţionale sunt influenţate de parametrii socioculturali în care oamenii se formează. Acestei linii de analiză i se poate imputa doar marginalizarea emoţiilor universale, cele recunoscute în toate culturile şi care fac parte din dezvoltarea rasei umane.

O cercetare a emoţiilor devine sinonimă cu o investigare a omului, a comportamentului său şi a modului în care se raportează la societate. Abordarea multidisciplinară a acestora dezvăluie, dincolo de tensiuni dogmatice, interdependenţa dintre emoţii şi sistemele de răspuns fiziologice, comportamentale sau experimenţiale. Şantier de creaţie, emoţiile facilitează întâlnirea stimulilor interiori şi exteriori, interacţiunea lor şi generarea unor reacţii care sunt comunicate social, independent de voinţa individului.Văzute ca lucruri materiale, organizate

[12] *Ibidem,* pp.124-125.
[13] Barbalet, J.M., "Emotion:cultural aspects" in Ritzer, George (ed.) *Blackwell's Encyclopedia of Sociology* , Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2007, pp.1374-1377.

biologic, emoţiile se recunosc şi ca fapte psihobiologice, ca idei cu rol evaluativ în conturarea deciziei. Societatea, un eşafodaj în validarea emoţiilor, implică o interiorizare a lor, plasându-le pe o axă a puterii şi a structurii sociale.

Cercetarea teoriilor despre emoţie ne-a apropiat de Martha C. Nussbaum, profesor emerit la Universitatea din Chicago, ale cărei publicaţii au generat un viraj în modul de înţelegere a emoţiilor, integrând elemente din filosofia antică greacă şi romană, din existenţialism, feminism şi etică. Firul roşu care leagă cele trei texte ale Marthei C. Nussbaum (*Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions, Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law şi Terapia dorinţei* – tradusă la Editura Humanitas în anul 2022) este reprezentat de afirmaţia axiomatică „emoţiile sunt judecăţi”[14]. Pornind de la această idee, am demarat o investigaţie despre modul în care emoţiile sunt modelate de societate, emoţii care, la rândul lor, sunt forme de articulare a unor cogniţii. Dacă putem vorbi despre o taxonomie a emoţiilor, ea trebuie pusă în dialog cu societatea care a încurajat ori a descurajat anumite moduri de a vedea lumea, anumite standarde de a construi şi de a întreţine relaţiile dintre oameni.

Emoţiile modelează peisajul universului nostru interior, dar şi social. Iar acest peisaj nu este unul plat, uniform şi previzibil, ci neuniform, nesigur şi predispus la „accidente”, provocator prin răsturnările pe care le implică. Emoţiile au această componentă cognitivă, structurată de o naraţiune a relaţiei subiective pe care omul o dezvoltă de-a lungul timpului cu obiectele preţuite (în sensul unei importanţe acordate acestora), conţinute de universul său. Tocmai această istorie plasează emoţia într-o dimensiune durativă, ea nu este reacţia necontrolată la prezent, ci povestea trecută a unor ataşamente care-şi prelungesc şederea în individ ca nişte umbre ce adâncesc şi rafinează cunoaşterea de sine. Emoţia nu este un combustibil ce alimentează mecanismele psihologice ale unei fiinţe raţionale, de accea ar fi nedrept să o limităm la o astfel de abordare. Cum ea însăşi conţine evaluări şi judecăţi de valoare, eşafodajul emoţiei se sprijină pe trei piloni „ideea unei estimări cognitive ori evaluări; ideea unei prosperităţi personale ori a unor proiecte şi obiective importante; scoaterea în relief a obiectelor externe ca parte a unei scheme de obiective personale”[15](n.tr.).

Dinamica acestor idei este pusă în dialog cu informaţii despre diversele evenimente care se întâmplă în lume, totul devenind o manieră prin care individul înregistrează şi plasează întâmplările în raport cu universul interior şi cu măsura în care obiectele sunt relevante pentru bunăstarea personală. În acest punct al discuţiei trebuie să integrăm şi provocările care decurg din ideile menţionate acum: care sunt celelalte elemente (pe lângă atitudinile cognitive) pe care le recunoaştem într-o emoţie? Sentimentele, percepţiile, mişcările corporale sunt epuizate de conţinutul unei emoţii? Premisa Marthei C. Nussbaum este că repertoriul emoţional în care se desfăşoară o societate este construit de normele care definesc acea lume. Astfel că, viaţa emoţională a unei comunităţi este trăită în termenii pe care construcţia socială îi dictează.

Filosoful american înaintează chiar ideea că primele amintiri escortează percepţiile pe care oamenii le au în privinţa obiectelor, iar în viaţa emoţională adultă se pot observa urme ale iubirii şi urii manifestate în copilărie. Prin teza că emoţiile au un conţinut cognitiv şi intenţional, eseista evacuează orice posibilitate de raportare la acestea ca energii oarbe neselective şi încurajează o inteligenţă a emoţiilor, alimentată tocmai din nota lor evaluativă. Distanţându-se de filosofia stoică – una care întreţinea ideea unei eliminări a emoţiilor din viaţa oamenilor –, Martha C. Nussbaum integrează şi validează importanţa lor în existenţa umană. Având conştiinţa fragilităţii propriei fiinţe şi înţelegând neputinţa unei vieţi autosuficiente, oamenii – prin emoţiile experimentate – îşi arată vulnerabilitatea în faţa evenimentelor pe care nu le pot

[14] Nussbaum, Martha C., *Terapia dorinţei: teorie şi practică în etica elenistică*, cu o nouă introducere a autoarei, Martha C. Nussbaum; traducere din engleză de S.G. Drăgan, București: Humanitas, 2022, p.12.

[15] Nussbaum, Martha, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions,* Cambridge University Press, 2001, p.4 – „the idea of a cognitive appraisal or evaluation; the idea of one's own flourishing or one's important goals and projects; and the idea of the salience o f external objects as elements in one's own scheme o f goals.”

controla şi a obiectelor faţă de care se ataşează în diverse grade. Invocându-l pe Sigmund Freud, Martha C. Nussbaum conchide că „povestea naşterii umane este povestea apariţiei unei fiinţe simţitoare din pântecele unui narcisism securizant până la percepţia acută că este azvârlit în derivă într-o lume de obiecte, pe care nu a făcut-o şi pe care nu o controlează”.[16]

În acest univers, emoţia e instrumentul care ne ajută să înţelegem lumea obiectelor şi să gestionăm modul în care interacţionăm cu ele. Oamenii trăiesc emoţiile pe nişte matriţe stabilite nu doar de istoria individuală, ci şi de normele societăţii. De aceea, considerăm fundamentală o privire asupra contextului social care oferă balizele pentru repertoriul emoţional acceptat şi reglementat. Emoţiile sunt astfel cuprinse într-un registru formulat de normele sociale, care nu le neagă existenţa (dimpotrivă, emoţiile sunt o vizibilizare a omenescului), ci le generează un cadru de exprimare corect şi funcţional. Am afirmat anterior că emoţiile au o componentă cognitivă ce nu poate fi negată, că emoţiile implică evaluări şi etichetări ale obiectelor, clasându-le în semnificative sau banale, şi că ele se plasează în intimitate cu diversele credinţe despre obiectele faţă de care manifestăm ataşament. De aceea, a decreta că emoţiile sunt nerezonabile ori iraţionale înseamnă a nega toată această inteligenţă a lor, adică această piramidă de gândire, credinţe, evaluări, norme, judecăţi.

„Terapia dorinţei” este lucrarea care închide trilogia Marthei C. Nussbaum dedicată investigării emoţiilor şi nuanţează examinarea prin asocierea lor cu un set de credinţe educate în cadrul societăţii. Autoarea consideră că universul lăuntric al individului, în ciuda fluidităţii şi menţionatei iraţionalităţi, este dependent în mare parte de circumstanţele materiale şi sociale. Acest argument invită la o privire atentă asupra perioadei interbelice din spaţiul românesc, una care modelează tiparele mentalitare ale oamenilor, care oferă semnificaţii emoţiilor şi dorinţelor acestora. Din studiul sistematic al condiţiilor sociale, descoperim o lume în care feminitatea se formulează discontinuu, în care vocile îşi extrag dinamismul din tensiuni, iar emoţiile sunt taxate în acord cu aşteptările, credinţele şi evaluările pe care contextul interbelic le pune la dispoziţie. Pe această schelă ideatică se instalează viaţa şi creaţia Hortensiei Papadat-Bengescu, extrăgându-şi paleta emoţională nu doar din experienţa biografică, ci şi din circumstanţele societăţii interbelice. Subtil, în toate creaţiile sale (atât cele calificate drept proză subiectivă, cât şi cele din perioada de obiectivare), scriitoarea reafirmă dimensiunea cognitivă a emoţiilor, provocându-ne la o decriptare a feminităţii prin conştiinţa unei femei aflate în acord cu epoca în care trăieşte şi cu reflexele mentalitare ale acesteia.

În abordarea operei Hortensiei Papadat-Bengescu, am revendicat metoda Marthei C. Nussbaum pentru a înţelege că emoţiile nu sunt nişte reacţii spontane, integral subiective şi dificil de controlat. Ele sunt modelate de societate, una care prin „eşafodajul specific de credinţe culturale face ca repertoriul afectiv al unei societăţi să difere semnificativ de cele ale altor societăţi”[17]. Receptive la argumente, emoţiile dau posibilitatea unei existenţe bogate în ataşamente atât faţă de alţi indivizi, cât şi faţă de obiecte exterioare propriului eu. Alfabetizarea emoţională a femeii, în particular, ţine de modul în care ea înţelege, interiorizează şi administrează normele societăţii.

Martha C. Nussbaum recunoaşte stereotipurile populare care au alimentat concepţiile moderne despre emoţii şi îşi construieşte argumentarea deconspirându-le falsitatea
„(...) emoţiile precum mâhnirea, mânia şi frica izvorâsc dintr-o latură animalică, iraţională a personalităţii care trebuie net deosebită de capacitatea de a raţiona şi a-şi forma convingeri. Emoţiile sunt pur şi simplu nişte reacţii somatice, pe când gândirea pune în joc o intenţionalitate complexă – orientarea spre un obiect, o viziune lămuritoare asupra obiectului. Emoţiile sunt

[16] *Ibidem,* p.16: „the story of human birth is the story of the emergence of a sentient being from the womb of secure narcissism to the sharp perception that it is cast adrift in a world of objects, a world that it has not made and does not control.”
[17] Nussbaum, Martha C., *Terapia dorinţei: teorie şi practică în etica elenistică*, cu o nouă introducere a autoarei, Martha C. Nussbaum; traducere din engleză de S.G. Drăgan, Bucureşti: Humanitas, 2022, p.66.

nedobândite, sau înnăscute, pe când credinţele sunt învăţate în societate. Emoţiile sunt impermeabile la învăţare şi argumentare, pe când credinţele pot fi modificate prin învăţare”[18].

Demontând clişeele curente vehiculate despre emoţii, ea instalează cele două adevăruri care îi vor fixa discursul filosofic, dar şi abordarea noastră – „emoţiile sunt forme ale *conştiinţei intenţionale*: adică (...) ele sunt forme de conştiinţă *orientate spre*, sau *referitoare la*, un obiect, în care obiectul figurează aşa cum este văzut din perspectiva persoanei în cauză”[19]. Cu alte cuvinte, valoarea nu vine din ce se întâmplă în realitate, ci din modul în care persoana care trăieşte experienţa vede şi evaluează fapta – „în declanşarea emoţiei contează nu starea de fapt, ci modul în care o vede agentul”[20]. Orice emoţie este condiţionată de un act cognitiv ce devine parte constitutivă a emoţiei înseşi.

Al doilea adevăr formulat de Martha C. Nussbaum este că „emoţiile stau într-o relaţie foarte intimă cu credinţele şi pot fi modificate prin modificarea acestora”[21]. Drept urmare, credinţele devin parte componentă a emoţiei, condiţionând modul de trăire a unei stări, alimentat, conform viziunii enunţate, din convingerea că un obiect din exterior ori un individ a provocat intenţionat o faptă. Credinţele sunt convingeri despre adevărul unor lucruri, iar ele se instalează după ce, printr-un exerciţiu mental, omul a dat valoare lucrurilor respective, adică le-a încărcat de importanţă în momentul în care ele au acţionat asupra lui. Exact această metodă oferă semnificaţie emoţiei: nu starea în sine are însemnătate, ci credinţele care preced starea dau tonul trăirii respective.

Cele două adevăruri enunţate şi, desigur asumate din etica elenistică, provoacă în cercetare ideea conform căreia emoţiile „presupun atribuirea unei valori însemnate unor lucruri din lumea exterioară asupra cărora agentul nu are control deplin”[22]. Frumuseţea emoţiilor vine tocmai din această vulnerabilitate pe care o dezvăluie despre fiinţa umană, mai ales că, aşa cum am menţionat anterior, a evita emoţiile înseamnă a rata posibilitatea unei întâlniri cu adevărul. Fragilitatea omului se extrage din această posibilitate de a fi rănit, din aceasta slăbiciune de a permite vieţii (prin obiectele şi fiinţele ei, evident încărcate de valoare) să ne destabilizeze, conştienţi fiind că aceste fisuri sunt doar oportunităţi de a îmbrăţişa omenescul din noi. Fundalul social, credinţele şi toate aceste moduri de gândire colorează emoţiile – nu întotdeauna corecte, raţionale ori justificabile – dar, cu siguranţă, educabile şi plasate în armonie cu împrejurările în care se manifestă.

BIBLIOGRAPHY

1. Boncu, Ştefan, Nastas, Dorin (coord.), *Emoţiile complexe*, Iaşi: Polirom, 2015.
2. Chelcea, Septimiu, *Emoţiile sociale: despre ruşine, regret şi dezamăgire*, Bucureşti: Tritonic Books, 2020.
3. Cosmovici, Andrei, *Psihologie generală*, Iaşi: Polirom, 1996.
4. Duţu, Gheorghe, *Dicţionar latin-român*, Ediţie revăzută, Bucureşti: Humanitas, 2007.
5. Iluţ, Petru, *Psihologie socială şi sociopsihologie*, Iaşi: Polirom, 2009.
6. Nussbaum, Martha, *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions,* Cambridge University Press, 2001.
7. Nussbaum, Martha C., *Terapia dorinţei: teorie şi practică în etica elenistică*, cu o nouă introducere a autoarei, Martha C. Nussbaum; traducere din engleză de S.G. Drăgan, Bucureşti: Humanitas, 2022.
8. Popescu-Neveanu, Paul, *Dicţionar de psihologie*, Bucureşti: Albatros, 1978.

[18] *Ibidem,* p.107.
[19] *Ibidem,* p.108.
[20] *Ibidem,* p.114.
[21] *Ibidem,* p.108.
[22] *Ibidem*, p.119.

THE BEGINNINGS OF HISTORY RESEARCH METHODOLOGY

Eleonora Rodica Iordache
PhD, "Ion Creangă" Pedagogical State University, Chișinău, Republic of Moldova

Abstract: Human sciences include history as a distinct research domain due to the existence of an object of study, normativity and a methodological research system. These epistemological criteria evolved during time, until the XIX century, when history confirmed itself a distinct place in the science field.

The methodology of historical research is composed of a seria of fundamental concepts and techniques which diminishes the subjectivity of the historian in finding the truth. During the Antique period, the research methodology in history had a rather narrative aspect, although Thucydides (460 – 400 î.Hr.) insisted on an accurate chronology. The research method is gaining accuracy during the Roman period, due to a rigorous perspective specific to the roman imperial ideology, and a very keen relationship between the sacred and the profane reality, but still subjective in relation to the importance of the "pater familias" model, in its succession from the head of the roman family, to the head of the Imperium. Historians such as Lucian de Samosata (120-180) and Lorenzo Valla (1407-1457) will do the transition towards accuracy in the methodology of approaching historical facts. The Medieval Eve, tributary to preserving sources, will be headed in late XV century towards a more rational approach on historic events analysis, while the Enlightenment will consolidate the transition towards a methodology of research based on a critic selection of sources on one hand and on a cause-effect relation which constitutes the main issue of the present approach in scientific history domain.

A accurate and updated research methodology in history is highly important to consolidate the theoretical background defining history as distinctive science in socio-human science field.

Keywords: history, research methodology, historic event, objectivity, evolution.

"Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur?" ("Dar istoria este martorul vremurilor, lumina adevărului, viața memoriei, învățătorul vieții, vestea antichității, prin ce altă voce decât nemurirea vorbitorului este lăudată?") (Cicero, Arta oratoriei, 2020, p. 116)

Articolul pe care îl propunem este important din perspectiva dinamicii cercetării științifice din ziua de astăzi, foarte mult centrată pe statistici, experiment și date cantitative, mult prea orientată spre particular, confruntându-se deci cu riscul pierderii perspectivei și cu imposibilitatea de valorificare a bunelor practici. Plasată în afara spațiului și timpului contemporan, cercetarea empirică sfidează paradigma conceptuală și plasează într-o sferă desuetă evoluția conceptelor fundamentale științifice. Desigur, progresul tehnologiei nu poate fi tăgăduit, mai ales ca unealtă în cercetare. Dar, coroborat cu teama de ideologizare, în societățile de tranziție, în măsura în care se plasează drept unic reper în abordarea cercetării, ridică întrebarea dacă nu cumva probabilitățile matematice afectează prin însăși conceptualizarea procedurilor statistice, în mod ireparabil, cercetarea istorică.

Suntem foarte interesați în a surprinde în ce măsură istoria, ca știință a trecutului se poate transforma într-o știință a prezentului, în beneficiul unei contemporaneități dispusă să surprindă și să desprindă un folos real din legitățile istoriei, "storcând ceea ce această vreme dorește pentru folosul ei" (Iorga, 2000, p. 214)

În ramura socio-umană, istoria se încadrează ca știință de sine stătătoare și nu ca simplu domeniu de cunoaștere datorită îndeplinirii următoarelor condiții: a) existența unui obiect de studiu specific; b) normativitate și nu în ultimul rând, c) existența unei metodologii specifice

de cercetare. Aceste elemente sunt considerate ”criterii epistemologice generale” (Cristea, 2016, p. 18)

Metodologia istoriei este alcătuită dintr-o rețea de concepte fundamentale, operaționale și tehnici care își propun înlăturarea caracterului subiectiv în stabilirea adevărului istoric. Ea evoluează în timp, în funcție de gradul de apropiere față de acest adevăr, față de posibilitatea oferită de cadrul științific de a se apropia de faptul istoric, reconstituindu-l.

Istoria ca domeniu de cunoaștere s-a profilat încă din amfiteatrul grec între experiența a două personalități marcante – Herodot (484 - 425 î.Hr.), părintele istoriei și Tucidide (460 – 400 î.Hr.), marele ei strateg. Oscilând între stilul epic abordat de Herodot și acuratețea cronologică a evenimentelor prezentate de Tucidide, hermeneutica istoriei se conturează ca ”un domeniu larg și deschis al cercetării umane” sau ca ”un proces care se poate circumscrie sau reduce la un complex de factori cauzali care, dacă lecția istoriei este bine aprofundată, ar putea fi controlați” (Kelley, 1998, p. 3). D. Kelley afirmă: ”On one hand, history as a broad and open-ended field of human ”inquiry” , and on the other, history as a process to be enclosed in, or reduced to familiar explanatory factors, and perhaps even (if the lessosns were well learned) to be controlled”. Modelul civilizației grecești este unul al retoricii cetății. Ecclesia, adică adunarea cetățenilor între 18 și 20 de ani, care într-un ciclu politic se pronunțau pe dealul Pnyx în legătură cu mersul cetății (legile propuse de Boulé, starea de pace sau război, cetățenia, alegerea magistraților) prin ridicarea mâinii, vor crea contextul trecerii către valorificarea faptului istoric din perspectiva conținutului său.

Modelul Romei Antice a promovat până la găsirea unei identități culturale, mimetismul. Dacă este să ne referim doar la importul zeităților grecești (Demeter devenită Ceres la romani, Dionysos devenit Bacchus etc), elementele de împrumut vor coagula în jurul unei realități în care modelul patern al magistraturii va evolua către dictatură sau triumvirat și va inspira o lume întreagă prin ingenioasa delimitare dintre sacru și profan. Dualismul sacru-profan depășește planul religios; terminologia capătă conotații juridice în legătură cu starea de fapt a lucrurilor sau a bunurilor. Ce nu este sacru este profan prin intermediul unui ceremonial public, atribuit unui reprezentant instituțional, fie că vorbim despre un magistrat sau despre un preot. Respectarea caracterului sacru sau profan al bunurilor, al persoanelor determina caracterul pios al lumii romane, iar această stare de fapt se extinde în raporturile dintre om și om, familie, lideri politici etc. Cicero așeza pietatea în rândul virtuților care asigură coerența cetății, considerând că, absența acesteia afectează însăși ”loialitatea și unitatea socială între oameni și chiar justiția, regina tuturor virtuților” (Cicero, De natura deorum academica, 1967, p. 6). Instituțiile comunității, fie că este vorba despre preoți sau despre magistrați sau senat au responsabilități față de practicarea vieții religioase, după un ritual bine stabilit, administrat cu acribie în spațiul public și bine delimitat față de planul privat căci, ”religiozitatea romană presupune participarea corectă la acțiunile comune de adorare a zeilor și nu se preocupă de credința fiecăruia în parte.” (Mihuț, 2007, p. 8)

Roma Antică face apel la virtute și respect pentru alteritate, atâta vreme cât acestea nu afectează edificiul instituțional. Modelul de guvernare al romanilor prin care ”cetățenii sunt cei care exercită puterea suverană” se perpetuează prin ”păzirea cu strășnicie a demnității numelui de roman și acordarea cetățeniei cu o prudentă dărnicie” (Gibbon, 2018, p. 64). Pe acest eșafodaj se creionează celebra interpelare a lui Cicero: Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitati commendatur? (Dar istoria este martorul vremurilor, lumina adevărului, viața memoriei, învățătorul vieții, vestea antichității, prin ce altă voce decât nemurirea vorbitorului este lăudată?) (Cicero, Arta oratoriei, 2020, p. 116) Istoria devine un instrument care conduce inevitabil către argument în raționalitatea vieții romane. Oratoria este în peisajul public al Romei Antice ”un mijloc de influențare a deciziei” (Stoenescu, 2013, p. 178), iar arsenalul

evenimențial al istoriei prefigurează prin valabilitatea faptului trecut o legătură de tip cauză-efect care, în situația unor rezultate pozitive, folosește discursului antic erudit.

Marcus Tullius Cicero (106 î.Hr- 43 î.Hr.) este un pionier al umanismului, într-o epocă în care Roma se zbate între Republică și Imperiu. Implicat în politica cetății, Marcus Tullius Cicero se remarcă prin scrierile sale în domenii precum dreptul roman, filosofia sau retorica, fiind asimilat de contemporani unui ”rege al forului care …a câștigat atâta glorie, încât Cicero nu este numele unui om, ci al elocvenței.” (Cicero, Arta oratoriei, 2020) Citatul pe care l-am ales pune în prim-plan istoria într-o epocă în care aceasta ajunsese să fie consacrată în dreptul arsenalului de cunoaștere care să contribuie la bunul mers al cetății. Deși trimiterile la știința istoriei sunt vagi, artizanii ei se vor delimita în funcție de specificul epocii în care viețuiesc ca adevărați precursori ai teoriei istoriei. Numitorul lor comun: Historia, magistra vitae.

Modelul de cercetare istorică propus de Cicero depășește stilul arid al însemnărilor de anale promovat de Roma antică. Istoria, în viziunea marelui orator devine ”scena în care dilemele prezentului se pot soluționa folosind arsenalul trecutului” (History, then, just as it is for proper historians, is the arena in which the dilemmas of the present are worked out, using the material drawn from the past.”) (Fox, 2007, p. 124). Fără o detașare tranșantă față de arta oratoriei, istoria ține mai degrabă de erudiție și prin această trăsătură a fost foarte bine receptată de retorică. Modalitatea de a scrie istorie trebuie să se evidențieze nu prin elocvență, cum ar fi cazul retoricii, ci prin simplitatea exprimării. Dilemele istoricului sunt legate de gradul de obiectivitate pe care și-l poate asuma, fiind foarte fragilă granița între idealul atins în legătură cu un personaj sau cu un fapt istoric care îl face să fie selectat în panoplia istoriei și faptul sau personajul ideal care poate să depășească limitele realității. Astfel, ”istoria ne poate oferi exemple de comportament ideal și este atât terenul de testare, cât și dovada adevărului acestor idealuri. Dar pentru că trebuie, în același timp, să povestim istoria Romei, nu putem fi niciodată siguri că acea narațiune nu este ea însăși construită în jurul acelor idealuri” (History may provide us with examples of ideal behaviour, and is both the testing-ground for and proof of the truth of those ideals. But because we need, at the same time, to narrate Rome’s history, we can never be sure that that narration is not itself constructed around those ideals) (Fox, 2007, p. 125)

Din punct de vedere metodologic, Antichitatea va crea reperele, cadrul cercetării istorice, în spiritul dialogului și al descoperirii. În raportul dintre om și cetate, dintre om și divinitate, istoria asigură instrumentarul de dialog. Precursorii teoriilor istoriei se vor delimita între personalitățile medievale din rândul creatorilor de sistem și al inițiatorilor analizei critice. Între aceștia îi menționăm pe: Lucian de Samosata (120-180) și pe Lorenzo Valla (1407-1457) Lucian de Samosata aparține spațiului retoricii într-o perioadă de sinteze între elenism și romanitate, dobândește arta convingerii prin dialog în Antiohia, remarcându-se prin discursul său în întreg spațiul Imperiului Roman. Originar din Siria, se va stabili la Atena, va îndeplini funcția de șef al cancelariei imperiale la Alexandria și se va remarca printr-o lucrare intitulată ”Cum trebuie scrisă istoria”. Modelul de cercetare propus de Lucian de Samosata are în vedere desprinderea istoriei de epicitatea impusă de predecesori. Samosata îndeamnă cu insistență la examinarea faptelor. Lucrarea sa face o tranșantă distincție între caracterul elogiator al panegiricelor sau lirismul poeziei și scopul istoriei, acela de a nu prezenta nici un fel de toleranță față de neadevăr: ”istoria, …, detestă pătrunderea oricărui minim scrupul de minciună; este ca traheea, despre care medicii ne spun că nu va tolera o bucată de mâncare rătăcită” (Samosata, 2004, p. 123).

Lorenzo Valla este un important reprezentant al umanismului italian, născut și crescut într-un mediu strâns legat de papalitate, devine criticul înfocat al influenței papei în societate. Inspirat de teoriile lui Epicur, care proclamau imanența materialității lumii guvernată de legi intrinseci, în care ființa umană ”nu posedă nimic din sfera imaterialului” (Law, 2011, p. 27), Lorenzo de Valla devine un aspru critic al caracterului haric al papalității. În calitate de secretar

al regelui Alfonso de Aragon (1481-1500), Lorenzo Valla va încerca să scoată Napoli de sub controlul acesteia. Din punct de vedere hermeneutic, ne interesează între lucrările lui Lorenzo de Valla critica adusă asupra documentului cunoascut de istorici sub denumirea de Donatio Constantini. Este vorba despre un act prin care împăratul Constantin ar fi transferat autoritatea politică asupra vestului european, scaunului episcopal al Romei, cu puțin înainte de anul 337 când s-a produs moartea împăratului roman. Lucrarea lui Valla va fi considerată un model de cercetare istorică deoarece, ”pune primele întrebări asupra autenticității unor documente oficiale, introduce elemente empirice de metodă, care se vor dezvolta mai târziu în structuri metodologice, iar comentariile sale deschid drumul teoriilor asupra istoriei” (Stoenescu, 2013, p. 187) .

Umanismul a însemnat începând cu secolul al XV-lea o pârghie pentru relansarea valorilor antichității. Relativismul specific filosofilor greci, plecând de la Platon și discipolii săi terminând cu Epicur, se va transfera nu în legătură cu Adevărul revelației divine ci în relație cu practicile instituționale. Etica și morala sunt creștine, dar ele se adresează de data aceasta unui om îndreptat către cunoașterea prin rațiune, îndepărtând norii obscurantismului medieval și practicile indulgențelor. Tiparul va potența întreaga perspectivă umanistă, ”prin cuvântul tipărit și prin imaginea care îl însoțea, înțelepciunea lumii vechi și experiențele celei noi deveneau suportul intelectual major” (Theodorescu, 2019, p. 79) al noii epoci. Latura umanismului care ne interesează, derivă din însăși etimologia cuvântului – studia humanitatis alcătuind aripa științelor alcătuite din gramatică, retorică, filozofie, poezie și istorie (Kelley, 1998, p. 188). Interesul pentru istorie crește, se conturează teoria istoriei.

Iluminismul (curent apărut în Europa Occidentală în secolul al XVII-lea) operează pe baza imboldului rațiunii față de amalgamul de cronici medievale și față de avântul de pastișă al copiștilor și arhivarilor. Istoria trebuie să capete simțul rațiunii, tabelul sinoptic este tehnica ce își face loc în lucrările scriitorilor iluminiști, preocupați de faptul că, reperele medievale ale cercetării istorice, subsumate mai degrabă idealurilor spirituale ale progresului omenirii sunt desuete. Marchizul de Caritat Condorcet afirma: ”Dar este naiv sa crezi ca este de ajuns să-i educi pe oameni pentru a-i face mai buni. Subordonând mai binele iluminismului, atenția se concentrează doar pe progresul acestui ideal, în timp ce pe fundal se desfășoară istoria, iar planul moral este mai puțin vizibil, lipsit de limpezime, se dezvoltă mai încet. La o adică, binele moral este formulat ca un scop inalterabil, aparținând veșniciei. Astfel, așa cum s-a remarcat adesea, moralismul apare pentru majoritatea filozofilor secolului al XVIII-lea ca fiind de domeniul eternității, pe când știința este istorică”(Mais il y a de la naïveté à croire qu'il suffit d'éclairer les hommes pour les rendre meilleurs. Subordonnant alors le meilleur aux lumières, on n'est plus attentive qu'au progrès des lumières et, tandis que l'on en déroule l'histoire, celle de la morale, en arrière-plan, paraît moins nette, plus lente, et, à la limite, le bien moral est posé comme un but immuable. Ainsi, -et la remarque, souvent faite, vaudrait pour la plupart des philosophes du XVIIIe - le oralisme semble éternitaire et la science est historique”) (Condorcet, 1970, p. 9)

Pentru istoricii iluminiști, datele culese sistematic, privirea de ansamblu asupra istoriei puteau să asigure predictibilitate viitorului, căci doar achizițiile în materie de progres pot genera evoluție, la rândul lor, iar acestea trebuie contorizate. Iluminismul este interesat de progres, iar acesta se măsoară făcând apel la conceptele operaționale ale istoriei. Revine în prim-plan vârsta, sub forma cizelată a ceea ce istoricii iluminiști numesc ”legile generaționale” (Condorcet, 1970, p. 49). Acestea revoluționează metodologia cercetării istorice deoarece operează cu relații de cauză și efect în lanțul faptului istoric. Societatea este abstractizată, devine baza de lucru din care se extrag sincronismele care marchează evoluția. Tot aici se observă evoluția particularului față de general. Omenirea este subsumată unui tablou pentru care faptele istorice prezente sunt în strânsă conexiune cu trecutul istoric. Din noianul faptelor individuale, metodologie cercetării istorice este menită să descopere, să identifice ”rezultatul

dezvoltării urmărite în același timp la un număr mare de indivizi din aceeași societate. Rezultatul pe care fiecare clipă îl prezintă depinde de cel al clipelor precedente și îl influențează pe cel al timpurilor ce vor urma. Tabloul este prin urmare istoric, de vreme ce este supus unor variații constante și se alcătuiește prin observarea succesiva a societăților omenești în diferitele epoci parcurse." (Condorcet, 1970, p. 49)

În concluzie, putem observa că primii pași în metodologia cercetării istorice au presupus o relație preponderent subiectivă între sursă și istoric, pe parcurs, raportul dintre observator și faptul istoric evoluând în direcție critică, pentru ca mai apoi, analiza izvoarelor să se îndrepte către o latură mult mai obiectivă, având drept efect consolidarea și evoluția istoriei din sfera domeniilor de cunoaștere, în sfera științelor de sine stătătoare.

Fluiditatea metodologiei de cercetare, mai ales în perioadele de început – epoca antică, perioada medievală și mai apoi, prin Iluminism către perioada afirmării științei istoriei este determinată în strânsă legătură cu stabilitatea și stabilizarea faptului istoric. Istoricul nu are acces la trecut; el trebuie ca din noianul faptelor să selecteze ceea ce pentru domeniul de cercetare este esențial. Odată identificat, faptul istoric poate fi așezat într-o cronologie, reconstituindu-se continuitatea duratei, față de care, Philippe Aries afirma: "Este evident că timpul istoric așa cum îl trăim noi, nu se reduce la o succesiune de fapte, oricât de numeroase ar fi ele. Timpul istoric nu este o infinitate de fapte, așa cum dreapta geometrică este o infinitate de puncte. Nu vreau să spun că faptul istoricului, odată cufundat în durată nu există. Să zicem că este scheletul ei." (Aries, 1997, p. 240) Autorul propune ca metodă de stabilire a faptului istoric, relevanța acestuia, distingând între: a) "faptele monumentale, care străpung suprafața duratei, particularizând anumite momente ale timpului" și b) fapte istorice marcate de subtilitate, care marchează epoca, "dar nu pătrund direct în conștiința pe care oamenii o capătă cu privire la durata lor istorică" (Aries, 1997, p. 240). În acest context, contribuțiile autorilor antici se remarcă în Antichitate prin narațiune, fie că aceasta emană din spiritul dezbaterilor susținute de agora, fie că se referă la ritmul ritualist al vieții romane consacrat idealului sau virtuților lui pater familias. Acțiunilor pregătitoare ale Antichității față de surprinderea trecutului, li se adaugă spiritul critic al precursorilor teoriilor istoriei, Lucian de Samosata și Lorenzo Valla, pentru ca mai apoi să se îndrepte către conturarea unei metodologii bazată pe interpretarea faptului istoric în strânsă legătură cu coordonatele de spațiu și timp, dar și pornind de la premisele unor legături de cauzalitate.

Metodologia cercetării în istorie capătă o dimensiune holistică începând cu secolul al XVIII-lea. Modernitatea, practic, în esența sa, inovează printr-un nou înțeles dat omului, sub auspiciile romantismului (curent apărut la jumătatea secolului al XVIII-lea). Umanitatea deprinde o perspectivă dual dată de: a) unicitate - omul este unic din perspectiva semnificației intrinseci a persoanei și b) interdependență - omul se poziționează în interdependență cu semenii săi, din perspectiva trecutului ce îi leagă. Din ambele direcții, istoria capătă semnificații din care se deduc atât prezentul cât și viitorul. Se vor stabili în acest fel premisele apariției științei istoriei. Societatea secolului al XIX-lea se va ancora în istorie, în ansamblul său, însă consecințele celor două conflicte mondiale vor aduce o schimbare radicală în raportul societăților față de trecut. Se creează premisele unei rupturi între perspectiva individuală și cea colectivă. În timp ce societatea se raportează empiric la faptele istorice, în plan personal, legăturile indestructibile cu trecutul, tradiția, cultura și alte elemente identitate trebuie să permită științei istoriei o atât de necesară aducere la zi.

BIBLIOGRAPHY

1. Aries, P. (1997). *Timpul istoriei,*. București: Editura Meridiane.
2. Cicero. (1967). *De natura deorum academica*. London: Harvard University Press.
3. Cicero. (2020). *Arta oratoriei*. București: Saeculum I.O.
4. Condorcet, M. d.-A.-N. (1970). *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*. Paris: Librairie philosophique.
5. Cristea, S. (2016). *Pedagogia Științele pedagogice Științele educației*. București: EDHP.
6. Fox, M. (2007). *Cicero's Philosophy*. New York: Oxford University Press.
7. Gibbon, E. (2018). *Istoria declinului și prăbușirii Imperiului Roman*. București: Ed. Humanitas.
8. Iorga, N. (2000). *Generalități cu privire la studiile istorice (Ediția a III-a ed.)*. (Polirom, A cura di) București.
9. Kelley, D. R. (1998*). Faces of History Historical Inquiry From Herodotus To Herder*. London: Yeale University Press.
10. Law, S. (2011). *Humanism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
11. Mihuț, F. (. (2007). *Religiile romane*., (p. 16).
12. Samosata, L. (2004). *The Way to Write History*. Gutenberg Ebook.

THE INTERACTION BETWEEN STUDENTS' PSYCHOLOGICAL WELL-BEING AND INTERPERSONAL RELATIONSHIPS

Emilia Furdui
Scientific Researcher, "Ion Creangă" Pedagogical State University, Chișinău, Republic of Moldova

Abstract: In this article, we propose to make a retrospective analysis of the conceptual ideas related to interpersonal relationships and the phenomenon of psychological well-being of students in educational institutions - a subject that arouses more and more interest in the public space, being studied in a wide range of disciplines, age groups, cultures, communities and countries. The object of the research also reflects the influence of well-being on the interpersonal relationships between students, student-teachers, student-managers through the prism of new intellectual challenges, which manifest themselves in psycho-emotional or behavioral terms.

An essential component for improving the quality of the learning process and promoting the well-being of students is also the focus on certain experiences and models, which tend, through the prism of individual values, to influence the successes and preferences of people by experiencing positive emotions, pleasure, optimism and meaningful life, which orients to the future.

At the same time, the text addresses the importance of psychological intervention - a component of the instructive-educational process, which marks a higher level in the spiral of the modernization of activating didactic strategies in the general education system, represents mechanisms, methods and procedures, adjusted to the specific requirements of the relational field and in the student's evolutionary interest.

Keywords: educational institutions, well-being, students, interpersonal relationships, psychological interventions

Introducere

Astăzi, când educația este o permanentă provocare, condițiile de fond ale procesului învățării de calitate în școală, reclamă un referențial în afirmarea valorilor timpului, elaborat în zona reflecției științifice asupra instruirii și dezvoltării integrale a personalității elevilor. În acest context, important este construirea relațiilor interpersonale constructive și pozitive care facilitează consolidarea spiritului de echipă în clasa de elevi.

Abordarea componentei psihologice, reflectată prin dezvoltarea relațiilor interpersonale la elevi, reprezintă și una dintre modalitățile de implementare a politicilor educaționale vizate de Codul Educației al Republicii Moldova [5], care se raportează la Recomandarea Parlamentului European și a Consiliului Uniunii Europene privind competențele cheie din perspectiva învățării pe tot parcursul vieții.

De asemenea, obiectivul respectiv, face parte din aria curriculară *Consiliere școlară și Dezvoltare personală* - document normativ - reglator, care stabilește cadrul de realizare a prevederilor de politici educaționale,reieșind din perspectiva de evoluție a statului Republica Moldovași se implementează în învățământul primar, gimnazial și liceal.

Acesta, include în sine câteva module cum ar fi:

- *cunoașterea de sine și a celuilalt* (pentru învățământul primar);
- *identitatea personală și relaționarea armonioasă* (pentru învățământul gimnazial și liceal);
- *aspecte ce țin de sănătatea fizică și psiho- emoțională;*

- *formarea de atitudini, valori, competențe în baza cărora elevul să poată lua o decizie corectă privind activitatea de mai departe* (pentru învățământul liceal);
- *securitatea personală/ respectarea unor reguli de comportament în relația cu ceilalți* ș.a. (pentru învățământul primar, gimnazial și liceal).

Relațiile interpersonale – aspecte conceptuale

În funcție de concept, cercetătorii in domeniu, desemnează relaţiile interpersonale, drept sisteme dinamice care, se modifică permanent în timpul existenţei lor; raporturi interpersonale în interiorul unui grup care se dezvoltă în baza fondului comunicării dintre indivizi; ca relaţii umane; ca interacțiuni psihologice, conştiente, directe sau indirecte între subiecții sociali, care decurg în formă de percepere, înţelegere şi reciprocitate; drept o modelare a dimensiunilor personalităţii, manifestată prin calităţi psihice, însuşiri psihologice şi sociale diferite, explicate deseori prin intermediul emoţiilor, sentimentelor, destăinuirilor sau cunoaşterii; relații care, nu numai că unesc două persoane, dar le și transformă; un raport care reflectâ independenţă, autoapreciere, cunoaştere și responsabilitate, încredere în sine etc. [1,8,11].

Tipurile de relaţii interpersonale sunt variate și divizate de diferiți autori în raport cu conduitele și manifestările caracterului uman în procesul activității comune. Astfel, după*R.Kilmann*, acestea sunt percepute ca relaţii de adaptare, de cooperare, de concurenţă, de evitare, şi de compromis; pe când *T. Leary* distinge următoarele tipuri de relații interpersonale: de prietenie, dependentă, autoritară, egoistă, agresivă, suspicioasă, supusă, altruistă. În viziunea lui *Marius Milcu,* există relații ce determină schimbarea personală: relații de acomodare, asimilare și alienare și relații ce nu produc modificări ale particularităților personale: relații de cooperare, competiție, conflict etc. [14,23].

Experimentarea nivelului ridicat de emoții negative și a corelatelor lor psihologice, afectează performanțele școlare, bunăstarea psihologică și calitatea vieții elevilor per ansamblu. Și aici, devine importantă stabilitatea în relaţiile interpersonale asociată cu performanțe pozitive care formează la elevi caracterul deschis, încrederea în sine şi în alţii, autonomie și control. La rândul ei, persoana încrezută în capacitățile proprii nu necesită manifestarea agresivităţii, ca mecanism psihologic de apărare.

În context, *Mielu Zlate*, descrie relațiile interpersonale, drept legături psihologice, conștiente și directe între oameni, ce se constituie ca un caz aparte al relațiilor sociale, starea de bine, având un rol important în construcția personalității individului. În opinia autorului trăsăturile de definire a relaţiilor interpersonale poartă diverse caractere cum ar fi: caracterul psihologic, conştient, direct, etic/moral și formativ. Aceste condiții în unanimitate, prin intermediul relatiilor interpersonale, urmăresc realizarea binelui sau a răului, in raport cu sine sau ceilalti, depășindu-și propriile limite și ajungând să se perfecționeze Profesorul cercetător *A. Bolboceanu,* descrie dezvoltarea relațiilor interpersonale la elevi la diferite vârste drept un raport care, reflectâ independenţă, autoapreciere, cunoaştere și responsabilitate, încredere în sine etc.[310,14,15].

De precizat însă, că o distincție aparte rămâne a fi axioma filosofului *Martin Buber* în lucrarea sa fundamentală Eu şi Tu, atunci când afirma faptul că *„ la început a fost relația”,* care reprezintă o interacțiune complementară și echilibrată între doi sau mai mulți interlocutori [3]. *Jacob Moreno* reduce relațiile interpersonale la relații psihologice interafective, atribuindu-le rolul de principiu fundamental al devenirii și îmbunătățirii vieții psihosociale. Astfel, în conceptia lui, universul social reprezintă trei dimensiuni or trei tipuri principale de relații interpersonale: relații de simpatie, relații de antipatie și relații de indiferență. Pe când, *K. Lewin,* distinge două tipuri de relații interpersonale sau interindividuale: relații formale și relații non-formale. În mod corespunzător, acestea

funcționând ca o abordare complementară în educație, oferă elevilor oportunitatea de a-și explora interesele personale atât în cadrul școlar cât și în afara domeniului academic.

La rândul său, exploatarea acestui criteriu, reflectă mai multe tipuri de relaţii interpersonale în colectivul clasei de elevi cum ar fi: relații de cunoaștere și intercunoaştere, de intercomunicare, socio-afective, preferențiale, de influențare, de cooperare, de conflict, de competiție ș.a. Elementul central al acestor tipuri de relaţii interpersonale derivă din nevoia psihologică de a dispune de informaţii reciproce, de schimb de emoţii și sentimente, responsabilitate și empatie, norme şi valori, care în timp vor asigura starea de bine a elevilor în școală și acasă [13]. Specialistul în psihologie socială *Bernard Collot,*consideră că, interacțiunile depind de context (adică de ceea ce se întâmplă în jur), presupun secvențialitate și construirea sensului, implică *feedback* continuu între participanți, ceea ce în final, conduce la dezvoltarea de relații interpersonale [16].

Într-un sens cuprinzător,dacă e să revenim la mediul educational/școală, dezvoltarea relațiilor interpersonale pozitive,asigură conectarea și sentimentele de apartenență și sunt esențiale pentru starea de binea elevilor.Fiind caracterizate prin interacțiuni constructive, acestea oferă suport entuziast și autentic. Ele se manifestă prin tendinţa de a-l direcționa pe elev spre acceptare, înţelegere, afirmare, cunoaștere, precum şi capacitatea de a comunica, relaționa cu ceilalți.Totodată, relațiile interpersonale pozitive, susțin procesul de învățare, contribuie ladezvoltarea aptitudinilor sociale și emoționale, îi ajută pe elevi să-și depășească anxietatea, încurajează abilitatea de comunicare etc.

Înterdependența dintre starea de bine psihologică și relaţiile interpersonale a elevilor

În acest context, revenim și cu câteva considerații generale referitoare la conceptul de stare de bine, valoarecu caracter personal,centrată pe consolidarea calităților pozitive, capabilă să însoțească elevii către maturitate.

Analiza reperelor teoretice și definițiilorfundamentate științific și metodologic al fenomenului de „*stare de bine*”, în plan internațional (*Ed. Diener*, professor of psychology at the University of Virginia, 1984;*Erik Anders Allardt*, 1989,*C. Ryff & C. Keyes*, 1995; *A. Bouchard et al.*, 1998; *K. Daniels*, 2000; *Lukas&Oishi*, 2002; *FerreLaevers*, 2005; *M. Seligman* și echipa, 2009; 2011; *Carol Dweck, 2017, Lucian Ciolan, 2018, V. Negovan, 2013; Șt. Cojocaru* și colab., 2015 et.al. și național (*T. Turchină, C. Platon, 2012,I. Negură*, 2014;*A. Bolboceanu, 2015,S. Rusnac*, 2018, *D. Terzi-Barbăroșie, 2023*etc.), se poate afirma, căaceasta are semnificația unei trebuințe umane și psihosociale, fapt pentru care unii autori, au menționat importanța echilibrului socioafectiv, comunicarea directă, satisfacția profesională raportată pozitiv la interesele și abilitățile personale ale indivizilor.

Așadar, acest subiect este conceput ca: un construct multidimensional,asociat funcționalității și sănătății psihice, fizice, mintale, emoționale, percepției de sine, etc., corelat cu aspectele de învățare și motivație;resursă condiționată de un exercițiu interior prin care se conștientizează realitatea și relația ei cu imaginația;este o stare dinamică, care poate fi îmbunătățită prin adoptarea unor comportamente și deprinderi pozitive, prin construirea unor relații sănătoase între elevi/profesori/familie și de încurajare a elevilor să se „angajeze” în procesul educativ; este o combinație de *„puncte forte distinctive”,* cum ar fi sentimentul de umanitate și eficacitate, temperanță, persistență, optimism conștient, gândire pozitivă și abilitatea de a aduce vieții semnificație;moment de beatitudine și încântare profundă; este un sentiment asociat cu realizarea și succesul; o relație care vizează calitatea vieții în general etc. [9].

Modele de promovare a stării de bine în mediul școlar

În mod direct, necesitatea asigurării unei stări de bine în școală este un context al vieții, unde elevii își petrec timpul 9-12 ani, cadrele educaționale își realizează misiunea profesională, managerii își îndeplinesc funcția de leader ș. a.Această realitate conduce la concentrarea pe anumite experiențe și modele, care au tendința prin prisma valorilor individuale, să influențeze reușitele și preferințele persoanelorprin trăirea de emoții pozitive, plăcere, optimizm și viața semnificativă, care orientează spre viitor.

În acest sens, vom menționa următoarele modelede dezvoltare și creștere a stării de bine și gestionare a competențelor psiho-emoționae cum ar fi:

- Modelul *„3P”* (*Present, Past, and Prospect-Future*), prezentat de *A.Durayappah,* (2011),se referă la emoțiile pozitive de moment și la experiența actuală, la reminiscența pozitivă a evenimentelor și experiențelor din trecut și perspectiva – la anticipare pozitivă și optimism,care împreună cu alte constructe ale potenţialului personalităţii, determină calitatea şi succesul adaptării și socializării individului. Autorul sugerează că modelul *„3P”,* trebuie privit ca o posibilitate de explicare dinamică a bunăstării subiective, deoarece cele trei modalități de orientare temporală interacționează, pentru a crea o stare de bine durabilă, îndreptată spre stimuli emoționali și senzuali pozitivi [20].
- Modelul multidimensional al stării de bine, după *Carol Ryff,C. Keyes* (1995), care contuează șase dimensiuni: autoacceptarea (*selfacceptance*), stăpânirea mediului (*environmental mastery*), autonomie (*autonomy*), relaţiile pozitive (*positive relationships*), creşterea personală (*personal growth*) și sensul vieții (*purpose in life*) [21].
- Modelul stării de bine în școală (*School Well-being Model*, 2002, Finlanda), elaborat și promovat de *A. Konu și M. Rimpela.* Acestaeste racordat după câteva mecanisme care vizează: mediul psihopedagogic favorabil, ce contribuie la mobilizarea stării emoționale și influențează direct sau indirect starea de bine psihologică; relaționarea multidimensională (profesor-elevi, elevi-elevi, profesori-părinți, părinți-copii etc.); suport educațional și afectiv; *feedback* și încurajare;mijloace materiale oferite de instituția de învățământ etc. [12].
- Modelul conceptual a stării de bine în școală/ Modelul stării de bine al lui *Erik Anders Allardt,*(1989), care concentrează ideea de formare-dezvoltare a personalității elevului prin necesitatea: de a avea, a iubi și a fi[2].
- Modelul PROSPER, remarcat prin două modele derivate din proiectul *Scoping Study on Approaches to Student Wellbeing* demarat de guvernul australian și *Noble şi McGrath* (2015). Modelul nominalizat, se axează pe componentele care, influențează starea de bine a elevilor, ajutându-i să atingă o performanţă şcolară/academică mai bună prin: positivism (*positivity*), relaţii (*relationships*), rezultate (*outcomes*), puncte forte (*strengths*), scop (*purpose*), implicare (*engagement*) și reziliență (*resilience*)[7,17].
- Modelul PERMA, elaborat de *M. Seligman* (2011), conform căruia starea de bine se constituie din cinci blocuri principale: emoţii pozitive (*positive emotions*), implicare (*engagement*), relaţii pozitive (*positive relationships*), sens (*meaning*) şi realizare/succese/reuşite (*achivement*) [22].
- Modelul CASEL, fondat de către*Asociația pentru Valori în Educație* (AVE), în parteneriat cu *MindUP* (proiect al *Fundației Goldie Hawn*), SUA, 1994. Acesta se axează pe cinci competențe psihosociale și emoționale de bază - domenii largi, interconectate, care sprijină învățarea și dezvoltarea: *conștiința de sine, autogestionare, conștiința socială, abilități de relaționare, și luarea de decizii responsabile.* Starea de bine este promovată prin programe și activități de dezvoltare a competențelor socio-emoționale (SEL – Social-Emotional Learning).

În linii mari, SEL promovează echitatea și excelența educațională prin parteneriate autentice între școală, familie și comunitate, contribuie la dezvoltarea relațiilor interpersonale pozitive, prin programe de studiu axate pe încredere și colaborare, instruire riguroasă, evaluare continuă etc. [6,11].

- Modelul danez *Rodawell,* promovat de University College din Danemarca, prin care orientarea către starea de bine este armonios îmbinată cu toate inițiativele și abordările existente în educația și psihopedagogia socială. În esență, modelul reordonează informația și se axează pe câteva dimensiuni principale: autonomie, mediul de învățare, interacțiune și incluziune[16].

În contextul politicilor educaționale, examinarea evoluției conceptului de stare de bine psihologică cu evidențierea diversității de opinii din care a derivat procesul nominalizat, reprezintă o preocupare de maximă actualitate ce se constituie într-un subiect de cercetare, care generează învățarea flexibilă, în conformitate cu nevoile elevilor.

Pe lângă faptul, că, asiguraea stării de bine a elevilor în școală, aspect corelat cu dezvoltarea relațiilor interpersonale și incluziunea în educație, sporește șansele și opțiunile persoanei, în viața cotidiană, influențează fundamental capacitatea de învățare, facilitează comunicarea etc., pentru o *intervenție psihologică timpurie* se recomandă respectarea în mod special, a unui complex de *principii*psiho-pedagogice esenţiale, întru alinierea sistemului de învăţământ la standardele internaţionale.

Cercetarea programelor și inițiativelor eficiente care, promovează starea de bine a elevilor prin prisma dezvoltării interpersonale, scot în evidență anumite principii, care, consolidează practicile și procesele de analiză și revizuire. precum:

- Relațiile pozitive și de încredereintre subiecți;
- Punctele forte de caracter (*strengths*)aelevilor;
- Coeziunea politicilor, practicilor, intervenției și inițiativelor pentru bunăstare;
- Cercetare dinamică pozitivă;
- Colaborarea permanentă între elevi, profesori, manageri școlari, părinți și comunități;
- Centrarea pe valori: empatie, compasiune, integritate, non-violență, respectarea diversității etc.

Dacă e să ne referim la caracterul psihologic al fenomenului de stare de bine, reflectat prin prisma dezvoltării relațiilor interpersonale ale elevilor, acesta atestă necesitatea unui contact perceptiv între indivizi în vederea obținerii: reciprocității, caracterului conștient față de sine și de ceilalți, transmis prin efort intelectual, afectiv și psihoemoțional, focusate pe valorile și dimensiunile profesionalizării inițiale ale cadrelor educaționale.

Pentru argumentarea celor relatate și pentrua avea o viziune de ansamblu a cadrelor educaționale asupra fenomenului de stare de bine, reflectat prin prisma dezvoltării relațiilor interpersonale ale elevilor, membrii Laboratorului de cercetări științifice *„Asistență Psihologică în Educație”,* din cadrul *Universității Pedagogice de Stat „I. Creangă”*, au realizat în luna septembrie-noiembrie, 2024,un studiu experimental. Lotula fost constituit din 175 de subiecți (pedagogi, psihologi,cadre manageriale) din instituțiile de învățământ general din țară. Sondajul a fost realizat prin intermediul unui chestionar comun în format *Google Drive,* administrat *on-line*.

Aplicarea chestionarelor a prevăzut aprecierea de către participanți a următoarelor determinante: *influențastării de bine în dezvoltarea relațiilor interpersonale a elevilorîn școală*; *identificarea celor mai esențiale probleme ce afectează starea de bine în școală din perspectiva data; impactul climatului psihologic asupra dezvoltării relațiilor interpersonale;remarcarea de către respondenți a componentelor educative, ce influențează calitatea relațiilor interpersonale profesor-elev;și în sfârșit, modalitățile prin care specialiștii încurajează relațiile interpersonale pozitive în clasă, pentru a promova starea de bine la elevi.*

Rezultate obținute:

Din analiza datelor obținute s-a constatat, că o bună parte dintre *pedagogi* (84,8%%), *psihologi* (100%) și *cadre manageriale* (93,3%) consideră că starea de bine influiențează dezvoltarea relațiilor interpersonale a elevilor - în *mare măsură*, pe când alți (15,2%) *pedagogi* și (6,7%) *cadre manageriale* - în *măsură moderată.*

Sondajul respectiv a făcut evidente un șir de problemece afectează starea de bine în școală din perspectiva dezvoltării relațiilor interpersonale a elevilor, după cum urmează: cei mai mulți dintre *pedagogi* - (47,3%) au identificat dependența de internet, urmate de lipsa de interes – (45,5%) și comportament dezadaptiv - (39,3%) respondenți. Alți (36,6%), au semnificat emoțiile negative și migrația părinților, relații complicate cu semenii – (34,8%) și dificultăți de învățare – (33%).

Din perspectiva*psihologilor,* mai bine de jumătate (60,4%), accentuiază dependența de internet, urmate de relații complicate cu semenii (58,3%) și comportament dezadaptiv(58,3%).Pe când exiztența *bulling-ului* în școală și migrația părinților a fost confirmată de către (35,4%) iar (29,2%) subiecți, au marcat emoțiile negative (permanentă tensiune emoțională) trăite/manifestate în mediul școlar etc.

Din răspunsurile furnizate de către *cadrele manageriale,*scorurile cele mai înalte au fost înregistratepe dimensiunile: relații complicate cu semenii (53,3%), comportament dezadaptiv (53,3%) și migrația părinților(53,3%), urmate de lipsa de interes(40%), exiztența *bulling-ului* în școală (33,3%) și dependența de internet(33,3%), pe când 27,4% persoane au marcat emoțiile negative manifestate sub diferite forme.

În același timp, s-a constatat, că: o bună parte dintre respondenți (*pedagogi* – 75,9%, *psihologi* – 87,5%, *cadre manageriale* – 53,3%) au menționat, că climatul școlar influențează – în *mare măsură* dezvoltarea relațiilor interpersonale, iar 23,2%, 12,5% și 46,7% - în *măsură moderată*.

Este semnificativ și faptul, că au fost remarcate anumite tendințe, care, determinăcalitatea relațiilor interpersonale profesor-elev și anume: *pedagogi:* performanțe în sfera comportamentală – (48,2%), performanțe în sfera afectivă – (35.7%), urmate de performanțe cognitive ale elevilor – (32,1%) și atitudine protective - (28,6%) iar (23,2%) respondenți consideră importantă vârsta elevilor și performanțele academice – (10,7%).

În acest context, mai mult de jumătate dintre *psihologi* (60,4%) menționează performanțele în sfera comportamentală, (43,8%), performanțele în sfera afectivă, (35,4%), performanțele cognitive, urmate de vârsta elevilor (25%), atitudine protective (25%) și performanțe academice (18,8%) subiecți.

Cadrele manageriale au scos în evidență*:* performanțe în sfera comportamentală - (53,3%), atitudine protectivă - (40%), urmate de performanțe cognitive și afective ale elevilor – (33,3%), iar 13,3% subiecți indică vârsta elevilor.

Dacă e să ne referim la modalitățile, prin care specialiștii încurajează relațiile interpersonale pozitive în clasa de elevi, pentru a promova starea de bine, s-a înregistrat că:*pedagogii* (41,1%) consideră cel mai important, respectul unul față de celălalt și față de adulți, (25%) - cooperarea și colaborarea, (15,2%) - comunicarea eficientă etc.; *psihologii:* (41,1%) - respectul unul față de celălalt și față de adulți, comunicare eficientă – (35,4%), toate luate impreună – (14,6%); *cadrele manageriale:* (46,7%) - respectul unul față de celălalt și față de adulți, cooperare și colaborare – (20%),încredere reciprocă - (20%) și comunicare eficientă – 13,3% subiecți.

Sintetizând rezultatele obținute în cadrul cercetării, putem constata că:

- s-a determinat un grad înalt de competență deopotrivă, atât din perspectiva pedagogilor, psihologilor cât și a cadrelor manageriale, privind fenomenul de stare de bine, reflectat în mediul educațional prin prisma relațiilor interpersonale ale elevilor;

- s-au identificat cele mai reprezentative opinii, ce se plasează în centrul activităților școlarecu referire, la modul în care, cadrele educaționale, percep aspectele legate de dezvoltarea relațiilor interpersonale și coeziunea de grup, prin crearea stării de bine ale elevilor,în instituțiile de învățământ general;
- s-au conturat cele mai esențiale probleme cum ar fi: *relațiile complicate cu semenii, comportamentul dezadaptiv și migrația părinților,*existența*bulling-uluiîn școală,performanțele cognitive și afective ale elevilor, statutul socio-economic* etc.

Intervenția psihologică - modalitate de asigurarea a stării de bine a elevilor în contextul dezvoltării relațiilor interpersonale

În acest context, este relevant de menționat faptul, că opoziție activă, în menținerea unei stări emoționale de bine pe plan educațional, psihosocial și comportamental, a unei atitudini creative și responsabile față de problemele de comunicare și relațiile interpersonale între elevi, profesori şi părinţi, îi revine psihologului școlar. Psihologilor li se permite împreună cu cadrele manageriale, să participe la modificarea abordărilor educaționale, strategice şi operaţionale, raportare la specificul institutional, pentru a satisface nevoile elevilor, cu accent pe contexte pozitive de comunicare/relaționare, colaborare, flexibilitate în gândire, suport și diversitate.

Și aici, facem un recurs la demersul lui *Mihai Golu* (2004), care afirmă, că, pentru cunoaştereaprofundă a particularităţilor individuale ale elevilor, promovarea stării de bine, precum și referirea la natura relațiilor elevi-profesori,aceștea din urmă, trebuie să-și centreze atenția pe trei coordonate de acțiune funcţionale și anume:

- abordarea unitară a personalităţii elevului (sistemul psihic uman);
- anticiparea dezvoltării personalităţii elevului (resursele de învăţare);
- autodeterminarea personalităţii elevului (relaţii psiho-sociale, şcolare, personale etc.).

La fel de importantă este și cunoașterea psihologică necesarăîntru asigurarea caracterului diferențiat al instruirii și formării progresive a personalității elevului; optimizarea procesului educaţional şi asigurarea stării de bine, în orice circumstanță.

Fiind o componentă a procesului instructiv-educativ *intervenția psihologică* marchează un nivel superior în spirala modernizării strategiilor didactice activizatoare, care, în paralel cu principiile, mecanismele, cunoștințele, metodele și procedeele aplicate în mod etic și științific în sistemul de învățământ general,reprezintă latura executorie întreprinse de către psiholog de punere în acțiune a întregului ansamblu ce caracterizează domeniul relațional.

Totodată, intervenția psihologică încorporează elemente ce țin de dezvoltarea și gestionarea emoțiilor în circumstanțe stresante, reducerea nivelului de anxietate, de relaționarea cu ceilalți, încredere în propriile abilități și cunoștințe etc.

Referindu-ne la componentele domeniului comportamental, intervenția psihologică necesită activități, care implică: *consilierea psihologică, dezvoltarea personală, reflecție generală asupra îmbunătățirii gradului de completitudine și restructurare calitativă a relațiilor interpersonale* etc.

Astfel, *activitatea de intervenţie psihologică,* presupune*:*

- ședințe de consiliere psihologică cu copiii/elevii în vederea prevenirii şi diminuării abandonului, inadaptării în procesul educațional, depășirii unor situaţii conflictuale, optimizării comunicării, relațiilor interpersonale, depășirii eșecului școlar, problemelor de comportament etc.;
- ședințe de consiliere psihologică cu cadrele didactice care includ mai multe etape de desfășurare pentru a-i cunoaște cu tehnici de diagnoză și evaluare instituțională, metode de identificare a problemelor de comunicare/relaționare; principii de bază în asigurarea unor schimbări instituționale eficiente; modalități de prevenire și gestionare a riscurilor psihosociale ale elevilor din cadrul primar și gimnazial;

- ședințe de consiliere psihologică cu părinții/reprezentanții legali ai copilului/elevului în scopul prevenirii şi diminuării dificultăților de învățare, relaționare, comportament, dezvoltarea abilităţilor parentale, optimizarea relațiilor pozitive părinte-copil etc. [4,19].

De asemenea, trebuie să fie luată în vizor de către psihologii din instituțiile de învățământ, componenta cognitivă și emoțională a personalității elevului,cu scopul, de a-l direcționaspre o evoluțieîn domeniul în care, demonstrează abilități legate de relațiile interpersonale pozitive și coeziunea de grup; de ai crește cultura psihologică prin implicarea în varii tipuri de intervenţie psihologică, pentrumenținerea stării de bine şi a intereselor educaţionale.

În cadrul unui demers experimental, realizat pe dimensiunea data, de către dr. în psihologie *Angela Potâng,* Universitatea de Stat din Moldova (2022),pe un eșantion format din 166 de elevi din ciclul liceal (clasele 10,11,12), s-au înregistrat indici fermi al conștientizării de către eleviîn calitatea de beneficiari, al rolului intervenției psihologiceîn instituțiile de învățământ cu referire la componenta cognitivă și emoțională.Rezultatele obținute denotă că. pe parcursul ultimilor doi ani57% elevi n-au participat la nici o activitate de intervenţie psihologică; 36% dintre ei au participat la 1-3 activități și doar 6% au beneficiat de intervenții psihologice (de la 3 până la 7); 48% subiecți, consideră că evaluarea proceselor cognitive și emoționale ale elevilor de către psihologul școlar *„este necesară”* și, respectiv, 31% afirmă că *„este absolut necesară”*.

Totodată, 60% dintre elevi nu au realizat activități psihologice de dezvoltare a proceselor cognitive (memorie, gândire, atenție, imaginația, creativitatea, starea de bine etc.), pe când 40% au beneficiat de astfel de activități [18].

În contextul identificării răspunsurilor se poate preciza că în școala centrată pe educația pozitivă, procesul de învățare trebuie direcționat și dirijat mai mult emoțional, focusându-și intervențiile psihologice pe diadele: *emoții-idei, viziune-decizie, relații și interacțiuni educaționale*, care vor impulsiona starea de bine atât a profesorilor, cât și a elevilor.

Concluzii

În încheierea acestui studiu, este important să se înțeleagă pregnant că:

- starea de bine nu înseamnă, exclusiv, un prilej de fericire, sentimente pozitive sau bucurie continuă și culoare, ci dimpotrivă, majoritatea modelelor contemporane ale *„stării de bine”,* cercetările efectuate, insistă pe aspecte, cum ar fi: ordinea și predictibilitatea; disciplina și punctualitatea;perseverență și efort, inclusiv, temerile și frustrările asociate unui parcurs de învățareși nicidecum pe bunul plac al individului;
- tendința principală, rămâne a fi într-o măsură sau alta, axarea pe mecanismele psihologice și legitățile stării de bine prin prisma reflectării relațiilor interpersonale ce includ: studierea si cunoasterea personalității elevilor;
- caracterul colaborativ al relațiilor interpersonale (elev-cadru didacic-psiholog), constituie o premisă semnificativă a opiniilor psihologice, în vederea consolidării climatului favorabil în colectiv, creării și menținerii stării de bine a elevilor în școală;
- oferirea unui *feedback* pozitiv, non-estimativ şi constructiv privind gestionarea problemelor definite de interrelațiile de grup;
- stabilirea distincției între starea de bine cu context individual și binele colectiv;
- asigurarea unui management eficient al stării de bine a elevilor în școală și acasă etc.

Un loc central în această arie de preocupări, îi revine eficienței intervenției psihologice, care, se bazează pe interacțiuni psihosociale pozitive a elevului cu cadrul educațional și colegii, determină evoluția atitudinilor și conduitelor, asigurând astfel, responsabilitate, respect și confidențialitate.

BIBLIOGRAPHY

1. ALBU, G. Relațiile interpersonale. Aspecte instituționale, psihologice și formativ-educative. Iași: Institutul European, 2013. 341 p.
2. ALLARDT, E. Un sistem de indicatori actualizat: a avea, a iubi, a fi. Documente de lucru, volum 48, Departamentul de Sociologie, Universitatea din Helsinki, 1989.Disponibil:https://books.google.md/books/about/An_Updated_Indicator_System_Having_Lovin.html?id=AACzZwEACAAJ&redir_esc=y
3. BUBER, M. EU și TU. Accesat: 02.02.25. Disponibil: https://humanitas.ro/humanitas/carte/eu-si-tu-2022
4. BOLBOCEANU, A. Conţinutul trebuinţei de comunicare ca mecanism al intervenţiei în contextul asistenţei psihologice. În: Materialele Conferinței științifice internaţionale *Educaţia pentru dezvoltarea durabilă: inovaţie, competitivitate, eficienţă.* Chişinău: Tipogr. Print-Caro, 2013, p.186-190.
5. Codul Educaţiei al Republicii Moldova Nr.152 din 17.07. 2014. În: Monitorul Oficial al Republicii Moldova, 24.10.2014, nr.319-324 (634).
6. Cadrul SEL CASEL. Domeniile de competență. Accesat 07.02.25. Disponibil:https://www.ise.ro/wp-content/uploads/2021/02/CASEL-SEL-Framework-11.2020_RO.pdf
7. DUDĂU, D. Coachingul bazat pe principiile psihologiei positive, aplicat profesorilor, în contextul educației positive ca paradigm revoluționară în educație. Capitol în: Studii de psihologia educației. Volumul unei generații. Editura Universitara, România, 2018. P.117-161. ISBN:978-606-28-0750-4.
8. DUCK, S. Relaţiile interpersonale. A gândi, a simţi, a interacţiona. Editura Polirom, Iași, (1994) 2000.
9. FURDUI, E. Starea de bine – o abordare inovatoare pentru educație. În: Revista *Univers Pedagogic,*IPS „Ion Creangă", (B), 2024, nr.3 **(**83**),** pp. 58-62.ISSN 1811-5470.
10. FURDUI, E., GROSU, R. *Focus pe relaționarea elevilor în sistemul educational general din perspectiva abordărilor societale.* În: Revista ştiinţifico-practică „*Psihologie Pedagogie specială Asistenţă socială,*" (B), Editura UPS „I. Creangă", nr.4 (61). p. 53-60, Chișinău, 2020. ISSN 1857-4432 (online), ISSN 1857-0224 (print).
11. FURDUI, E. Practica internațională privind asigurarea stării de bine la elevi prin prisma relațiilor interpersonale. În: *Devoltarea economico-socială durabilă a Euro regiunilor şi a zonelor transfrontaliere.* Materialele Conferinței Științifice Internaționale, Institutul de Cercetări Economice și Sociale „*Gheorghe Zane*"-Academia Română, Filiala Iași. Ediția a XX-a din 25 octombrie, 2024, (volumele XLVIII, XLIX, 2024),Editura Presa Universitară Clujeană, Cluj.ISSN 2971- 8740.
12. KONU A., RIMPELA M. *Well-being in schools: a conceptual model.* Health Promotion International, Vol. 17(1), 79-87, Oxford University Press, 2002.
13. MILCU, M. Psihologia relațiilor interpersonale. Iași: Editura Polirom, 2005. 226 p.ISBN 9789734609475.
14. MILCU, M. Psihologia relaţiilor interpersonale: competiţie şi conflict. Iași: Polirom, 2008.
15. ZLATE, M. Eul și personalitatea. București: Editura Trei, 2002. ISBN 973-8291-30-5. Disponibil: https://lectiadefilosofie.wordpress.com/wp-content/uploads/2018/11/mielu-zlate-eul-si-personalitatea.pdf
16. NEDELCU, A., ULRICH HYGUM, C. ș. a.Educație cu stare de bine. După o rețetă româno-daneză. Ghid Rodawell, București, 2018. ISBN 978-973-0-28529-1. Accesat: 15.02.25. Disponibil: https://sc16caragiale.ro/wp-content/uploads/2017/02/Educa%C8%9Bie-cu-stare-de-bine-online.pdf

17. NOBLE, T., & McGrath, H. PROSPER: A new framework for positive education. Psychology of Well-being, 5(2), 1-17. doi:10.1186/s13612-015-0030-2, 2015. Accesat: 15.01.25. Disponibil:file:///C:/Users/user/Downloads/mcgrath-prospernewframework-2015%20(2).pdf
18. POTÂNG, A. Cercetări privind asigurarea componentei cognitive în activitatea psihologului școlar. În: Studia Universitatis Moldaviae, 2022, nr. 9 (159), *Seria „Științe ale educației”*. ISSN 1857-2103, ISSN *online* 2345-1025, p.115-120.
19. Repere metodologice privind activitatea psihologului în instituțiile de învățământ general. Ordinul MECC nr. 02 din 02.01.2018. Disponibil: https://mecc.gov.md/sites/default/files/ordin_nr.02_din_02.01.2018_0.pdf.
20. RUSNAC, S. Condiții profesionale pentru realizarea stării de bine psihologic: abordare teoretico-conceptuală și experimentală. În: *Prolegomene din istoria psihologiei în Republica Moldova.* Materialele Conferinței Științifice Internaționale, Iași, România, Moldova, 2018. Accesat: 02.02.25. Disponibil:https://ibn.idsi.md/sites/default/files/imag_file/89-106_0.pdf
21. RUFF, C,. & KEYES, C. (1995). The structure of psychological well-being revisited.*Journal of Personality and Social Psychology, 69,* 719–727. Disponibil:https://centerofinquiry.org/uncategorized/ryff-scales-of-psychological-well-being/
22. SELIGMAN, M. E. P. Flourish: A Visionary New Understanding of Happiness and Well-Being. New York: AtriaBooks, 2011. ISBN 978-1-4391-9076-0.
23. VOITIC, A. Atitudini și relații interpersonale în clasa de elevi. Accesat: 04.02.25. Disponibil:https://ibn.idsi.md/sites/default/files/imag_file/215-225_3.pdf

Lucrarea a fost elaborată în cadrul subprogramului de cercetare inovare*„Mecanisme psihologice de promovare a stării de bine în sistemul educational” Cifrul:**MPPSSE 040112***,în acord cu rezultatele concursului*„Program de stat” (2024-2027)*, finanțat din bugetul de stat al Republicii Moldova.

ABSENTEEISM AND SCHOOL DROPOUT - A CHALLENGE OF THE DIGITAL AGE

Ionela Maria Toda,
PhD Student, West University of Timişoara
Cristian Marian Ciorăneanu
PhD Student, West University of Timişoara

Abstract: The digital era has brought us many things to enjoy, shortening the time for most activities undertaken by humans. Technology and digitalization have provided several advantages in education, but also a series of consequences, a flip side of the coin. One of the consequences we can observe in the Romanian educational environment, and not only there, is absenteeism or school dropout. This article aims to explain the practical aspects of this phenomenon, discussing the main causes and anchoring itself in the everyday reality of the educational phenomenon, addressing a topic of great importance for students, parents, and teachers as the main actors, as well as for the entire society that they shape and influence in the future. This phenomenon is not new and has been addressed multiple times in recent decades, and through this article, we want to review newer aspects that theory does not sufficiently pay attention to in the daily life of the triangle formed by students, parents, and teachers. We aim for a serious reflection and a profound problematization of the issues arising from absenteeism and school dropout in society as a whole, focusing on existing solutions and the prevention of this phenomenon.

Keywords: School dropout, school absenteeism, digital age, education, community.

Absenteismul sau Abandonul şcolar poate fi privit ca un fenomen de încetare a frecventării şcolii de către elev, părăsirea timpurie sau permanentă a sistemului educational, indiferent de nivelul la care s-a ajuns cu elevul în cauză, înaintea obţinerii unei calificări recunoscute printr-o diploma de absolvire, respectiv înaintea finalizării studiilor prevăzute pentru ciclul şcolar început.

Mediul familial joacă un rol esențial în modelarea comportamentului școlar al copiilor, inclusiv în ceea ce privește absenteismul. Influența acestuia se manifestă prin mai mulți factori, cum ar fi de tip emoțional, educațional, socio-economic și comportamental.

Atunci când vorbim despre stabilitatea emoțională ca factor declanșator al absenteismului, trebuie să avem în vedere, în primul rând, suportul familial. Un mediu familial echilibrat, în care copilul se simte susținut și iubit, contribuie la crearea unei atitudini pozitive față de școală. Pe de altă parte, conflictele familiale, divorțul sau neglijența pot duce la lipsa de motivație și, implicit, la absenteism.

Nivelul educațional al părinților este de asemenea foarte important deoarece, părinții cu un nivel educațional mai ridicat tind să încurajeze participarea constantă la școală a copilului și să acorde o atenție mai mare progresului academic. Lipsa interesului părinților în educația copilului poate accentua tendința acestuia de a lipsi de la ore.

De cele mai multe ori familiile cu resurse financiare limitate și educație modestă pot întâmpina dificultăți în asigurarea necesităților firești ale copilului pentru școală și educație și pe cale de conscință îl implică pe acesta mai degrabă în activități casnice sau muncă, ceea ce duce de multe ori la absenteism.

Asigurarea necesităților pentru școală a familiilor cu dificultăți materiale este esențială pentru a sprijini copiii să aibă acces egal la educație de aceea Guvernul României sau administrațiile locale vin în sprijinul acestora cu câteva soluții și inițiative cum ar fi:

1. Tichete sociale pentru educație, pentru rechizite, îmbrăcăminte și alte necesități;
2. Burse sociale pentru elevii din familii defavorizate care să acopere costurile legate de școală;
3. Programe de masă caldă, în unele școli unde se oferă mese gratuite sau subvenționate.

Pe lângă acestea există inițiative ale ONG-urilor și din partea comunității prin colecte de rechizite, îmbrăcăminte, încălțăminte, alimente, acordarea de burse sociale care să acopere costurile legate de școală, programe de masă caldă, excursii și tabere școlare sau programe de tipul școalădupă școală. De asemenea ONG-urile pot înființa centre educaționale gratuite oferind sprijin pentru teme, acces la internet, lecții remediale, activități de dezvoltare personală, activități sportive. Activitățile de voluntariat derulate de către profesori sau studenți vin de asemenea în sprijinul elevilor și a părinților acestora, oferindu-le servicii de meditații pentru elevii cu dificultăți de învățare sau chiar servicii de consiliere psihologică și de orientare în carieră.

Mediul privat vine în sprijinul elevilor din medii defavorizate prin sponsorizări, finanțarea unor burse, donații de rechizite sau echipamente tehnologice. Unele companii implementează programe de sprijin pentru educația copiilor din familii defavorizate,le oferă acces la tehnologie și internet prrin donarea de laptopuri sau tablete și prin punerea la dispoziție a unor puncte de internet gratuite pentru teme și studiu.

Bisericile și fundațiile religioase aduc un însemnat sprijin material și logistic oferind ajutoare pentru haine, încălțăminte și rechizite, programe de after-school gratuite în spații bine amenajate precum și o masă caldă. Unele parohii organizează excursii tematice și evenimente culturale speciale dedicate elevilor. Există programe culturale, catehetice, pastorale și misionare cu un impact profund în educația elevilor printr-o strânsă relție între culte și mediul educational.

Aceste măsuri pot contribui la reducerea abandonului școlar și la asigurarea unui viitor mai bun pentru copiii din familii vulnerabile modelându-le comportamentele și atitudinile față de educație, dezvoltîndu-le responsabilitatea și influențînd comportamentul copilului. În funcție de atitudinea părinților față de școală vom observa și comportamentul copiilor. Dacă părinții desconsideră importanța școlii, copilul poate adopta aceeași atitudine.

Faptul că există sprijin pentru gestionarea dificultăților școlare de orice fel poate îmbunătăți în mod vizibil atitudinea părinților față de școală. Lipsa implicării părinților în rezolvarea problemelor academice sau sociale ale copilului poate amplifica sentimentul de frustrare și tendința de a evita școala.

În concluzie, mediul familial poate fie să stimuleze o prezență activă și motivată la școală, fie să contribuie la absenteism, în funcție de echilibrul emoțional, nivelul de implicare și resursele disponibile.

Vorbind despre mediul social, vom observa că acesta are o influență semnificativă asupra absenteismului școlar, contribuind fie la încurajarea prezenței, fie la accentuarea tendinței de a lipsi. Această influență se manifestă prin următorii factori:

1. Grupul de prieteni și anturajul;
2. Condițiile socio-economice ale comunității;
3. Normele și valorile sociale la care aderă familia și coumintatea;
4. Rolul mass-media și al rețelelor sociale;
5. Instituțiile prezente în comunitate;
6. Discriminarea sau excluderea socială.

Prietenii și colegii joacă un rol crucial în modelarea comportamentului. Dacă elevul face parte dintr-un grup care valorizează educația, acesta este mai probabil să participe la școală. În schimb, anturajele în care absenteismul este acceptat sau încurajat pot determina elevul să lipsească pentru a se conforma normelor grupului.

În comunitățile sărace, accesul la resursele necesare pentru educație poate fi limitat, iar presiunile economice pot obliga elevii să renunțe temporar sau definitiv la școală pentru a sprijini familia.În zonele unde șomajul și abandonul școlar sunt comune, copiii pot interioriza lipsa de valoare a educației, crescând riscul absenteismului.

În societățile sau mediile în care educația nu este percepută ca prioritară, elevii sunt mai predispuși la absenteism. În schimb, comunitățile care valorizează educația pot avea un impact pozitiv asupra frecvenței școlare. Normele și valorile sociale în mediile defavorizate sunt influențate de condițiile economice, educaționale și culturale specifice acestor comunități. Aceste norme și valori pot varia în funcție de context, dar există câteva trăsături comune: solidaritatea și sprijinul reciproc, atunci când lipsa unor resurse adecvate din partea statului devine acută,comunitățile defavorizate dezvoltă rețele de ajutor reciproc nu doar prin membrii familiei extinse cât și prin vecini sau chiar membri comunității etnice sau religioase.Acestea oferă sprijin în momentele dificile care pot fi materiale, financiare sau sprijin emoțional. Familia joacă un rol central, fiind principalul pilon de susținere. Normele tradiționale privind respectul față de părinți și autoritate sunt frecvente, iar deciziile individuale sunt adesea influențate de binele colectiv.

Persoanele din medii defavorizate dezvoltă mecanisme de adaptare pentru a face față dificultăților, fie prin soluții informale, fie prin practici alternative pentru a-și asigura traiul.

Accesul redus la educație poate influența normele legate de învățare și dezvoltare personală. În unele cazuri, lipsa de încredere în instituțiile statului duce la o relație tensionată cu autoritățile.În lipsa unor oportunități economice, pot apărea practici informale de subzistență, cum ar fi munca la negru sau chiar activități ilegale. Acestea sunt adesea justificate de nevoia de a asigura supraviețuirea familiei.În unele medii defavorizate, violența poate deveni un mijloc de impunere a respectului sau de rezolvare a conflictelor. Normele legate de masculinitate pot accentua ideea că puterea fizică este necesară pentru a supraviețui.

În lipsa altor surse de susținere, religia și spiritualitatea joacă un rol esențial în viața comunității. Biserica și alte instituții religioase sunt adesea surse de sprijin moral și material. Aceste norme și valori nu sunt universale, iar schimbările economice și sociale pot influența modul în care sunt percepute și practicate în diferite comunități defavorizate. Expunerea la modele negative promovate de mass-media sau social media, care minimizează importanța școlii, poate influența comportamentul elevilor. De asemenea, utilizarea excesivă a rețelelor sociale și jocurilor online poate afecta motivația de a merge la școală.

Școlile, bisericile, ONG-urile și alte organizații din comunitate pot contribui la reducerea absenteismului prin programe de sprijin pentru elevi și familii. Lipsa unor astfel de resurse poate accentua problemele existente.

Elevii care provin din medii marginalizate (etnice, religioase, economice) pot lipsi de la școală din cauza sentimentului de neapartenență sau al discriminării suferite în comunitate sau în cadrul școlii.

Mediul social influențează absenteismul atât prin valorile și normele promovate, cât și prin accesul la resurse și oportunități. Sprijinul comunității și anturajul pozitiv pot reduce absenteismul, în timp ce lipsa de sprijin și influențele negative îl pot amplifica.

Jocurile pe telefon au devenit o parte semnificativă a vieții tinerilor, dar utilizarea excesivă poate avea un impact negativ asupra frecvenței școlare și poate contribui la absenteism. Această influență se manifestă prin următorii factori:

1. Distragerea atenției și scăderea interesului pentru școală

Jocurile captivante sau competitive pot deveni mai atractive decât activitățile școlare, ceea ce duce la lipsa de interes pentru educație și, implicit, la absenteism. Elevii pot prioritiza timpul petrecut în jocuri în detrimentul pregătirii pentru școală.

2. Oboseala cauzată de timpul excesiv petrecut pe telefon

Jocurile de pe telefon sunt adesea jucate seara târziu sau chiar noaptea, ceea ce afectează calitatea somnului. Lipsa de odihnă poate duce la epuizare fizică și mentală, iar elevii preferă să lipsească de la ore pentru a se odihni.

3. Formarea unei dependențe

Jocurile pe telefon pot crea dependență prin recompensele rapide și experiențele interactive. Această dependență poate reduce motivația de a participa la școală, mai ales dacă elevii percep educația ca fiind plictisitoare sau stresantă.

4. Evitarea responsabilităților școlare

Elevii pot folosi jocurile pentru a evita stresul asociat cu temele, examenele sau alte cerințe școlare. În cazurile extreme, ei aleg să lipsească pentru a dedica timp exclusiv jocurilor.

5. Influența negativă a jocurilor online competitive

Jocurile multiplayer sau cele care implică competiții frecvente pot încuraja absența de la școală pentru a participa la evenimente, turnee sau pentru a petrece mai mult timp cu prietenii virtuali.

6. Izolarea socială și pierderea interesului pentru interacțiunile reale

Utilizarea excesivă a jocurilor pe telefon reduce semnificativ atenția copilului, scade atracția către mediul de socializare și mărește ristul axietății, însingurării și depresiei, reduce interacțiunile sociale din lumea reală, inclusiv cu colegii de școală. Elevii pot alege să lipsească pentru a evita contactul cu grupurile sau situațiile școlare.

Iată deci că, jocurile pe telefon pot amplifica absenteismul prin distragerea atenției, scăderea motivației și formarea unor obiceiuri nesănătoase. Educația privind gestionarea timpului și implicarea părinților în monitorizarea utilizării dispozitivelor pot contribui la prevenirea acestor efecte negative. Într-o eră dominată de tehnologie, jocurile pe telefon au devenit o parte integrantă a vieții cotidiene, influențând modul în care tinerii își gestionează atenția și timpul. Numeroase studii științifice au investigat relația dintre utilizarea excesivă a jocurilor pe telefon, performanța academică și absenteismul școlar.

Atenția este un proces cognitiv esențial pentru învățare, iar jocurile pe telefon au un impact semnificativ asupra acesteia. Conform unui studiu realizat de Király et al. (2018), utilizarea excesivă a jocurilor digitale poate conduce la scăderea controlului atențional și la dificultăți în menținerea concentrării pentru perioade lungi de timp. Acest efect este cauzat de mecanismele de recompensă rapidă oferite de jocuri, care afectează capacitatea creierului de a se adapta la sarcini mai puțin stimulante, cum ar fi lectura sau rezolvarea problemelor matematice.

Mai mult, Bushman & Anderson (2002) au evidențiat că expunerea prelungită la jocuri video rapide determină o reducere a capacității de a filtra informațiile irelevante, ceea ce duce la o atenție fragmentată. Această dificultate în menținerea focusului poate afecta negativ învățarea în medii educaționale care necesită concentrare susținută. Consecințele problemelor de atenție induse de jocurile pe telefon nu se opresc doar la scăderea performanței academice, ci pot duce și la creșterea absenteismului școlar. Gentile et al. (2011) au demonstrat că elevii care petrec mai mult timp jucându-se pe telefon au tendința de a evita activitățile academice, ceea ce contribuie la o frecvență mai redusă la cursuri și, în cele din urmă, la un risc crescut de abandon școlar.

Un alt factor care accentuează acest fenomen este dependența de jocuri video, definită de Organizația Mondială a Sănătății (OMS) ca un comportament problematic caracterizat prin pierderea controlului asupra timpului petrecut în jocuri. Elevii care dezvoltă o astfel de dependență pot ajunge să prioritizeze jocurile în detrimentul școlii, ceea ce duce la o scădere a motivației academice și la creșterea absenteismului.

Posibile soluții pentru gestionarea atenției și prevenirea absenteismului

1. Educația digitală conștientă – Elevii trebuie să fie informați despre impactul jocurilor asupra atenției și să învețe strategii de autoreglare a timpului petrecut în fața ecranului.

2. Reglementarea timpului de joc – Părinții și profesorii pot colabora pentru a stabili limite clare în ceea ce privește utilizarea telefonului, mai ales înainte de orele de studiu.
3. Tehnici de îmbunătățire a atenției – Practici precum meditația, exercițiile fizice și pauzele regulate în timpul învățării pot contribui la îmbunătățirea concentrării.
4. Integrarea tehnologiei în educație – Dacă elevii sunt atrași de jocuri digitale, profesorii pot utiliza elemente de gamificare în procesul de învățare pentru a menține interesul și angajamentul acestora.

BIBLIOGRAPHY

1. Barmby, T., Ercolani, M., & Treble, J. (2002). Sickness Absence: An International Perspective. Routledge.
2. Bushman, B. J., & Anderson, C. A. (2002). "Violent video games and hostile expectations: A test of the general aggression model." Personality and Social Psychology Bulletin, 28(12), 1679-1686.Gentile, D. A., Reimer, R. A., Nathanson, A. I., Walsh, D. A., & Eisenmann, J. C. (2011). "*Protective effects of parental monitoring of children's media use: A prospective study*." JAMA Pediatrics, 165(9), 859-865.
3. Johns, G. (2008). *Absenteeism and Presenteeism: The Evolving Research Agenda*. Taylor & Francis.
4. Király, O., Tóth, D., Urbán, R., Demetrovics, Z., & Maraz, A. (2018). "*Intense video gaming is not essentially problematic."* Cyberpsychology, Behavior, and Social Networking, 21(8), 531-536.
5. Markussen, S. (2012). *The individual cost of sick leave*. *Journal of Population Economics*, *25*(4), 1287-1306.
6. Martocchio, J. J., & Jimeno, D. I. (2003). *Employee absence as an affective event*. *Human Resource Management Review*, *13*(2), 227-241.
7. Organizația Mondială a Sănătății (2018). "*Gaming disorder."* International Classification of Diseases (ICD-11).
8. Robbins, S. P., & Judge, T. A. (2019). *Organizational Behavior*. Pearson.
9. Steers, R. M., & Rhodes, S. R. (1978). *Major influences on employee attendance: A process model*. *Journal of Applied Psychology*, *63*(4), 391-407.

THE LINK BETWEEN IE AND LANGUAGE DISORDERS IN PRESCHOOLERS

Miluța Ursu
PhD Student, "Ion Creangă" Pedagogical State University, Chișinău, Republic of Moldova

Abstract: Preschool children show sympathy, a certain degree of self-control, and occasionally a sense of fairness in sharing objects, [2,p.83]. Conscientiousness requires maturity and this moral feeling develops in school age and adolescence. There will emerge that personal integrity which we call character.

The school's role is to cultivate emotional intelligence through therapy. Freeing the emotions, "will not be an easy task politically... given the turmoil they will create. But we must accept this or continue to raise generations of adults who ignore emotions and thus behave in destructive ways" [2, p. 105]
Preschoolers with language impairments have less access to social interaction, which in turn limits their opportunities to learn about their emotions and the emotions of others. Language barriers are disruptive factors in the expression of emotions and the consequences are seen in the behaviour and attitudes of young children.

Keywords: *emotional intelligence, emotional education, early education, emotional regulation, language disorders.*

Termenul IE este relativ nou dar rădăcinile sale sunt vechi de circa 5000 de ani. În cartea Bhagavad –Gita sau Cântarea lui Dumnezeu, personajul principal stabil emoțional pe nume Krishna este asemănată cu persoana inteligentă emoțional a lui Mayer și Salovey. Platon, în lucrarea sa de acum 2000 ani, afirma că ***toată învățarea are o bază emoțională.***

Dacă inteligența era sinonimă cu perfecțiunea, emoția cu pierzania, din secolul XIX, psihologii au început să împletească emoțiile de gândire, având ca rezultat conceptual de IE. Atunci când discutăm despre inteligența emoțională folosim termeni ca: motivație, emoție, cunoaștere și conștientizare. Aceste procese stau la baza personalității după cum spunea Mayer în 1995 și pot fi ierarhizate. Alte componente ale personalității, constituite prin învățare includ modelele eului și ale lumii.[2, p. 107].

După Daniel Goleman (1995) îndemnul lui Socrate „Cunoaște-te pe tine însuți" redă fundamentul inteligenței emoționale: „*conștientizarea propriilor sentimente în momentul în care acestea iau naștere*"[2,p.125] . Au existat divergențe cu privire la aptitudinile care stau la baza conceptului de inteligență emoțională (Goleman, 1995; Mayer și Salovey, 1993). Cel mai cuprinzător este modelul propus de Reuven Bar-On, care reflectă factorii interpersonali, intrapersonali, gestionarea stresului, motivația, dispozitia generală dar și adaptabilitatea. Inteligența emoțională poate fi abordată ca factor general, fiind considerată un construct multidimensional. [2, p 131]

Iar după Sternberg (1985, 1997), inteligența emoțională, cea practică, socială, dar și altele similare au fost numite inteligențe non-academice, Bar- On (1997) le-a numit non-cognitive, iar Wechsler (1940) non-intelectuale. Termenii au fost folosiți în încercarea de a le diferenția de inteligența academică. [2, p.141]. Cercetările privind conceptul de inteligență emoțională sunt de dată recentă și limitată. Testele care susțineau că măsoară inteligenta socială sau competența socială, evaluau aptitudini care au fost subsumate sub eticheta inteligenței emoționale. [2, p. 149]. Cercetătorii sperau că inteligența emoțională comparată cu inteligența socială va fi mai bine diferențiată de inteligența academică (Mayer și Salovey, 1993). Recent

o parte din specialiști s-au întrebat dacă inteligența emoțională este mai mult decât un set de variabile de personalitate (Davies, Stankov, Roberts, 1998).

Punctele de vedere opuse apărute au fost în număr de două. Primul inteligența emoțională cuprinde tot ce este legat de success și nu este măsurată de IQ (Bar-On, 1997; Goleman, 1995, 1998), iar al doilea perspectiva mai restrânsă asupra inteligenței emoționale-capacitatea de a percepe și de a înțelege informația emoțională (Mayer și colaboratorii, 2000). Studiul recent al lui Davies și colaboratorii (1998) au sugerat că înteligența emoțională poate devenii un construct foarte limitat dacă descoperim factorii de personalitate și aptitudinea cognitivă generală. [2.p. 150]. Davies și colaboratorii au sugerat o definiție restrictivă a inteligenței emotionale ca "*aptitudinea de a percepe informatia emotionala prin intermediul stimulilor vizuali si auditivi*" (1998, p. 1001). [2,p.153]

Popularizarea Inteligenței emoționale vine ca răspuns la subiectul lucrării *Curba gaussiană* în care oamenii cu o inteligență redusă fac parte din categoria săracilor și șomerilor iar cei cu inteligență ridicată fac parte din categoria oamenilor bogați. In urma dezbaterii *Curbei gaussiene,* Goleman face o comparație între inteligența emoțională și cea general, afirmând că *„poate fi la fel de puternică și uneori chiar mai puternică decât IQ-ul*" și „ *competențele emoționale pot fi învățate*"[1, p.34]

Societatea care știe și înțelege cum să integreze rațiunea și emoția este o societate emotional inteligentă. Oricine poate fi intelligent- chiar și cei considerați în trecut nu prea deștepți. (Pg.. 106) . Bar-On (1997, p.14) considera inteligența emoțională „*un șir de capacități, competențe și aptitudini noncognitive, care influențează capacitatea persoanei de a reuși în adaptarea la cerințele și presiunile mediului*". [2,p.109]. După Goleman (1995), Inteligența emoțională include cinci componente: cunoașterea emoțiilor, gestionarea emoțiilor, automotivarea, recunoașterea emoțiilor la alții și managementul relațiilor. Pe parcursul cărții scrise și publicată de Goleman, inteligența emoțională a fost redefinită de mai multe ori incluzând in final toate atributele personalității. Goleman afirmă „*Există un cuvânt de modă veche pentru corpul de aptitudini reprezentat de inteligența emoțională: caracterul*" [1, p. 285]

Fiecare dintre noi credem că deținem capacitațile si aptitudinile pentru a ne atinge unele obiective. Pentru individul competent emoțional, obiectivele fixate vor fi integrate cu obligatiile morale. Valorile etice și caracterul moral influențează reacțiile emoționale. Competența emoțională integreaza mai multe procese si anume:

- eul personal
- dispoziții morale
- istoria dezvoltării personale.

Eul coordonează adaptarea individului la mediu (vezi, de exemplu, McAdams, 1996).

„ Persoana care funcționează intr-un mod emoțional si competent trăiește invariabil in acord cu dispoziția noastră morală„[2, p.82]. Pe masură ce ne maturizăm, competența emoțională devine mai bună daca reușim să includem caracterul în competența noastră emoțională.

„ Copiii preșcolari manifestă simpatie, un anumit grad de autocontrol și, ocazional, un sentiment al echității în împartășirea obiectelor„[2,p.83]. Conștiința necesită maturitate și acest sentiment moral se dezvoltă la vârstă școlară și la adolescență. Va apărea acea integritate personală pe care o numim caracter.

Rolul școlii este acela de a cultiva inteligența emoțională prin terapie. Eliberarea sentimentelor, *„nu vor fi o sarcină ușoară din punct de vedere politic... în condițiile tulburărilor pe care le vor crea. Dar trebuie să acceptăm această idee sau să continuăm să creștem generații de adulți care ignoră emoțiile și se comportă astfel în moduri distructive*" [21,p. 441].

Preșcolarii cu tulburări de limbaj au acces mai greu la intercțiunile sociale, ceea ce la rândul lor, le limitează oportunitățile de a învăța despre emoțiile lor și ale celor din jur. Barierele de

limbaj sunt factori peturbatori în exprimarea emoțiilor și consecințele se văd în comportamentul și atitudinea celor mici.

Cercetari anterioare

Studiile anterioare au evidențiat o corelație semnificativă între abilitățile de limbaj și inteligența emoțională (IE). Copiii cu abilități verbale bine dezvoltate tind să aibă o mai bună înțelegere și gestionare a emoțiilor.
Iată câteva exemple și concluzii din cercetările existente;

1. **Studiul Meta-Analitic (2007).**

Studiu realizat de Trentacosta și Fine a avut ca obiectiv principal să sintetizeze și să analizeze datele existente privind relația dintre inteligența emoțională (IE) și comportamentul social și emoțional al copiilor și adolescenților. Prin această analiză , cercetătorii au dorit să identifice tendințe generale și să ofere o perspectivă comprehensivă asupra modului în care IE influențează dezvoltarea socială și emoțioanlă în rândul tinerilor.
Metodologie:

a. Selecția studiilor:

* Studiile incluse au fost selectate pe baza criteriilor de calitate metodologică și relevanță pentru subiectul de interes.

b. Eșantion:

* Meta-analiza a cuprins un număr mare de participanți din diverse studii, acoperind o gamă largă de vârste (de la copii mici la adolescenți) și medii socio- economice.

c. Instrumente de măsurare a IE:

* Studiile analizate au utilizat diverse instrumente pentru a măsura IE, inclusiv chestionare de auto-raportare, evaluări comportamentale și teste de preformanță.

d. Analiza datelor:

* Cercetătorii au folosit tehnici meta-analitice pentru a calcula efectele agregate și a evalua relația dintre IE și comportamentele sociale și emoționale.

Rezultate:

* Relația pozitivă între IE și comportamentele sociale pozitive
* Reducerea comportamentelor problemă
* Diferența de vârstă și gen:
  - Analiza a evidențiat diferențe în modul în care IE influențează comportamentele sociale și emoționale în funcție de gen și vârstă.
* Impactul mediului social și educațional:
  - Mediul social și educațional a fost identificat ca factor moderant important. Concluzii
* Importanța dezvoltării IE:

*Rezultatele meta-analizei subliniază importanța dezvoltării IE pentru comportamentele sociale și emoționale sănătoase. Promovarea IE poate contribui la reducerea comportamentelor problemă și la îmbunătățirea relațiilor sociale în rândul copiilor și adolescenților.

* Nevoia de intervenții educaționale:

* Studiul sugerează necesitatea implementării programelor educaționale care sprijină dezvoltarea IE în școli și în alte instituții educaționale. Aceste programe ar trebui să includă activități care să dezvolte **abilitățile de recunoaștere și reglare a emoțiilor, empatia și abilitățile de relaționare.**

* Rolul mediului social:

*Mediul social și sprijinul din partea părinților, profesorilor și colegilor sunt esențiale pentru dezvoltarea IE.Intervențiile ar trebui să implice și să educe adulții care interacționează cu copiii și adolescenții pentru a crea un mediu suportiv care să favorizeze dezvoltarea emoțională și socială.

Studiul meta-analitic realizat de Trentacosta și Fine în 2007 oferă o perspectivă cuprinzătoare asupra relației dintre IE și comportamentele sociale și emoționale ale copiiloe și adolescenților. Rezultatele subliniază importanța dezvoltării IE pentru sănătatea mental și social și evidențiază necesitatea implementării programelor educaționale și intervențiilor timpurii. Promovarea IE în mediul școlar și familial poate contribui la reducerea comportamentelor problem și la dezvoltarea unor relații sociale sănătoase și armonioase.

2. Dezvoltarea abilităților emoționale prin limbaj

1. - Studiul Longitudinal (Eisenberg et al., 2011).

Obiectiv: Investigarea dezvoltării limbajului și reglării emoționale pe o perioadă de mai mulți ani.

Metodologie: Studiul longitudinal cu evaluări periodice ale abilităților de limbaj și reglării emoționale la copii de vârste diferite.

Concluzii: Dezvoltarea timpurie a limbajului este strâns legată de dezvoltarea abilităților de reglare emoțională. Copiii cu abilități verbale avansate au demonstrat o mai bună capacitate de a-și regla emoțiile și de a face față stresului.

2. Studiul Cross-Sectional (Ensor et al., 2011)

Obiectiv: Investigarea relației dintre abilitățile de limbaj și reglarea emoțiilor la copiii preșcolari.

Metodologie: Evaluarea abilităților de limbaj și a capacitîții de reglare emoțională la un eșantion de copii preșcolari.

Concluzii: Copiii cu abilități verbale mai avansate au demonstrat o mai bună capacitate de a-și exprima și gestiona emoțiile, sugerând că limbajul joacă un rol crucial în dezvoltarea abilităților emoționale.

3. Studiu de Caz (Pons et al., 2003)

Studiul de caz realizat de Pons și colegii săi în 2003 a avut ca scop investigarea inteligenței emoționale (IE) la copii, concentrându-se pe modul în care aceștia înțeleg și gestionează emoțiile. Cercetătorii au încercat să identifice etapele prin care trec copiii în dezvoltarea abilităților emoționsle și să exploreze influența factorilor cognitivi și sociali asupra acestui proces.

Rezultate:

Pons et al. au identificat mai multe etape distincte în dezvoltarea IE la copii:

Între 3-5/6 ani cunoscută ca etapa preșcolară, încep să se contureze emoțiile de bază :bucuria, tristețea, frica și furia, exprimate intr-un mod simplu.

Între 6-8 ani, emoțiile devin mai complexe ca: mândrie, invidie și vinovăție.

În etapa școlară mijlocie, 9-11 ani, copiii sunt capabil să înțeleagă emoții subtile și să utilizeze strategii de reglare emoțională prin schimbarea gândurilor sau a comportamentelor.
emoțională. Ei înțeleg că emoțiile pot fi reglate prin schimbarea gândurilor sau comportamentelor.

1. Factori influenți:

Factori cognitivi: Acei copii cu capacități cognitive avansate au arătat o bună înțelegere și getionare a emoțiilor.

Factori sociali : Un rol deosebit de important în dezvoltarea inteligenței emoționale îl joacă mediul social.

Intervențiile educationale: Programele axate pe instruirea abilităților emoționale au avut un real succes în dezvoltarea IE la copii. Aceștia au reușit să-și recunoască și să-și gestioneze emoțiile în contexte diferite.

Concluzii: IE se dezvoltă etapă cu etapă fiind influențată de factori cognitivi și sociali. Intervențiile educaționale trebuie să fie adaptate nevoilor specifice fiecărei etape.

Programele de educație emoțională sunt esențiale pentru sprijinirea dezvoltării IE la copii și ar trebui incluse obligatoriu în curriculum-ul școlar. Copiii cu abilități verbale mai avansate au avut o mai bună înțelegere a emoțiilor compexe, inclusiv a emoțiilor contradictorii și a empatiei.

Studiul de caz realizat de Pons et al în 2003 oferă o persoectivă valoroasă asupra dezvoltării IE la copii. Identificarea etapelor de dezvoltare emoțională şi a factorilor influențatori poate ghida intervențiile educaționale și sociale pentru a sprijini dezvoltarea sănătoasă a copiilor. Integrarea educației emoționale în curriculumul și furnizarea de suport pentru mediul social sunt esențiale pentru a ajuta copiii să-și dezvolte abilitățile emoționale și să se adapteze mai bine în viața socială și academică.

4. Studiu experimental (Izard et al., 2001)

Pentru a evalua impactul instruirii abilităților emoționale și verbale aspura IE la copii, a fost realizat un studiu experimental în anul 2011 de către Carroll E. Izard și colegii săi. Eșantionul a inclus copii de vârstă preșcolară și școlară mică, din diverse medii socio-economice repartizați aleatoriu în două grupuri.

- Grupul de intervenție: Pentru acești copii a fost elaborat un un program structurat de instruire în abilități emoționale și verbale, care a inclus activități precum, jocuri de rol, discuții ghidate despre emoții și exerciții de dezvoltare a vocabularului emoțional.
- Grupul de control: Aceștia și-au continuat activitățile educaționale obișnuite, fără intervenții suplimentare.

Programul s-a desfășurat pe o perioadă de câteva luni, cu sesiuni săptămânale de instruire.

Evaluări pre - și post –intervenție au fost realizate pentru a măsura abilitățile emoționale și verbale ale copiilor. Instrumentele de evaluare au inclus interviuri, chestionare și observații directe ale comportamentelor emoționale și verbale.

Rezultate:

a. Imbunătățirea abilităților emoționale: copiii din grupul de intervenție au arătat îmbunătățiri semnificative în recunoașterea și gestionarea emoțiilor, comparativ cu grupul de control. Aceste îmbunătățiri au fost observate în capacitatea de a identifica emoțiile proprii și ale altora și țn abilități de reglare emoțională.
b. Dezvoltarea vocabularului emoțional: participanții la programul de intervenție au demonstrat o creștere semnificativă a vocabularului emoțional, fiind capabili să folosească un număr mai mare de termeni pentru a descrie emoțiile. Această îmbunătățire a fost asociată cu o mai bună înțelegere și exprimare a emoțiilor.
c. Impactul asupra comportamentului: copiii din grupul de intervenție au manifestat comportamente mai pozitive și o mai bună adaptare socială, inclusiv o scădere a comportamentelor agresive și o creștere a cooperării și empatiei.

5. Concluzii:

a. Eficacitatea intervențiilor structurate: studiul a demonstrat că intervențiile structurate, care combină emoționale și verbale, pot avea un impact semnificativ asupra dezvoltării IE la copii. Aceste intervenții ajută copiii să-și îmbunătățească capacitatea de a recunoaște, exprime și gestiona emoțiile.
b. Importanța vocabularului emoțional: dezvoltarea unui vocabular emoțional bogat este esențială pentru o bună inteligență emoțională. Copiii care învață să folosească termini specifici pentru a descrie emoțiile sunt mai bine echipați pentru a-și înțelege și gestiona propriile sentimente și pentru a relaționa efficient cu ceilalți.
c. Impactul pozitiv asupra comportamentului: îmbunătățirea abilităților verbale și emoționale aret un impact pozitiv asupra comportamentului copiilor. Aceștia devin mai empatici, cooperanți și mai puțin predispuși la comportamente agresive.

Studiul realizat de Izard şi colegii săi subliniază importanța intervențiilor structurate în dezvoltarea abilităților emoționale și verbale la copii. Aceste intervenții nu numai că îmbunătățesc IE, dar au și un impact pozitiv asupra comportamentului și adaptării sociale a copiilor.

6. Studiu de Intervenție (Fujiki et al., 2002)

* Contexte și obiective:

Studiul realizat de Fujiki și colegii săi în 2002 a avut ca scop investigarea efectelor unui program combinat de terapie logopedică și antrenament în abilități emoționale asupra copiilor cu tulburări de limbaj.Cercetările și-au propus să determine dacă intervențiile integrate pot îmbunătăți atât abilitățile de limbaj, cât și inteligența emoțională (IE) la acești copii.

* Participanți:

* Eșantionul a cuprins a cuprins copii cu tulburări de limbaj, cu vârste între 5 și 8 ani, selectați din diverse școli și centre de terapie logopedică. Participanții au fost împărțiți aleatoriu în două grupuri: unul de intervenție și unul de control.

* Intervenție:

* Grupul de intervenție: Copiii din acest grup au participat la un program combinat de terapie logopedică și antrenament în abilități emoționale. Programul a inclus sesiuni de terapie logopedică pentru îmbunătățirea activităților de limbaj și activități specific pentru dezvoltarea abilităților emoționale, cum ar fi recunoașterea și exprimarea emoțiilor, jocuri de rol și discuții ghidate despre emoții.

* Grupul de control: Copiii din grupul de control au continuat să primească doar terapie logopedică obișnuită, fără intervenții suplimentare în domeniul abilităților emoționale.

* Durata: intervenția s-a desfășurat pe o perioadă de 12 săptămâni, cu sesiuni săptămânale de 60 minute.

* Evaluări:

* Evaluările pre- și post- intervenție au fost realizate pentru a măsura abilitățile de limbaj și IE ale copiilor. Instrumentele de evaluare au inclus teste standardizate pentru abilitățile de limbaj, chestionare de auto-raportare și observații directe ale comportamentelor emoționale și sociale.

Rezultate:

* Îmbunătățirea abilităților de limbaj:

* Copiii din grupul de intervenție au prezentat îmbunătățiri semnificative în abilitățile de imbaj, comparative cu grupul de control. Aceste îmbunătățiri au fost observate în domenii precum vocabularul, structura propozițiilor și capacitatea de a purta conversații.

* Dezvoltarea abilităților emoționale:

* Participanții la programul combinat au demonstrate o creștere semnificativă a abilităților emoționale, inclusive în recunoașterea și exprimarea emoțiilor, precum și în capacitatea de reglare emoțională. Acești copii au arătat o mai bună înțelegere a propriilor emoții dar și ale altora și au fost mai capabili să-și gestioneze reacțiile emoționale în situații sociale.

* Impactul asupra comportamentului social:

* Copiii din grupul de intervenție au manifestat comportamente sociale mai pozitive, cum ar fi o mai mare empatie, cooperare și abilități de rezolvare a conflictelor, comparative cu grupul de control.

Concluzii:

* Eficacitatea intervențiilor combinate:

* Studiul a demonstrat că intervențiile care combină logopedia cu antrenamentul în abilitățile emoționale sunt mai eficiente în îmbunătățirea atât a abilităților de limbaj, cât și a IE, în comparație cu terapia logopedică singulară. Aceste intervenții integrate au un impact semnificativ asupra dezvoltării globale a copiilor cu tulburări de limbaj.

* Importanța abordării holistice:

* Rezultatele sugerează că o abordare holistică, care integrează atât dezvoltarea limbajului, cât și a abilităților emoționale, este esențială pentru sprijinirea îmbunătățirii competențelor sociale și emoționale, care sunt cruciale pentru succesul academic și social.

* Rolul terapeuților și educatorilor:

* Terapeuții logopedici și educatorii ar trebui să fie instruiți în tehnici de antrenament în abilități emoționale și să le integreze în sesiuni de terapie. Colaborarea între logopezi și specialiști în dezvoltarea emoțională poate duce la rezultate mai bune pentru copii.

Studiul de intervenție realizat de Fujiki et al. În 2002 subliniază importanța unei abordări integrate în terapia logopedică pentru copiii cu tulburări de limbaj. Prin combinarea antrenamentului în abilități emoționale cu terapia logopedică, copiii pot experimenta îmbunătățiri semnificative în abilitățile lor de limbaj și IE, ceea ce permite să se dezvolte mai armonios și să se adapteze mai bine în context social și educațional.

7. Studiu Ecologic (Vygotsky, 1962)

Lev Vygotsky, psiholog de origine sovietică, este cunoscut pentru contribuțiile sale semnificative la teoria dezvoltării cognitive și emoționale, în special prin intermediul conceptului de „ dezvoltare socio- cultural„. Deși nu a realizat studii empirice specific în 1962, ideile sale au fost publicate și discutate în lucrări ulterioare, bazate pe cercetările și observațiile sale dintre anii 1920-1930. Principalele idei ale lui Vygotsky cu privire la rolul limbajului în dezvoltarea emoțională și cognitivă sunt extreme de influente și relevante pentru înțelegerea acestei relații.

Putem desprinde cu ușurință pricipalele concepte ale teoriei lui Vygotsky:

- *Interacțiunile sociale* (cei mici învață să-și dezvoltă abilităție cognitive și emoționale cel mai bine în contextul interacținunilor sociale).
- *Jocul.* Activitatea de joc este o activitate de dezvoltare a abilităților cognitive și emoționale.

Mediul familial și social. Acesta joacă un rol crucial în dezvoltarea abilităților de limbaj dar și a celor emoționale. Părinții și cadrele didactice sunt pentru cei mici, modele în exprimarea și gestionarea emoțiilor.

Analizând toate aceste studii constatăm că școala prin cadrele didactice joacă un rol esențial în dezvoltarea emoțională a copiilor cu TL. Prin crearea unui mediu educațional sigur și suportiv, educatorul poate facilita dezvolatarea abilităților emoționale și sociale ale copiilor, contribuind astfel la îmbunătățirea comunicării și a interacțiunilor interpersonale. Câteva aspecte cheie importante:

- promovarea unui mediu incluziv;
- modelarea comportamentelor emoționale pozitive;
- dezvoltarea abilităților de comunicare nonverbale;
- facilitarea jocurilor și activităților de grup;
- colaborarea cu părinții dar și colaborarea cu specialiști.

BIBLIOGRAPHY

1. Bar-On R. Inteligența emoțională și inteligența socială. București: Editura Curtea Veche, 2008. 395 p.
2. Bar-On R., Parker J. Manual de inteligenta emotionala. București: Editura Curtea Veche, 2011. 508 p.
3. Bradberry T., Greaves J. Inteligența Emoțională, București: Editura Amaltea, 2008. 208 p.

4. Brackett, M., Rivers S., Salovey P. Emotional Intelligence: Implications for Personal, Social, Academic, and Workplace Success. New Haven: Blackwell Publishing , 2011. 103 p.
5. Cândea R., Cândea D. Competențele emoționale și succesul în management. București: Editura Economică, 2005. 490 p.
6. Cojocaru-Borozan M., Zagaievschi C., Stratan N. Pedagogia culturii emoţionale. Chişinău: Tipografia UPS „I. Creangă", 2014. 200 p. ISBN 97-9975-46-214-3
7. Cojocaru-Borozan M. Teoria culturii emoţionale. Studiu monografic asupra cadrelor didactice. Chişinău: Tipografia UPS „Ion Creangă", 2010. 239 p. ISBN 978-9975-46-066-8
8. Ensor, R. şi Hughes, C. (2005). More than talk: relations between emotions understanding and positive behavior in toddlers. British Journal of Developmental Psychology, 23, 343 – 363.
9. Fodor I. Inteligența emoțională și stilurile de conducere. Iasi: Editura Lumen, 2009. 153 p.
10. Gardner H. Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences. New York: Basic Books, 1983. 463 p.
11. Goleman D. What makes a leader. In: Harward Business Review, 1998, Nov.-Dec., p. 78 -86.
12. Goleman D. Inteligenţa emoţională, cheia succesului în viaţă. Bucureşti: Editura Allfa, 2004. 331 p.
13. Goleman D., Boyatzis R. Inteligența emoțională în leadership. București: Curtea Veche, 2007. 320 p.
14. Mayer J., Salovey P. The Intelligence of Emotional. In: Journal Intelligence, 1993, 17(4), p. 433- 442.
15. Roco M. Creativitate și inteligența emoțională. București: Editura Polirom, 2004. 244 p.
16. Roco M. Studii recente privind trăsăturile inteligenței emoționale şi modalitățile de evaluare. București: În Revista de Psihologie, 2005, vol.51, nr. 1-2, p. 50-61.
17. Saarni C. Dezvoltarea competențelor emoționale. New York: The Guilford Press, 1999. 381p.
18. Steven J. Stein, Howard E. Forța Inteligenței Emoționale. București: Editura Allfa, 2003. 276 p.
19. Vernon A. Dezvoltarea inteligenţei emoţionale. Educaţie raţional emotivă şi comportamentală. Cluj-Napoca: Editura ASCR, 2006. 182 p.
20. Trentacosta, C.J.,& Fine, S.E (2010). Emo'ional Knowledge, social competence, and behavior problems in childhood and adolescence : A meta analytic review. Social Development, 19(1), 1-29.
21. Payne,W.L.-A study of emotion:Developing emotiona intelligence; Serf-integration;relating to fear,pain and desire, in Dissertation Abstract International, nr.47 (01), 203A, University Microfilms, nr AAC 8605928, 1986.
22. https://doi.org/10.1111/j.1467-9507.2009.00543.x
23. https://www.researchgate.net/publication/247405796
24. https://doi.org/10.18662/upasw/25/32.
25. https://doi.org/10.1044/0161-1461(2002/008)

DESIGN AND ORGANIZATION OF EDUCATIONAL ACTIVITIES: OPINIONS OF TEACHING STAFF AND MANAGEMENT

Olga Balanici
PhD Student, "Ion Creangă" Pedagogical State University, Chișinău, Republic of Moldova

Abstract: This article presents the opinions of teaching and managerial staff regarding the design and organization of educational activities in the educational institution. Within the pedagogical observation experiment, we used the survey method through a questionnaire and obtained significant results that serve as a reference for the development and implementation of a professional development program for teaching and managerial staff. Educational activities are classified according to the field of development and curricular area.

Keywords: educational activity, teacher, manager, pedagogical experiment, questionnaire.

Introducere

În literatura de specialitate, interacțiunea dintre profesor și elev este, de multe ori, o prelungire a problemelor pe care copilul le întâmpină în relația cu părinții săi [6, p. 64].

Fundamentarea teoretică a cercetării este realizată ca urmare a analizei viziunilor autorilor: A. Woolfolk, P. H. Winne, N. E. Perry [9], S. Cristea [4], I. O. Pânișoară [6], M. Constantinescu [3], M. Gaftoniuc [5], M. Stănculescu [8], N. Silistraru [7], V. Andrițchi [1, 2].

Scopul și metodologia cercetării

În cadrul experimentului pedagogic de constatare a fost utilizată metoda anchetării prin chestionar aplicat la 64 de subiecți incluși în experiment, profesori diriginți și directori adjuncți pentru educație din învățământul general. În acest articol prezentăm unele opinii ale subiecților privind proiectarea și organizarea activităților educative la clasa de elevi.

Scopul acestui chestionar este de a evalua nevoile cadrelor didactice și a cadrelor de conducere în domeniul proiectării și organizării activității educative. Răspunsurile subiecților sunt cu variantă de răspuns, unde subiecții selectează varianta din mai multe variante prezentate, sau fără variantă de răspuns, unde subiecții își exprimă opinia cu referire la cele întrebate.

Rezultate și discuții

În pedagogia modernă putem distinge mai multe tipuri de activități educative:

- *în funcție de domeniul de dezvoltare;*
- *în funcție de arie curriculară;*

În funcție de domeniul de dezvoltare activitățile educative pot fi:

Activități educaționale cognitive: acestea se concentrează pe dezvoltarea cunoștințelor, a gândirii critice și a capacităților de rezolvare a problemelor. Aceste activități pot include lecturi, exerciții matematice, experimente științifice, discuții și dezbatere.

Activități educaționale socio-emoționale: acestea se concentrează pe dezvoltarea abilităților sociale și emoționale, cum ar fi empatia, gestionarea emoțiilor, relațiile interpersonale și rezolvarea conflictelor. Aceste activități pot include jocuri de rol, discuții de grup și activități de colaborare.

Activități educaționale fizice și de sănătate: acestea se concentrează pe dezvoltarea abilităților fizice și de sănătate, cum ar fi coordonarea, forța, flexibilitatea și rezistența. Aceste activități pot include sport, dans, yoga și exerciții de respirație.

Activități educaționale artistice: acestea se concentrează pe dezvoltarea creativității, a expresiei artistice și a aprecierii estetice. Aceste activități pot include pictură, desen, muzică, teatru și dans.

Activități educaționale de dezvoltare a carierei: acestea se concentrează pe dezvoltarea abilităților necesare pentru a alege și a urma o carieră satisfăcătoare. Aceste activități pot include discuții cu profesioniști, explorarea de cariere și stagii de practică.

Aceste activități sunt interdependente și ar trebui integrate într-un program educațional echilibrat și bine structurat, care să permită elevilor să se dezvolte în mod holistic [3, 9].

- *În funcție de arie curriculară*

Conform lui Mihaela Gaftoniuc [5], activitățile educative pot fi clasificate și în funcție de arie curriculară. Astfel, ea distinge activități educaționale specifice fiecărei arii curriculare, precum:

Activități educaționale de limbă și comunicare: acestea se concentrează pe dezvoltarea abilităților de comunicare, exprimare și înțelegere a limbii materne, precum și pe dezvoltarea competențelor lingvistice.

Activități educaționale de matematică și științe: acestea se concentrează pe dezvoltarea abilităților de rezolvare a problemelor, gândire logică și abstractă, precum și pe dezvoltarea competențelor matematice și științifice.

Activități educaționale de istorie și cultură: acestea se concentrează pe dezvoltarea cunoștințelor despre istoria și cultura națională și universală, precum și pe dezvoltarea abilităților critice de analiză și interpretare a evenimentelor istorice.

Activități educaționale de arte și cultură: acestea se concentrează pe dezvoltarea creativității, a expresiei artistice și a aprecierii estetice, precum și pe dezvoltarea cunoștințelor despre cultura artistică și tradițiile culturale.

Activități educaționale de educație fizică și sport: acestea se concentrează pe dezvoltarea abilităților fizice și sportive, precum și pe dezvoltarea sănătății și a unui stil de viață activ [5, pp. 149-175].

Importanța activităților extrașcolare de calitate pentru elevii de liceu, precum și modalitățile de organizare și gestionare a acestor activități este explicată de autorul M. Stănculescu în lucrarea sa „*Activități extrașcolare de calitate pentru elevii de liceu"* [8, p. 127]. Autorul subliniază faptul că activitățile extrașcolare pot contribui semnificativ la dezvoltarea personală și profesională a elevilor, îmbunătățindu-le abilitățile sociale, cognitive și emoționale.

În chestionar sunt formulate mai multe tipuri de întrebări, printre care „*În ce măsură vă simțiți pregătit/ă să utilizați tehnologia în proiectarea și planificarea activităților educative?*", va contribui la precizarea gradului de încredere și competență al cadrelor didactice în integrarea tehnologiilor moderne în activitatea educațională. Aceasta oferă o perspectivă asupra nivelului de familiaritate cu instrumentele digitale și metodologiile bazate pe tehnologie, instrumente TIC, precum și asupra necesității unor eventuale programe de perfecționare sau sprijin pentru dezvoltarea competențelor digitale. Răspunsurile reflectă, totodată, deschiderea cadrelor didactice către inovare și adaptare la cerințele educației contemporane, în care utilizarea tehnologiei devine o componentă esențială a procesului educațional. Această întrebare sprijină identificarea decalajelor dintre așteptările sistemului educațional privind digitalizarea și pregătirea efectivă a cadrelor didactice pentru a răspunde acestor provocări. În contextul dat, utilizarea tehnologiilor digitale au un rol semnificativ în proiectarea și realizarea activităților educative.

Tabelul 1. Rezultatele constatative ale opiniei subiecţilor experimentali privind utilizarea tehnologiei în proiectarea și planificarea activităților educative

Varianta de răspuns	Număr de răspunsuri	Procentaj (%)
a) foarte pregătit	8	12,5
b) destul de pregătit	32	50
c) suficient	19	29,7
d) necesită îmbunătățire (Simt că am nevoie de mai multă pregătire în utilizarea tehnologiei)	5	7,8
e) slab	0	0
f) nu mă simt pregătit deloc să utilizez tehnologia	1	1,6

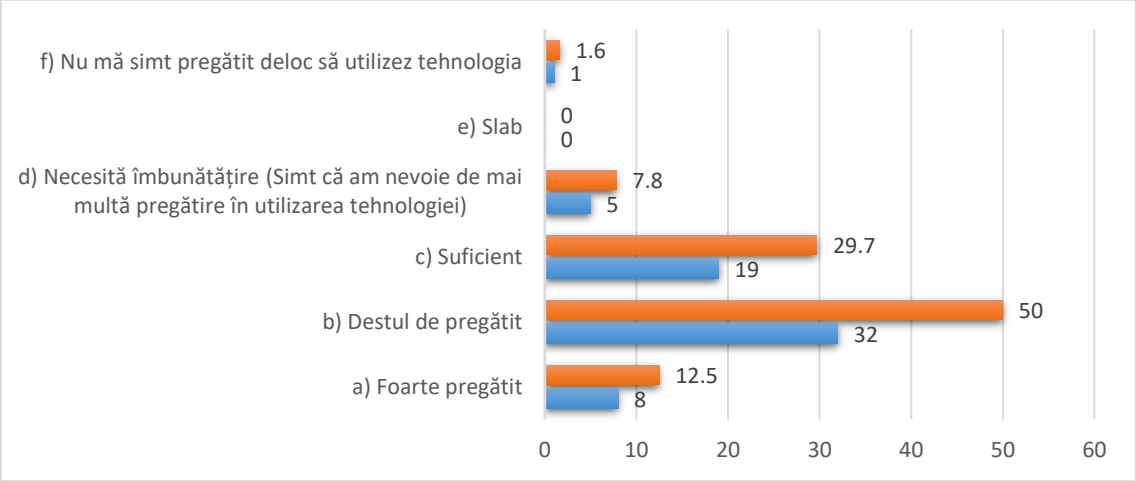


Fig. 1. Distribuţia rezultatelor constatative ale opiniei subiecţilor experimentali privind utilizarea tehnologiei în proiectarea și planificarea activităților educative

Din *Tabelul 1* se observă un total de 32 de subiecți (50%) s-au simțit destul de pregătiți, indicând o familiaritate moderată cu tehnologia în context educațional. Aproape o treime din subiecți, 19 subiecți (29,7%), consideră că sunt suficient de pregătiți, sugerând o bază competentă în utilizarea tehnologiilor educaționale. Mai puțin de o zecime (12,5%, adică 8 subiecți) se simt foarte pregătiți, ceea ce arată un nivel înalt de încredere și competență în acest domeniu.

Pe de altă parte, un număr mic de subiecți (7,8%, reprezentând 5 subiecți) simt necesitatea de îmbunătățire în această arie, indicând o recunoaștere a limitărilor lor actuale și a nevoii de dezvoltare profesională continuă. Un singur subiect (1,6%) a indicat că nu se simte pregătit deloc să utilizeze tehnologia în proiectarea activităților educative, reflectând fie o lipsă de acces la resursele tehnologice, fie o rezistență față de integrarea tehnologiei în practica educațională.

Aceste rezultate subliniază importanța continuării formării profesionale în domeniul tehnologiilor educaționale, pentru a asigura că toate cadrele didactice sunt echipate cu abilitățile necesare pentru a încorpora eficient tehnologia în activitățile educative școlare și extrașcolare.

Întrebarea *„Ce metode sau strategii utilizați în prezent pentru a motiva și a implica elevii în activitățile educative? (Dacă, alegeți caseta Altele, vă rugăm să specificați strategiile)”*, presupune evidențierea și evaluarea tehnicilor pedagogice adoptate de către cadrele didactice pentru a stimula participarea activă și a spori motivarea elevilor în cadrul procesului de învățare. Această întrebare are scopul de a identifica diversitatea practicilor educaționale și eficacitatea acestora în angajarea elevilor în procesul de învățare, oferind în

același timp oportunitatea de a descoperi noi abordări inovative care ar putea fi integrate în strategiile de predare. Prin colectarea acestor date, se poate realiza o analiză comparativă a metodelor tradiționale față de cele moderne, evidențiind cele mai reușite practici în contextul actual al educației.

Tabelul 2. Rezultatele constatative ale opiniei subiecţilor experimentali privind utilizarea metodelor și strategiilor pedagogice în realizarea activităților educative

Varianta de răspuns	Număr de răspunsuri	Procentaj (%)
a) utilizarea activităților interactive și experiențiale	35	54,7
b) implementarea jocurilor și a competițiilor	26	40,6
c) crearea unui mediu de învățare stimulant și plăcut	48	75,0

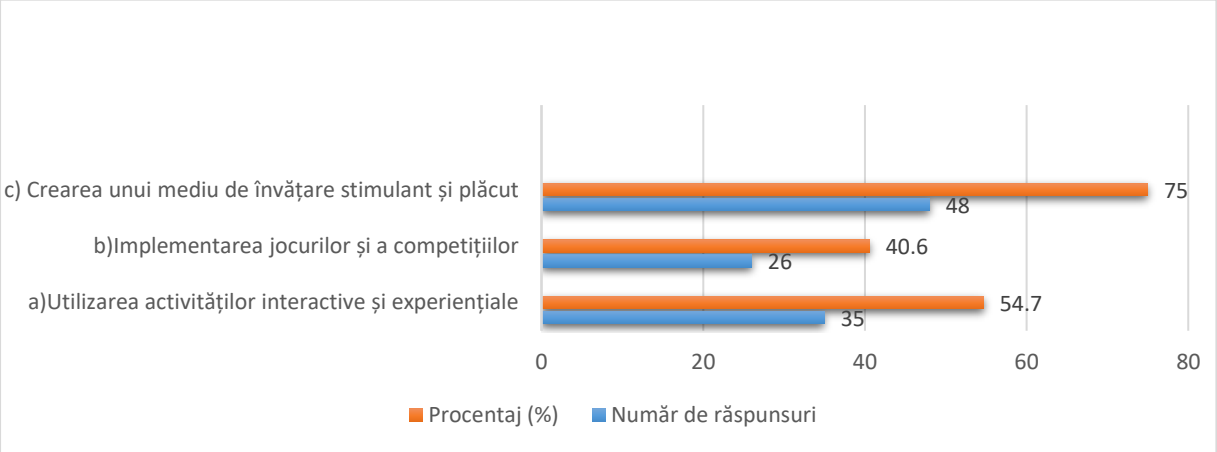


Fig. 2. Distribuţia rezultatelor constatative ale opiniei subiecţilor experimentali privind utilizarea metodelor și strategiilor pedagogice în realizarea activităților educative

Conform analizei datelor reprezentate în *Tabelul 2* și *Figura 2*, constatăm următoarea distribuție procentuală a răspunsurilor pentru întrebarea „*Ce metode sau strategii utilizați în prezent pentru a motiva și a implica elevii în activitățile educative*?”:

- *Utilizarea activităților interactive și experiențiale* a fost selectată de 35 de subiecți, ceea ce reprezintă 54,7%, indicând o preferință semnificativă pentru abordările care implică direct elevii prin metode dinamice și implicare activă.
- *Implementarea jocurilor și a competițiilor* a fost aleasă de 26 de participanți, reprezentând 40,6% din totalul răspunsurilor, reflectând recunoașterea valorii motivante și angajante a jocurilor și competițiilor în procesul educațional.
- *Crearea unui mediu de învățare stimulant și plăcut* a fost indicată de 48 de subiecți, constituind 75% din răspunsuri, subliniind importanța unui mediu pozitiv și atrăgător pentru facilitarea învățării eficiente.

Aceste date evidențiază diversele strategii adoptate de cadrele didactice pentru a spori implicarea și motivația elevilor, cu o clară preferință pentru metodele care creează o experiență de învățare activă și plăcută. Răspunsurile sistematizate arată o tendință către inovare și adaptabilitate în metodele și strategiile pedagogice, subliniind o dinamică pozitivă în abordările educaționale contemporane.

Tabelul 3. Rezultatele constatative ale opiniei subiecților experimentali privind competențele solicitate pentru dezvoltare în proiectarea și planificarea activității educative

Varianta de răspuns	Număr de răspunsuri	Procentaj (%)
a) proiectarea activităților în funcție de nevoile și nivelul de dezvoltare al elevilor	35	54,7
b) planificarea eficientă a resurselor și a timpului disponibil	29	45,3
c) utilizarea tehnologiei în activitățile educative	30	46,9
d) motivarea și implicarea elevilor în învățare	37	57,8

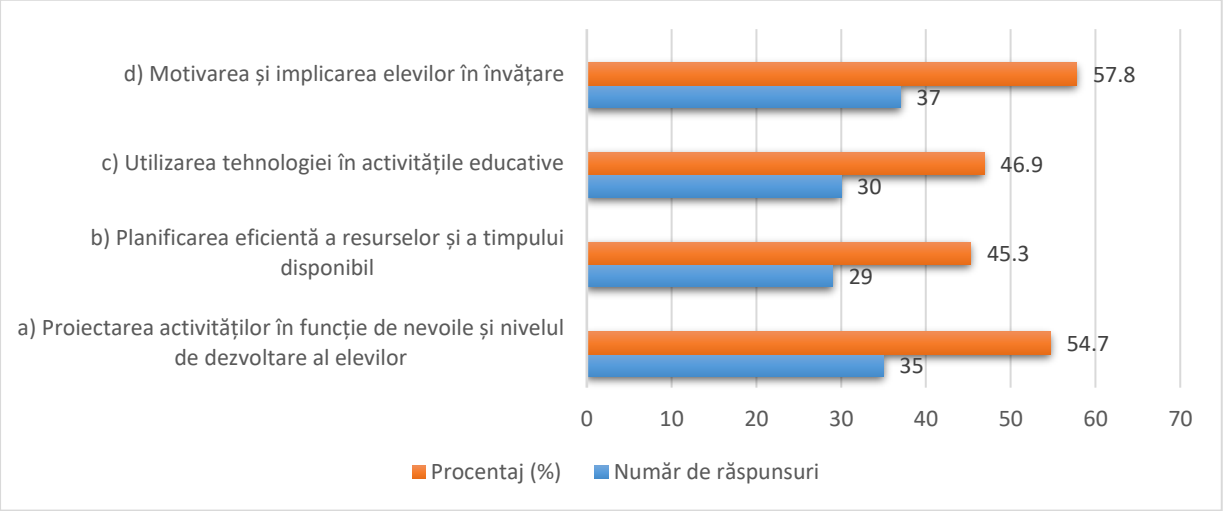


Fig. 3. Distribuția rezultatelor constatative ale opiniei subiecților privind competențele solicitate pentru dezvoltare în proiectarea și planificarea activității educative

Analizând răspunsurile la întrebarea (*Figura 3*) despre competențele pe care subiecții doresc să le îmbunătățească în contextul organizării activităților educative, observăm că 54, 7% preferă răspunsul *a) Proiectarea activităților în funcție de nevoile și nivelul de dezvoltare al elevilor*, ceea ce indică o preocupare accentuată pentru adaptarea metodelor de învățare la particularitățile individuale ale elevilor.

Ce ține de răspunsul *b)Utilizarea tehnologiei în activitățile educative* este selectată de 46,9% dintre subiecți, reflectând o recunoaștere a importanței integrării instrumentelor digitale în procesul educațional.

Pentru c*) Planificarea eficientă a resurselor și timpului* au ales 45,3% dintre participanți, subliniind nevoia de gestionare optimă a resurselor disponibile în scopul eficientizării educației.

Motivarea și implicarea elevilor în învățare este subliniată de 57,8% dintre subiecți, demonstrând importanța angajării active a elevilor pentru a crește randamentul procesului de învățare.

Aceste răspunsuri evidențiază diversitatea priorităților cadrelor didactice în dezvoltarea profesională continuă și accentuează importanța unui spectru larg de competențe în educarea eficientă a elevilor.

Pentru întrebarea *„Cum vă simțiți în dirijarea activității educative?”*, ne-am propus să identificăm unele aspecte cu privire la nivelul de confort și încredere pe care îl resimt cadrele didactice în gestionarea și conducerea procesului educațional. Această întrebare vizează explorarea eficacității personale în contextul educativ și posibilele zone în care respondenții simt nevoia de dezvoltare suplimentară sau de sprijin. Analiza răspunsurilor a demonstrate o

perspectivă valoroasă asupra stării de pregătire a partiipanților de a face față provocărilor didactice zilnice.

Tabelul 4. Rezultatele constatative ale opiniei subiecţilor experimentali privind dirijarea activității educative

Varianta de răspuns	Număr de răspunsuri	Procentaj (%)
a) Foarte pregătit	5	7,8
b) Destul de pregătit	34	53,1
c) Suficient	19	29,7
d) Necesită îmbunătățire (Simt că am nevoie de mai multă pregătire)	5	7,8
e) Slab	0	0,0
f) Nu mă simt pregătit deloc	0	0,0
Alt răspuns	1	1,6

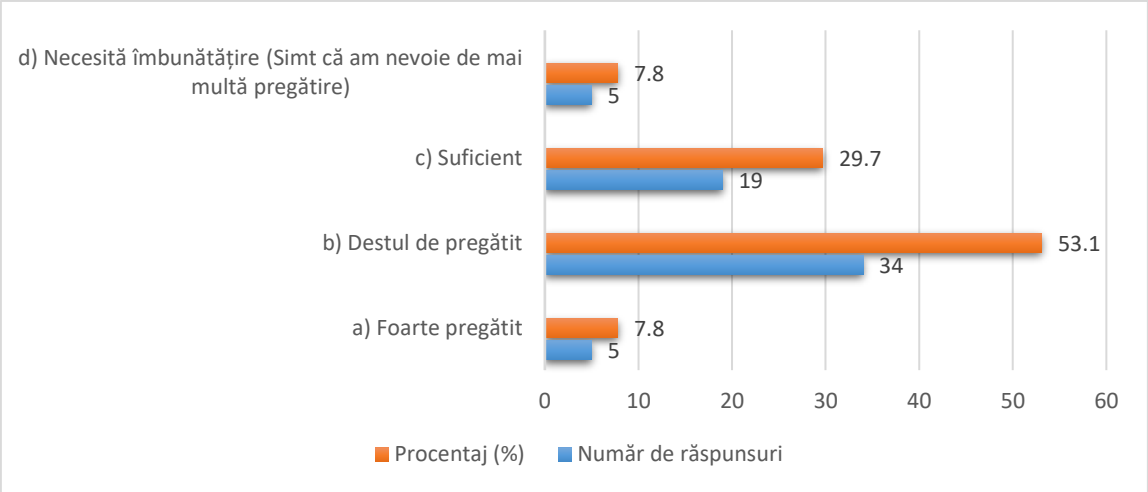


Fig. 4. Distribuţia rezultatelor constatative ale opiniei subiecţilor privind dirijarea activității educative

La întrebarea privind *modalitățile care îi motivează pe elevi să participe în activitățile educative în instituție*, răspunsurile obținute vor contribui la evidențierea strategiilor și practicilor utilizate de cadrele didactice pentru a stimula implicarea activă a elevilor în activitățile educative. Aceasta urmărește să identifice diversele metode motivaționale aplicate, impactul acestora asupra participării elevilor, precum și să scoată în evidență nevoile de adaptare sau dezvoltare a unor abordări noi. Răspunsurile oferite vor permite o analiză mai profundă a modului în care elevii sunt încurajați să participe activ, oferind totodată perspective asupra eficienței strategiilor existente.

Tabelul 5. Rezultatele constatative ale opiniei subiecţilor

Varianta de răspuns	Număr de răspunsuri	Procentaj (%)
a) prin aprecieri verbale și reacții	51	79,7
b) orientați valoric prin intervenție	19	29,7
c) încurajați să manifestați solidaritate	40	62,5
d) simt că am nevoie de mai multă pregătire	7	10,9
e) slab	0	0
f) nu mă simt pregătit deloc	0	0
g) alt răspuns	2	3,2

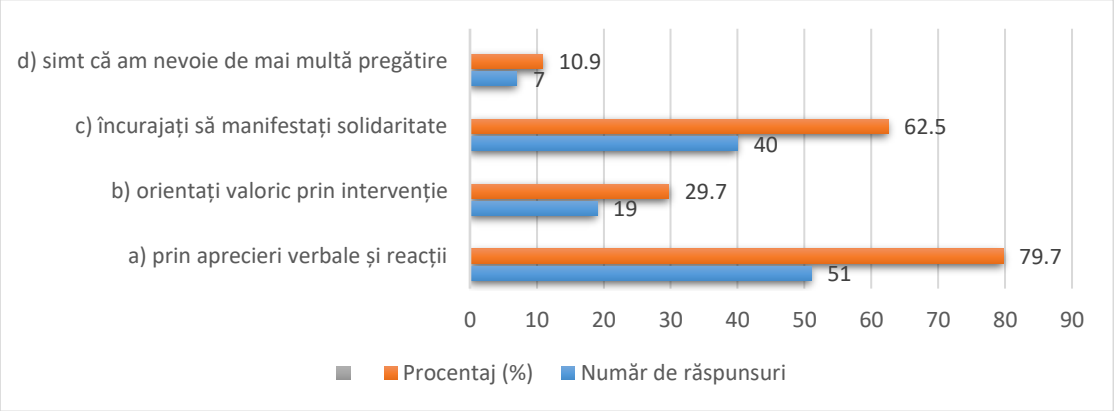


Fig. 5. Distribuția rezultatelor constatative ale opiniei subiecților privind modalitățile care îi motivează pe elevi să participe în activitățile educative în instituție

Analiza răspunsurilor la întrebarea din chestionarul nostru, „*Prin ce modalități motivați elevii să participe în activitățile educative în instituția dvs.?*”, ne oferă o perspectivă asupra strategiilor prevalente de motivare aplicate de cadrele didactice. Predominant, o mare majoritate de 79,7% din subiecți indică utilizarea aprecierilor verbale și a reacțiilor pozitive ca principală tehnică de motivare a elevilor, subliniind importanța recunoașterii și validării eforturilor acestora. Un alt 62,5% din subiecți recunosc valoarea încurajării elevilor să manifeste solidaritate și sprijin reciproc, ceea ce poate contribui la crearea unui mediu de învățare cooperativ și incluziv.

Pe de altă parte, 29,7% dintre participanți practică o abordare orientată valoric prin intervenții specifice, sugerând o tendință de a lega activitățile educative de valorile personale și sociale ale elevilor. Mai puțin frecvent, 10,9% dintre subiecți simt nevoia de îmbunătățire în competențele de motivare, indicând o oportunitate de dezvoltare profesională continuă în acest domeniu.

Interesant este și faptul că un procent redus de 3,2% dintre participanți au indicat utilizarea propriilor modele sau diseminarea succeselor elevilor ca metode de motivare, sugerând abordări inovative, dar mai puțin răspândite. Această diversitate de răspunsuri reflectă o gamă largă de practici adoptate în școli pentru a stimula participarea activă a elevilor în activitățile educative, fiecare având potențialul să contribuie semnificativ la dinamica și eficiența procesului de învățare.

La întrebarea „*Care este nivelul dumneavoastră de interes și disponibilitate pentru a participa la programe de formare și dezvoltare profesională în managementul activității educative?*”, se solicită identificarea gradului de angajament și motivație al cadrelor didactice în a-și îmbunătăți competențele în domeniul managementului activității educative.

Tabelul 6. Rezultatele constatative ale opiniei subiecţilor privind interesul și disponibilitatea pentru a participa la programe de formare și dezvoltare profesională în managementul activității educative

Varianta de răspuns	Număr de răspunsuri	Procentaj (%)
a)Foarte interesat și disponibil	16	25
b)Destul de interesat și disponibil	38	59,4
c)Suficient	7	10,9
d)Necesită îmbunătățire (Simt că am nevoie de mai multă pregătire)	3	4,7
e)Slab	0	0
f)Deloc interesat și disponibil	0	0
Alte răspunsuri	1	1,6

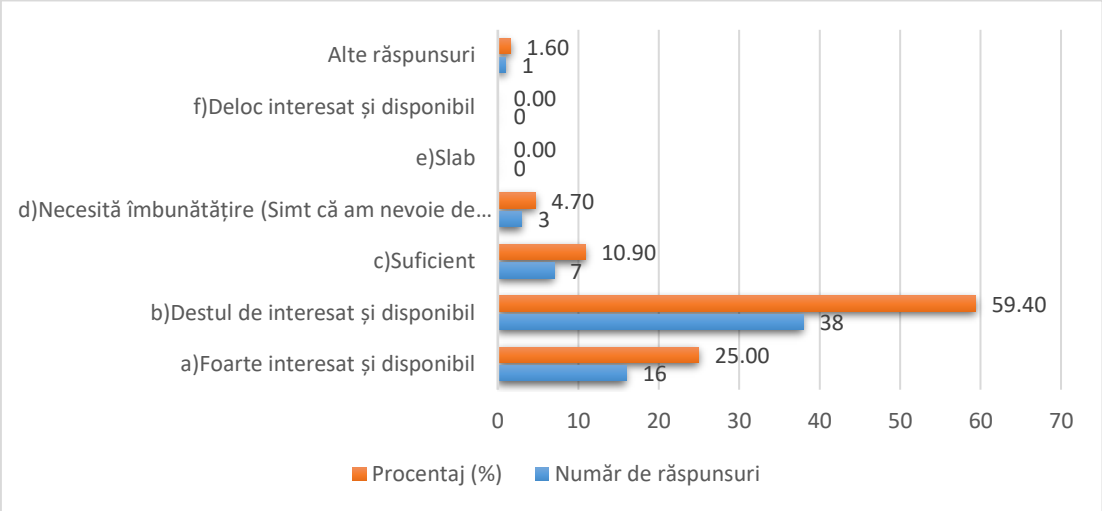


Fig. 6. Distribuția rezultatelor constatative ale opiniei subiecţilor privind interesul și disponibilitatea pentru a participa la programe de formare și dezvoltare profesională în managementul activității educative

Analizând răspunsurile din chestionar (*Tabelul 6* și *Figura 6*), observăm că majoritatea subiecților (59,4%) indică un nivel moderat de interes și disponibilitate pentru participarea la programe de formare și dezvoltare profesională, subliniind un angajament consistent în propria evoluție profesională. Totodată, o proporție de 25% dintre participanți se declară foarte interesați și disponibili să participe la astfel de programe, ceea ce reflectă o dorință puternică de îmbunătățire profesională. Pe de altă parte, doar un număr mic de subiecți (4,7%) simt că au nevoie de mai multă pregătire de a gestiona eficient activitățile educative. Un răspuns individualizat atrage atenția asupra lipsei de timp, dar își dorește foarte mult să participle pentru dezvoltarea competențlor de management al activităților educative. Aceste date sugerează o receptivitate generală pozitivă față de oportunitățile de dezvoltare profesională, dar și provocările reale legate de logistică și timp.

Concluzii

Analiza datelor experimentale prin metoda anchetării prin intermediul chestionarului a evidențiat mai multe aspecte ce necesită a fi îmbunătățite, legate de proiectarea și organizarea activităților educative.

Printre problemele identificate se numără:

- ✓ existența unor dificultăți în utilizarea resurselor tehnologice pentru planificarea activităților, în ciuda dorinței de integrare a acestora în procesul educațional;
- ✓ un nivel variabil al abilităților de comunicare cu elevii și părinții, ceea ce afectează în mod direct calitatea colaborării și a implicării tuturor părților implicate;
- ✓ nevoia accentuată de formare și perfecționare profesională, evidențiată prin interesul ridicat al cadrelor didactice de a participa la programe de dezvoltare profesională axate pe managementul activităților educative;

Aceste constatări subliniază nevoia de a proiecta și implementa programe de perfecționare conform nevoilor identificate.

În concluzie, rezultatele obținute în urma analizei datelor din chestionar constituie un reper semnificativ pentru organizarea unui program de formare dedicat competenței de proiectare și organizare a activităților educative. Acest program poate contribui în mod semnificativ la dezvoltarea profesională a cadrelor didactice și, implicit, la îmbunătățirea procesului educațional din instituțiile de învățământ.

BIBLIOGRAPHY

1. ANDRIȚCHI, V. Formarea capacităților de autoeducație a personalității la diferite etape de vârstă. În: *Revista Didactica Pro...* nr. 1-2 (41-42), 2007. pp. 22-27. ISSN 1810-6455.
2. ANDRIȚCHI, V. Valorile – sistem de referință al cadrelor didactice în activitatea și dezvoltarea profesională. În: *Revista Univers Pedagogic*, nr. 2 (58), 2018. pp. 3-11. ISSN 1811-5470.
3. CONSTANTINESCU, M. *Activitățile educaționale și dezvoltarea personală a elevilor*. București: Editura Didactică și Pedagogică, 2012. ISBN 978-973-30-3106-9.
4. CRISTEA, S. *Dicționar enciclopedic de pedagogie*, Volumul I, A – C. București: Didactica Publishing House, 2015. 832 p. ISBN 978-606-683-295-3.
5. GAFTONIUC, M. Activitățile educaționale în pedagogia contemporană. În: VORNICU, A. (coord.) *Pedagogia contemporană. Teorii și practici*. București: Editura Universității, 2015. pp. 149-175. ISBN 978-606-16-0635-5.
6. PÂNIȘOARĂ, I. O. *Ghidul profesorului*. Iași: Editura Polirom, 2017. 255p. ISBN 978-973-46-6698-0.
7. SILISTRARU, N. *Valori ale educației moderne*. Chișinău: Ed. Combinatul Poligrafic, 2006. 176 p. ISBN 978-9975-9685-0-8.
8. STĂNCULESCU, M. Activități extrașcolare de calitate pentru elevii de liceu. București: Editura Didactică și Pedagogică. 2016. ISSN 2286-3585.
9. WOOLFOLK, A., WINNE, P. H., & PERRY, N. E. *Educational psychology*. Pearson. 2015. ISBN 9780133549485.

CURRICULUM INTEGRATION STRATEGIES FOR THE FORMATION OF ECOLOGICAL CULTURE IN EARLY SCHOOL-AGE STUDENTS

Elena Chiriac,
PhD Student, "Ion Creangă" Pedagogical State University, Chișinău, Republic of Moldova

Abstract: The article given in the formation of ecological culture in students of small school age, emphasizing the importance of an interdisciplinary approach in education. The integration of ecological themes in various school subjects, such as: natural sciences, civic education, practical skills and visual arts, mathematics, Romanian language and literature, music and movement allows students to understand the interdependence between man and nature, thus contributing to the formation of culture ecological.

Keywords: Ecological culture, small school, education, sustainability, integrated curriculum.

Într-un context, global marcat de crize ecologice și de necesitatea tranziției către o dezvoltare durabilă, formarea culturii ecologice la elevii de vârstă școlară mică devine o prioritate educațională. Formarea culturii ecologice la elevii de vârstă școlară mică presupune integrarea principiilor dezvoltării durabile în curriculum și promovarea unor activități de învățare active. Prin metode STEAM și abordări interdisciplinare, copiii sunt încurajați să exploreze relația dintre om și natură, să identifice probleme de mediu și să găsească soluții creative. Dezvoltarea gândiri ecologice critice îi ajută să devină cetățeni conștienți și implicați. Astfel, școala devine un catalizator al schimbării spre un viitor sustenabil.

Cultura ecologică reprezintă, conform lui S. Cristea, o componentă fundamentală a educației generale, având rolul de a cultiva valori, atitudini și comportamente responsabile față de mediu. [1]. Acest demers necesită o abordare integrativă, în care disciplinele școlare, activitățile extracurriculare și implicarea comunității să sprijine dezvoltarea conștiinței ecologice.

La nivel internațional, problema culturii ecologice este abordată de organizații și documente de referință, precum: UNESCO – prin programele de educație pentru dezvoltare durabilă (Education for Sustainable Development - ESD), care subliniază necesitatea integrării dimensiunii ecologice în educație; ONU (Organizația Națiunilor Unite) – prin Agenda 2030 și Obiectivele de Dezvoltare Durabilă (ODD); OCDE (Organizația pentru Cooperare și Dezvoltare Economică) – prin studii și rapoarte privind competențele ecologice necesare elevilor pentru o societate sustenabilă; dar și de numeroși cercetători - Vandana Shiva, David W. Orr, В.Г. Афанасьев, Н.Д. Зверев, Э.Г. Кучин ș.a.

În România, C. Cucoș, subliniază importanța formării unor competențe transversale, bazate pe înțelegerea interacțiunii dintre om și natură, prin metode active de predare-învățare [6]. De asemenea, S. Cristea a contribuit semnificativ la înțelegerea educației ecologice și a rolului acesteia în formarea comportamentelor responsabile față de mediu. P. M. Bălan a elaborat lucrări care abordează integrarea educației pentru mediu în curriculul școlar și importanța educației ecologice în dezvoltarea responsabilității față de natură.V. I. Stoica educația pentru dezvoltare durabilă și integrarea conținuturilor ecologice în învățământul primar.

Totodată, cercetătorii din Republica Moldova, precum Gh. Duca, A. Belotcaci, S. Gînju, A. Teleman, V. Panico și E. Coropceanu, evidențiază necesitatea dezvoltării de programe educaționale care să încurajeze gândirea critică și participarea activă a elevilor în

protejarea mediului. În acest sens, metodele activ-participative de integrare curriculară, oferă un cadru analitic și aplicativ valoros pentru abordarea interdisciplinară a educației ecologice [8, 5].

În cadrul unei investigații realizate la tema respectivă, am stabilit reperele teoretice pentru FCE, am elaborat Modelul integrator de formare a culturii ecologice, am identificat strategii și metode de formare a culturii ecologice la elevii de vârstă școlară mică.

În continuare, prezentăm unele strategii didactice, punând accent pe integrarea principiilor educației pentru mediu în curriculum, pe utilizarea proiectelor STE(A)M și pe evaluarea impactului acestor intervenții asupra comportamentului ecologic al copiilor.

Strategii didactice pentru formarea culturii ecologice la elevii de vârstă școlară mică

Pornind de la premisa că educația ecologică joacă un rol central în pregătirea generațiilor viitoare pentru a face față provocărilor de mediu, în mod special la vârsta școlară mică, identificarea strategiilor didactice eficiente este o prioritate. Studiile lui S. Cristea – expert în pedagogie, inclusiv în dimensiunea educației ecologice, I. Cerghit – recunoscut pentru contribuțiile sale în metodologia didactică, inclusiv aspectele educației ecologice. V. Guțu – implicat în cercetarea strategiilor de integrare curriculară în educația ecologică, I. Rusu – specializare în proiectarea curriculumului integrat pentru formarea conștiinței ecologice, M. Pâslaru – cercetător în domeniul educației sustenabile și al comportamentului față de mediu, ș.a. - oferă un fundament solid pentru a analiza practicile existente și pentru a propune soluții necesare în acest domeniu.

Una dintre cele mai relevante strategii de formare a culturii ecologice este abordarea educației ecologice din perspectiva integralizării pedagogice a conținuturilor, prin integrarea conținuturilor curriculare într-un curriculum de tip integrat (opțional sau la decizia școlii). Această abordare este promovată astăzi în cercetările realizate de S. Cristea, M. Marin, V. Bocancea ș.a. presupune corelarea conținuturilor din diferite discipline, cum ar fi științe, matematică, artă și limba română, pentru a oferi elevilor o perspectivă holistică asupra problemelor de mediu. De exemplu, în cadrul lecțiilor de științe, elevii pot studia ciclul apei sau importanța biodiversității, iar la orele de artă pot crea afișe sau desene care promovează protecția naturii.

O altă strategie eficientă posibil de aplicat în procesul de formare a culturii ecologice este utilizarea metodologiei STE(A)M, care îmbină știința, tehnologia, ingineria, arta și matematica într-un proces de învățare integrat. Prin activități precum realizarea unor modele sustenabile sau simularea unor ecosisteme, elevii sunt implicați activ și dezvoltă o gândire critică și creativă. Aceste activități nu doar că sporesc interesul pentru subiectele de mediu, dar contribuie și la formarea unor competențe transversale utile pe termen lung.

Observarea în natură o strategie fundamentală în dezvoltarea culturii ecologice a elevilor, cu scopul de a ajuta să înțeleagă interconectarea dintre organism și mediu, precum și importanța protecției naturale. Această stimulare este esențială pentru curiozitatea, creativitatea și gândirea critică a elevilor, într-un mod activ și interactiv. În cadrul acestei strategii, elevii sunt încurajați să exploreze mediul înconjurător, să observe formele de viață, schimbările sezoniere și fenomenele naturale.

Iată cum poate fi implementată strategia de observare în natură:

În primul rând, planificăm activitatea astfel, încât să răspundem la întrebările: *Ce? Când?* Unde? De ce?

În al doilea rând, pregătim instrumentele de observare: binocluri, lupi, microscoape portabile sau aplicații educaționale de identificare a plantelor și animalelor. Răspundem la întrebările*: Cu cine? Cu ce?*

Urmează notarea într-un Jurnal a ceea ce au observat în natură – plante, animale, condiții meteo, schimbări sezoniere, etc. prin desene, schițe, observații legate de

comportamentele *ecosistemului, promovând astfel gândirea ecologică și atenția la detalii. Răspundem la întrebările: Cine? Ce?*

În final, au loc discuții și reflecții la tema observată, consolidând cunoștințele și necesitatea formării unui comportament pozitiv față de mediu. Răspunde la întrebarea: *De ce?* Pe baza observațiilor, elevii pot participa la proiecte ecologice, precum plantarea de arbori, crearea unei grădini ecologice pentru albine sau colectarea selectivă a deșeurilor. Aceste proiecte sunt o continuare practică a învățăturii din natură, care îi ajută pe elevi să aplice cunoștințele ecologice dobândite în activități practice de păstrare a mediului înconjurător.

O altă strategie este cea a proiectului pentru formarea culturii ecologice în rândul elevilor din ciclul primar se bazează pe integrarea principiilor dezvoltării durabile și a educației ecologice cu accent pe experiențe de învățare și activități care implică elevii într-un proces educațional activ.

La fel, ca și alte strategii respectă niște pași de care trebuie să ținem cont atunci când o elaborăm, în special pe teme ecologice:

Definirea scopului și obiectivelor: Stabilirea unui obiectiv clar, de exemplu, formarea culturii ecologice prin înțelegerea relației dintre om și natură. Obiectivele pot include dezvoltarea unor atitudini responsabile față de mediu și înțelegerea importanței protejării acestuia.

Planificarea activităților: Crearea unui plan detaliat care să includă activități interactive, cum ar fi jocuri educaționale, proiecte de grup, experimente simple, vizite în natură sau activități de plantare. Aceste activități vor ajuta elevii să aplice cunoștințele teoretice în situații practice.

Integrarea metodelor STE(A)M: Folosirea unui cadru interdisciplinar care combină științele, tehnologia, ingineria, arta și matematica pentru a stimula gândirea critică. De exemplu, elevii pot construi un mic ecosistem în clasă, studiind interacțiunile dintre plante, animale și mediu.

Evaluarea continuă: Monitorizarea progresului elevilor prin activități de autoevaluare, feedback din partea colegilor și observarea comportamentului lor față de mediu înconjurător. Evaluarea ar putea include și jurnalul ecologic al elevilor în care aceștia, să exprime gândurile și în activitățile realizate.

Reflecția și consolidarea învățării: La finalul proiectului, organizarea unor sesiuni de reflecție în care elevii să discute despre ceea ce au învățat și cum pot aplica cunoștințele în viața cotidiană. Aceasta ar putea include prezentări, desene sau compuneri.

Implicarea comunității: Colaborarea cu părinții și alți membri ai comunității pentru a sprijini activitățile ecologice și a crea o rețea de susținere pentru elevi. Aceste colaborări pot include sesiuni educaționale pentru părinți sau activități de curățenie în comunitate.

Implicarea elevilor în activități practice reprezintă un alt element cheie în formarea culturii ecologice. Aceste activități pot include plantarea de arbori, reciclarea materialelor sau participarea la campanii de curățenie. E. Coropceanu subliniază importanța acestor experiențe directe, care contribuie la crearea unor legături emoționale puternice cu mediul înconjurător și la interiorizarea valorilor ecologice.

Un lucru important pentru succesul acestor strategii este colaborarea dintre profesori, părinți și comunitate. V. Panico propune ca parteneriatele cu organizații de mediu și autorități locale să fie integrate în procesul educațional. Prin aceste parteneriate, elevii pot participa la activități organizate în afara școlii, cum ar fi vizite la rezervații naturale sau ateliere interactive, care contribuie la aprofundarea cunoștințelor dobândite în clasă [8].

Astfel, cele mai eficiente strategii didactice pentru formarea culturii ecologice la elevii de vârstă școlară mică sunt cele care permit integrarea curriculară, metodele activ-participative, implicarea practică și colaborarea comunitară. Prin aplicarea acestor strategii, elevii nu doar că

vor dobândi cunoștințe ecologice, ci vor dezvolta și o atitudine responsabilă față de mediul înconjurător, fundament pentru un viitor sustenabil.

Formarea culturii ecologice la elevii de vârstă școlară mică presupune, în mod fundamental, adoptarea unor abordări relevante în cadrul procesului educativ, care să stimuleze gândirea ecologică și responsabilitatea față de mediu. În acest sens, integrarea curriculară joacă un rol esențial, constituind un cadru prin care cunoștințele și comportamentele ecologice pot fi dezvoltate într-un mod sistematic și progresiv.

În primul rând, integrarea curriculară se referă la procesul de combinare a diferitelor domenii de învățământ într-un ansamblu coerent, astfel încât elevii să poată înțelege complexitatea problemelor ecologice și să își formeze un comportament sustenabil. În cazul școlarului mic, abordarea interdisciplinară, în care sunt incluse activități din științe ale naturii, educația civică, matematica, dar și artele sau literatura, permite un studiu contextualizat. Elevii pot învăța despre importanța economisirii resurselor naturale, protecția biodiversității sau gestionarea deșeurilor prin activități care includ atât informații teoretice, cât și aplicații practice. De exemplu, printr-un proiect de reciclare sau o excursie în natură, aceștia pot înțelege concepte abstracte precum reciclarea și protejarea mediului înconjurător.

S. Cristea, L. Ciolan, T. Callo, M. Hadîrcă ș.a. subliniază importanța învățării integrate, în care diferite domenii ale cunoașterii sunt asociate pentru a oferi o înțelegere holistică a mediului. Potrivit lor, integrarea curriculară în învățământul primar poate sprijini dezvoltarea conștiinței ecologice prin crearea unui cadru educațional care să reflecte realitatea complexă a problemelor de mediu și să stimuleze gândirea critică și capacitatea de a lua decizii responsabile. De asemenea, acest tip de învățare poate contribui la dezvoltarea abilităților necesare pentru un comportament ecologic, precum capacitatea de a rezolva probleme legate de mediu, de a lucra în echipă, de a manifesta respect pentru diversitatea naturii [3, 7].

Prin integrarea tematicilor ecologice în curriculumul școlar, se creează oportunități de învățare care îi ajută pe elevi să înțeleagă importanța protecției mediului, dar și legătura dintre acțiunile individuale și efectele asupra ecosistemului. Astfel, elevii nu doar că își formează cunoștințe despre ecologie, ci încep să aplice cunoștințele în practică, dezvoltând comportamente ecologice responsabile.

Un exemplu concret de integrare curriculară ar fi o lecție în care elevii, prin activități practice, să învețe despre importanța apei pentru viața pe Pământ și să aplice principiile economisirii apei prin proiecte ce implică măsurarea consumului și propunerea de soluții. Activitățile date se pot desfășura în paralel cu lecții de matematică (măsurători), științe ale naturii (circuitul apei) și educație civică (responsabilitate socială).

Prin urmare, integrarea curriculară devine o metodă extrem de eficientă prin care școlarii mici nu doar că dobândesc cunoștințe despre mediu, dar sunt și motivați să aplice cunoștințele date în mod activ, formându-și un comportament sustenabil care contribuie direct la dezvoltarea culturii ecologice.

Rolul activităților practice în educația ecologică a școlarului mic

În procesul educațional destinat elevilor de vârstă școlară mică, integrarea curriculară joacă un rol fundamental în formarea culturii ecologice solide, contribuind la dezvoltarea conștiințe ecologice timpurii. Așa cum subliniază S. Cristea și C. Cucoș, integrarea este un proces prin care diferite domenii ale cunoașterii sunt interconectate, iar elevii învață să aplice noțiuni și competențe dobândite în contexte diverse. În contextul educației ecologice, integrarea înseamnă nu doar prezentarea unor informații teoretice despre mediu, ci și utilizarea metodelor care sporesc învățarea activă, stimulează gândirea critică și dezvoltă abilității de a rezolva probleme în contexte reale, în cadrul unui proces educațional holistic [4, 6].

Activitățile practice permit elevilor să aplice cunoștințele teoretice într-un mod concret și tangibil. De exemplu, prin activitățile de reciclare, observarea directe în natură sau proiecte

de grădinărit, copiii descoperă impactul acțiunilor personale asupra mediului. Experiențele le îmbunătățesc legătura cu natura și le formează obiceiuri ecologice. De asemenea, proiectele STE(A)M (Știință, Tehnologie, Inginerie, Artă și Matematică) sunt ideale pentru integrarea cunoștințelor ecologice într-un cadru interdisciplinar. Explorarea temelor ecologice din această perspectivă (Fig.1), permit elevilor să dobândească o înțelegere mai profundă și mai complexă a conceptelor de mediu.

Figura 1. ***Secvențe instructive***

Un exemplu relevant ar putea fi realizarea unui proiect STE(A)M în care elevii construiesc modele de case ecologice (Fig.2) sau soluții pentru utilizarea eficientă a resurselor naturale, aplicând atât principii de știință și tehnologie, cât și de artă. Această abordare activă nu doar că le captează atenția, dar le oferă și o viziune integrată asupra modului în care tehnologia și arta pot contribui la conservarea mediului. Activitățile practice și proiectele STE(A)M nu doar că sprijină dezvoltarea competențelor ecologice ale elevilor, dar contribuie la formarea unor atitudini pozitive față de mediul înconjurător, stimulându-i să devină mai responsabili și mai conștienți de impactul lor asupra naturii.

Figura 2. ***Secvențe instructive***

În contextul educației ecologice, cultura ecologică la elevii de vârstă școlară mică reprezintă o etapă definitorie de formare a atitudinilor și comportamentelor care vor influența viitorul lor ecologic.

Trecând de la activitățile practice și proiectele STE(A)M, care contribuie în mod direct la formarea culturii ecologice prin implicarea elevilor în activități experimentale și interactive,

putem crea un cadru educativ care îmbogățește cunoștințele teoretice ale elevilor, le dezvoltă abilități esențiale pentru gândirea critică și rezolvarea problemelor ecologice. Astfel, elevii învață despre ecologie, sunt implicați activ în găsirea soluțiilor la provocările de mediu cu care se confruntă lumea contemporană. Aceste activități îi motivează să adopte un comportament ecologic responsabil, având un impact pe termen lung asupra atitudinilor lor față de resursele.

În concluzie, integrarea curriculară reprezintă o strategie eficientă pentru formarea culturii ecologice la elevii de vârstă școlară mică, care dezvăluie o abordare interdisciplinară și holistică a educației ecologice. Prin metode activ-participative, elevii pot dezvolta cunoștințe, și abilități, și atitudini responsabile față de mediu. Educația ecologică integrată contribuie la crearea unei mentalități sustenabile și la pregătirea unor generații capabile să protejeze și să valorifice resursele naturale. Astfel, școala devine un catalizator al schimbării pentru un viitor mai verde și mai responsabil.

BIBLIOGRAPHY

1. CRISTEA, Sorin. Educaţia ecologică. În: Revista Didactica Pro…, revistă de teorie și practică educațională , 2003, nr. 6(22), p. 64-66. ISSN 1810-6455.
2. CERGHIT, I. Sisteme de instruire alternative și complementare. Structuri, stiluri și strategii. Iași: Editura Polirom, 2002, pp.78-85. ISBN 973-30-2654-9.
3. CRISTEA, S. Educația ecologică în învățământul primar: Abordări interdisciplinare. București: Editura Didactică și Pedagogică, 2015. ISBN 978-973-30-5861-2.
4. CRISTEA, S. Educația STEM. În: Didactica Pro…, nr. 1 (119),Chișinău, 2020. ISSN 1810-6455.
5. COROPCEANU, E., CAZACIOC, N. Conceptul educaţional STEAM – manifest al transferului tehnologic în educaţie. In: Univers Pedagogic, 2023, nr. 3(79), pp. 59-66. ISSN 1811-5470. DOI: https://doi.org/10.52387/1811-5470.2023.3.09.
6. CUCOȘ, C. Pedagogia şcolii şi a educaţiei permanente. București: Editura Polirom, 2004. ISBN 973-46-0270-0.
7. HADÎRCĂ, M. Competențele-cheie și problema integrării învățării. În: Învățarea școlară în contextul învățării școlare. Materialele Simpozionului științific transfrontalier. Chișinău, 2023, 304 p. ISBN 978-9975-46-859-6.
8. PANICO, V. Educația pentru schimbare și dezvoltare – componentă a noilor educații. In: Materialele Conferinței Republicane a Cadrelor Didactice: Psihopedagogia învățământului primar și preșcolar, Ed. 1, 10-11 martie 2018, Chișinău. Chișinău, Republica Moldova: Universitatea de Stat din Tiraspol, 2018, Vol. 4, pp. 239-245. ISBN 978-9975-76-232-8.

LEGALITIES AND PSYCHO-PEDAGOGICAL CONDITIONS FOR MANAGING OCCUPATIONAL STRESS IN TEACHING STAFF

Maria-Gabriela Ilisie,
PhD Student, "Ion Creangă" Pedagogical State University, Chișinău, Republic of Moldova

Abstract: The article presents the legalities and psycho-pedagogical conditions necessary for managing occupational stress in teaching staff. The legalities are interdependently related to the pedagogical and social needs of teachers. As a result of analysing the specialized literature, other specific legalities related to the research topic have been identified, contributing to the regulation of the educational process. Psycho-pedagogical conditions provide a significant reference point for resolving stressful situations within the educational institution.

Keywords: Legality, psycho-pedagogical conditions, occupational stress, teacher, cognitive perspective.

Introducere

Analiza semnificației de *legitate* vizează realizarea unor fenomene în conformitate cu anumite legi/obiective, caracterul obligatoriu de a se realiza, *condiția* reprezentând împrejurarea care apare pentru a se desfășura anumite legi/obiective. Baza epistemologică o reprezintă viziunea cercetătorilor I. Neacșu [8, 9], C. Cucoș [5], M. Cojocaru [4], T. Șova [11], care au analizat legitățile în științele educației, prin care au demonstrat rolul legităților în activitatea profesională a cadrelor didactice. În literatura de specialitate întâlnim ideea conform căreia legitățile se axează pe acțiunea următoarelor regularități: legea conștienței, legea motivației, legea conexiunii inverse, legea repetiției inteligente, legea transferului [8, pp. 21-24]. În cercetarea realizată ne axăm pe fenomenul interdependenței legităților, deoarece considerăm că, anume, aceasta contribuie la gestionarea stresului ocupațional al cadrelor didactice și rezolvarea diferitor probleme existente în procesul educțional.

Repere teoretice și semnificații

Fenomenul stres ocupațional este determinat de nevoile social-economice, morale, culturale, politice și ideologice sociale și este reglementat de următoarele **legități:**

- *Interdependența stres ocupațional – sănătate* indică asupra faptului că stresul este consecință a problemelor de sănătate și, invers, stresul poate apărea ca reacție la sănătatea precară.
- *Interdependența stres ocupațional – decizie* arată că stresul influențează calitatea deciziilor profesionale și, în anumite condiții, acesta apare ca urmare a deciziilor profesionale nereușite.
- *Interdependența stres ocupațional – management al grupului* explică influența stresului asupra calității conducerii grupului care, la rândul său, poate deveni o sursă de stres ocupațional.
- *Interdependența stres ocupațional – performanță* elucidează caracterul determinant al stresului asupra performanțelor profesionale.
- *Interdependența stres ocupațional – evaluare/autoevaluare* explică influența stresului asupra deciziilor în evaluarea și autoevaluarea care, la rândul său, formulate imprecis sau incorect, generează stres profesional.

- *Interdependența stres ocupațional – integrare socioprofesională* explică influența stresului asupra gradului de compatibilizare cu membrii grupului socioprofesional exprimat prin inadaptare și inserție minimă în mediul educațional, prin scăderea capacității de concentrare asupra strategiilor de adaptare, prin nivel scăzut de feed-back în raporturile interpersonale [11].

Rezultate și discuțiiÎn contextul dat, menționăm și alte legități corelate cu nevoile profesionale ale cadrelor didactice, eficiente în gestionarea stresului ocupațional, care au fost adaptate pentru cercetarea noastră:

Interdependența stres ocupațional - activarea conştiinţei de autodezvoltare profesională, care necesită voință pentru autocontrolul asupra dorințelor și puterilor de a rămâne concentrați asupra dezvoltării profesionale. În contextul dat, este necesară prezența conștientizării, procesării și conceptualizării evenimentelor din viața profesională. În literatura de specialitate, este întâlnit un nou concept, *coeficientul de conştientizare*, determinat printr-o scală a conștientizării, cu o structură definită de *șase dimensiuni*: conștientizare fizică, emoțională, mentală (cognitivă), spirituală, social-relațională și autoconștientizare a propriului Eu [3]. Analitic, autorul O. Brazdău identifică nouă dimensiuni, care permit descrierea relevanței optime a calității competențelor transversale și de generare a învățării/dezvoltării profesionale personalizate, creative, la care aderăm în cercetarea noastră. Autorul I. Neacșu a preluat și a completat aceste nouă dimensiuni, axându-se pe:

- conștientizarea stărilor interne – interese, motive percepute, factori demotivatori, stare de sănătate, de atenționalitate;
- reflectarea de sine;
- detașarea de solicitările și tulburările mediului proxim;
- autonomia în gândirea critică;
- dezvoltarea și maturizarea cognitivă personală;
- relaționarea pozitivă cu ceilalți;
- prezența unor scopuri bine definite;
- capacitatea de exteriorizare a conținutului verbal, simbolic, prin modele mnezice procedurale și acționale;
- deschiderea către noi experiențe de învățare reflectate și formulate sub forma unor abilități și informații personale [9, p. 108].

Interdependența stres ocupațional – conştiinţa şi claritatea scopului activităţii de profesionalizare a cadrului didactic, necesare pentru activitățile profesionale. În condițiile în care anumite scopuri și obiective nu sunt îndeplinite, apare o stare de anxietate, de stres, care blochează sau reduce din efectele unei activități a cadrului didactic, precum și modificarea anumitor parametri de eficiență și eficacitate. Autorul E. Bergman vorbește despre problema *motivației*, mai exact, *a ierarhiei motivației*, unde întrebarea „de ce?” solicită implicarea operațiilor gândirii de ordin înalt, mai complicate ierarhic, iar la întrebarea „cum?” solicită intervenția operațiilor gândirii tactice [2]. Autorul S. Halford citează valoarea unui model cu derulare semialgoritmică, cu multă substanță neuroștiințifică, exprimând totodată și activări ale unor componente și procese fazice, precum:

- stabilirea obiectivelor, realizabilă în pași mici, apropiați lingvistic, cu vizualizare și notare în scris, ceea ce mărește șansa să fie îndeplinite;
- stabilirea conexiunilor și stărilor rezonante cu alte elemente conexe obiectivelor propuse;
- reflecția/gândirea asupra pașilor făcuți în drumul spre atingerea obiectivelor apropiate;
- reexaminarea și ajustarea a ceea ce se face, în măsura în care subiectul simte că este necesar acest lucru;

- apelarea la o formă de recompensă modestă pentru ca subiectul să poată continua realizarea procesului învățării;
- repetarea acțiunii de învățare până la atingerea scopului general și a obiectivelor subordonate [7].

Este bine ca obiectivele formulate pe termen lung să le divizăm în secvențe mai mici și realizabile pe termen scurt, pentru a putea fi gestionate și, astfel, este redus nivelul de anxietate și de stres în activitatea profesională.

Interdependența stres ocupațional – motivația cadrului didactic pentru cunoaștere, care contribuie la producerea și susținerea procesului de dezvoltare profesională și personală. Motivația este generatoare de energie, reglatoare de tempo, operează ca un factor selector de scopuri, obiective în activitatea profesională, este raționalizatoare de efort și timp, stimulatoare pentru reușita și performanța cadrului didactic, devenind provocatoare pentru noi experiențe de internalizare a valorilor general-umane [9, p. 112].

Condiționalitatea acestei legități vizează competența reglatoare asigurată de următorii factori: nivelul de maturizare și dezvoltare profesională a cadrului didactic, experiența anterioară, capacitatea mai redusă de exprimare liberă a personalității, aria de interes relativ redusă, cunoașterea imprecisă a rezultatelor, lipsa de stabilitate și flexibilitate, dorința scăzută de a finaliza sarcina propusă etc., care contribuie la activarea prin succes sau insucces profesional și personal [adaptare după 9, p. 112].

Interdependența stres ocupațional – conexiunea inversă, care vizează feedbackul în activitatea profesională a cadrului didactic. În literatura de specialitate este numită și legea efectului invers, valorile normative ale feedbackului vizează ideea cu referire la:

- gradul de realizare a obiectivelor fixate;
- corectitudinea și calitatea progreselor facute;
- corespondența între valoarea anticipată a unei metode, unui procedeu sau unei acțiuni și efectele produse ale acestora;
- calitatea înțelegerii, asimilării și corelării conținuturilor;
- nivelul atins în formarea și perfecționarea competenței specifice aplicate tipului de sarcini ale învățării în domeniu etc. [adaptare după 9, p. 113].

Astfel feedbackul devine un instrument util în dezvoltarea profesională a cadrului ddiactic, care ajută la realizarea diferitor transformări, schimbări pozitive în activitatea profesională și personală, asigură calitatea actului de formare profesională, creează un echilibru între informație și energia solicitată etc.

Interdependența stres ocupațional – transferul informațiilor pentru alte activități de dezvoltare profesională, care face operante conceptele de accelerare a dezvoltării sau de dezvoltare accelerată, de dezvoltare pozitiv-transformativă, de dezvoltare activă, de autodezvoltare [adaptare după 9, p. 116].

În domeniul formării profesionale distingem principalele variante ale transferului:

- transfer pozitiv, cu efecte pozitive în actul formării profesionale;
- transfer negativ, ca interferență, cu efecte negative asupra unora dintre componentele noii formări;
- transfer specific, rezolvarea facilă a unor sarcini cu structuri similare sau identice;
- transfer nonspecific sau general, este cazul sarcinilor nesimilare, nonstandarde, creative;
- transfer orizontal sau simetric vizavi de transfer vertical etc. [adaptare după 9, p. 116].

Indiferent de natura teoriei dezvoltării profesionale, legitățile menționate se bazează pe implicarea subiecților/cadrelor didactice în activitățile profesionale prin diferite modele (constructivist, al relațiilor echilibrate, cognitivist, metacognitivist etc.), prin complexitatea strategiilor de formare profesională și totalitatea experiențelor anterioare și actuale, care contribuie la o bună gestionare a stresului ocupațional al cadrelor didactice.

Pentru ca stresul să fie gestionat corect este necesar să se respecte anumite condiții psihopedagogice. În urma cercetărilor, prin condițiile psihopedagogice ale învățării/dezvoltării profesionale, se înțelege ansamblul măsurilor necesare, ce contribuie la formarea eficientă a atitudinilor de învățare la cadrele didactice, care îi ajută să gestioneze eficient situațiile tensionate în activitatea profesională [6.]. Condițiile generale ale formării sunt: climatului psihologic pozitiv; axarea pe abordările psihologice și pedagogice fundamentale. Condițiile didactice/educaționale ale formării la cadrele didactice sunt: modelul pedagogic de gestionare a stresului ocupațional al cadrelor didactice prin resursele comunicării manageriale strategiile de dezvoltare profesională a cadrelor didactice. Condițiile specifice ale activității profesionale ale cadrelor didactice includ: proiectarea unor activități cu caracter pedagogic orientate spre individualizarea activităților cadrelor didactice; prin conexiunea activităților specifice cu cele generale și educaționale. Caracterizând climatul psihologic ca o condiție psihopedagogică de formare la cadrele didactice, vom menționa că acesta are o importanță incontestabilă în procesul gestionării stresului ocupațional, deoarece cele mai efective metode utilizate în procesul de învățământ vor fi ineficiente, dacă nu se va ține cont de factorii psihologici. Climatul psihologic este considerat un element cheie în procesul formării profesionale continue a cadrelor didactice.

În viziunea mai multor autori, prin intermediul termenului de „condiții psihopedagogice", se definesc fenomene, factori, care influențează desfășurarea unei acțiuni, asigură învățarea de succes, se determină circumstanțe, în care componentele procesului de învățământ sunt prezentate într-o singură unitate, se reprezintă un inventar metodologic cu valențe activizatoare, complexe cu accent specific pe procesul abordat. Privite din perspectiva psihologică, acestea constituie un ansamblu de măsuri necesare, ce contribuie la implicarea activă, conștientă și responsabilă a elevilor în procesul de învățare și adaptare școlară / relațională [4, 10].

Într-un context mai special, mai concret, mai restrâns, privind problema discutată, *misiunea educației* se concretizează în următoarele *condiții psihopedagogice:*

a) satisfacerea cerințelor educaționale ale cadrelor didactice și ale societății în ansamblu;
b) dezvoltarea resurselor umane pentru a asigura calitatea vieții, creșterea durabilă a economiei și bunăstarea cadrelor didactice;
c) dezvoltarea culturii naționale;
d) promovarea dialogului intercultural, a spiritului de toleranță, a nediscriminării și incluziunii sociale în procesul educațional;
e) promovarea învățării pe tot parcursul vieții;
f) facilitarea reconcilierii vieții profesionale cu viața de famili pentru bărbați și femei [12, p. 63].

Analiza literaturii de specialitate demonstrează că există mai multe condiții psihopedagogice, mai cu seamă, în gestionarea stresului cadrelor didactice. O importantă condiție psihopedagogică vizează centrarea pe dezvoltarea particularităților generale și individuale ale cadrului didactic, implicarea acestuia în tipuri de activități profesionale, făcându-l responsabil pentru propriul proces de relaționare cu persoanele din jur.

Condițiile psihopedagogice reprezintă un *reper metodologic* esențial în identificarea unor instrumente, soluții în gestionarea stresului ocupațional al cadrelor didactice, care reprezintă o problemă majoră în procesul educațional, prin interacțiunea profesor-profesor/elev/părinte etc.; prin ghidarea profesorilor în dezvoltarea competențelor profesionale și specifice/individuale; prin dezvoltarea atitudinii emoțional-axiologice față de activitatea profesională.

O altă condiție psihopedagogică ar fi *climatul psihologic,* care contribuie la crearea unui mediu adecvat pentru activitatea profesională.

Condițiile psihopedagogice necesită a fi tratate ca un mecanism general care gestionează activitatea profesională, inclusiv, atunci când apar situații tensionate și problematice. Condițiile psihopedagogice descriu starea prezentă a dezvoltării cadrelor didactice, care exprimă ceea ce

un sistem uman (profesor, elev, grup, instituție educațională) a acumulat în decursul evoluției și îi condiționează dezvoltarea ulterioară [apud 8, p. 58]. Dintr-o perspectivă dominant formativă, condițiile psihopedagogice pot fi înțelese și cauze care generează procesul educațional, rezultatele și transferabilitatea acestuia. Din această perspectivă, condițiile psihopedagogice pot fi grupate astfel [apud 8, p. 59], care le adaptăm cercetării noastre:

- *condiții psihologice diferențiate* de însuși procesul dezvoltării profesionale. Respectarea acestora înseamnă luarea în considerare a poziției individuale a cadrului didactic, adaptarea obiectivelor, a metodelor, respectarea diferențelor individuale ale capacității de învățare/formare;
- *condiții psihologice de natură socială*, pe valoarea cărora se bazează influență semnificativă pe care o au asupra dezvoltării profesionale maturizarea intelectuală, modelele culturale asimilate, raportul dintre poziția subiectului în cadrul colectivului supus influențelor și succesele/insuccesele sale profesionale etc.;
- *condiții procesual-pedagogice* care reprezintă motivația pentru dezvoltare profesională, organizarea rațională a unui curs de formare într-un program de perfecționare, metodologia dezvoltării profesionale, calitatea conținuturilor informaționale și natura controlului evaluativ efectuat de către subiect sau alți factori educaționali [apud 8, p. 59].

Perspectiva cognitivă asupra formării/dezvoltării profesionale presupune o altă modalitate de abordare a condițiilor necesare în gestionarea unui stres al cadrului didactic. În analizele constructiviștilor, condițiile capătă atatut de variabile, de exemplu, gruparea propusă de D. P. Ausubel și F. G. Robinson și, anume, cu referire la clasificarea variabilelor intrapersonale (capacitățile individuale) și situaționale (exercițiul, materialele didactice, variabilele sociale) [adaptare 1]. Autorul I. Neacșu face distincție între: a) *variabile cognitive,* cuprinzând structura cognitivă (calitatea și organizarea cunoștințelor deja asimilate), maturitatea stadială (starea de pregătire pentru dezvoltarea profesională), capacitatea intelectuală, exercițiul și materialele didactice; b) *variabilele afectiv-sociale*, compuse din factorii motivaționali și atitudinali, factori de personalitate, de grup și sociali, precum și caracteristici idiografice ale personalității profesorului [apud 8, p. 59].

Comportamentul cadrului didactic vizează respectarea ți îndeplinirea mai multor *condiții*:

- proiectarea și deliberarea unor activități de predare-învățare-evaluare care invită la spirit colaborativ, participativ, interogativ și critic din partea elevilor, dar și a colegilor din instituția educațională;
- examinarea, supravegherea și autodirijarea permanentă a procesului de predare, corectându-l și optimizându-l, aceasta presupune adaptabilitate strategică în acord cu noile evenimente, oportunități, evoluții ale procesului de predare;
- flexibilitatea și deschiderea la evoluții neanticipate, dar care pot fi fructificate/exploatate deschis, ceea ce direcționează la integrarea în demersul didactic a unor problematici neprevăzute;
- generarea situațiilor de obținere a feedbackului de la elevi, părinți, colegi din instituție, necesar pentru redimensionarea strategiilor didactice viitoare;
- contextualzarea valorilor de predat și a strategiilor pedagogice viitoare, valorificând refențialele socioculturale ale elevilor; profesorul reflexiv este un generator curricular, un transformator al conținuturilor prin adaptarea acestora la posibilități, așteptări, nevoi;
- crearea situațiilor de autonomie în clasa de elevi, pe care le integrează, le stimulează, le valorizează în procesul de predare-învățare-evaluare, acestea contribuind la formarea deprinderilor de activitate independentă la elevi, la asimilarea critic-constructivă a cunoașterii, încurajarea diversității de opinii pe bază de argumente, dezbateri etc.;

- dezvoltarea interesului cadrului didactic și a responsabilității pentru reactualizare permanentă a informației teoretice/experiențiale și de dezvoltare profesională, reprezintă bunele practici în teoria și practica predării-învățării-evaluării;
- implicarea și dezvoltarea proiectelor de cercetare psihoeducațională, individual sau în colectiv, acordând atenție preocupărilor științifice pentru activitatea de predare și de investigare [5, pp. 40-41].

Concluzii

În concluzie, menționăm că în gestionarea stresului ocupațional al cadrelor didactice este necesar de abordat *condițiile psihopedagogice* ca o realitate a procesului educațional.

Soluționarea stresului profesional al cadrelor didactice în cadrul procesului de predare-învățare-evaluare; în cadrul procesului de relaționare profesor-manager, profesor-profesor, profesor-părinte; în cadrul procesului de dezvoltare profesională etc. are la bază legitățile generale și specifice enunțate.

BIBLIOGRAPHY

1. AUSUBEL, D.P., ROBINSON, F.G. *Învățarea în școală. O introducere în psihologia pedagogică*. București: Editura Didactică și Pedagogică, 1981. 797 p.
2. BERGMAN, E. „Goals, Motivation and the Brain". În: *Psychology Today*, 12 noiembrie 2012 https://www.psychologytoday.com/intl/blog/the-motivated-brain/201211/goals-motivation-and-the-brain
3. BRAZDĂU, O. *Experiența conștientizării. Teorii și cercetări moderne privind stările de conștiență*. București: Eikon, 2010. 240 p. ISBN 9789730080179.
4. COJOCARU, M. Implicaţiile culturii emoționale a profesorului asupra eficienţei comunicării în mediul educaţional. In: *Revista Univers Pedagogic*, nr.1, 2011, pp. 74-81. ISSN 1811-5470.
5. CUCOȘ, C. *Educația. Preocupări, viziuni, previziuni*. Iași: Polirom, 2024. 260 p. ISBN 978-973-46-9705-2.
6. GAGNE, R. *Condițiile învățării* (trad. Noveanu E., Lăzărescu A.). București: Editura Didactică și Pedagogică, 1975.
7. HALFORD, S. *Creierul activ pentru viață și profesie*. București: Niculescu, 2017. 288 p. ISBN 9786063801334.
8. NEACȘU, I. *Metode și tehnici de învățare eficientă*. Fundamente și practici de succes. Iași: Editura Polirom, 2015. 314 p. ISBN 978-973-46-5146-7.
9. NEACȘU, I. *Neurodidactica învățării și psihologia cognitivă: ipoteze, conexiuni, mecanisme*. Iași: Polirom, 2019. 191 p. ISBN 978-973-46-7849-5.
10. STRATAN, V., CERNEAVSCHI, V. *Condiții psihopedagogice de formare a culturii muncii la elevii cu dizabilități mintale* [citat 18.10.2021]. Disponibil: http://dir.upsc.md:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/2059/Conf_UPSC_2020_Vol_I_ p232-238.pdf?sequence=1&isAllowed=y
11. ȘOVA, T. *Managementul stresului profesional al cadrelor didactice.* Chișinău: Tipografia UPS „Ion Creangă", 2014. 277 p. ISBN 978-9975-46-196-2.
12. VICOL, N., POGOLȘA, L., ISAC, Ș. ș.a. *Dimensionarea societală şi psiho-pedagogică în referenţierea traseului de profesionalizare a cadrelor didactice în procesul formării continue*. Chișinău: Institutul de Științe ale Educației (Print-Caro SRL), 2021. 200 p. ISBN 978-9975-48-194-6.

PECULIARITIES OF EXPRESSIVE MEANS OF CHOREOGRAPHY IN CREATING ARTISTIC IMAGE

Tatyana Kasyan,
Asisst. Prof. PhD, Academy of Music, Theater and Fine Arts
Zoya Guțu,
Prof. PhD, Academy of Music, Theater and Fine Arts

Abstract: As a result of the development of choreographic art, the following traditional expressive means of this art form were formed: movements and poses, plastic and facial expressiveness, tempo and rhythm, dynamics of movement, spatial pattern, composition. This article is devoted to the role of main expressive means of choreographic art in creating an artistic image.
And, since the art of dance is the art of movement and plasticity, they play the leading role in creating a choreographic image. In this regard, classical dance turned out to be the most universal language of choreographic art; it could absorb various movements and plastic elements (both from life and from other dance systems), thus transforming and modifying them, so that they organically entered its vocabulary. Due to this, it was classical dance that became the main means of expression in ballet, through which it was possible to reveal complex themes, human characters, feelings and relationships. Since the language of classical dance is built on movements of the human body that are conventional from the point of view of everyday authenticity, acquiring even greater emotional expressiveness due to their ornamental-melodic, rhythmic-intonational structure.
The article focuses on the analysis of expressive means of classical dance as an integral part of choreographic art, its expressive features, on the change and development of performance technique, on the development of plastic expressiveness, acting mastery, on the development of necessary qualities in a dancer to achieve high performance mastery in creating an artistic image.

Keywords: artistic image, expressive means, choreographic art, choreographer, ballet dancer, performance.

Introduction

Each art has its own special system of expressive means, knowing which, a person perceives and understands it. The language of art does not require translation because it is suggested by reality itself, based on living, figurative associations. In this regard, speaking about the art of choreography, it should be emphasized that the language of dance is especially conventional. It is not used for communication in everyday life, since dance movements are not identical to real ones. At the same time, dance movements rely on the expressiveness of a person in real life, developing and turning them into a system. Many dance pas - jumps, pirouettes, poses have no resemblance to everyday movements and are conventional in nature, but they are capable of expressing human emotions with great force. And, since dance art is the art of movement and plasticity - it is they who play the leading role in creating a choreographic image.

In this regard, we note that the figurative nature of choreography is expressive, not pictorial. Since the language of dance is built on movements of the human body that are conventional from the point of view of everyday authenticity, acquiring even greater emotional expressiveness due to their ornamental-melodic, rhythmic-intonational structure.

In dance, as in music, the artistic image deviates from the sensory image (in contrast to painting, sculpture, literature, dramatic theater), which arises in the everyday life of a person, and as a result, we hear in music an inexact copy of what we hear in reality, and we see in

dance something completely different from what is in nature and objective reality. This is achieved, first of all, by the expressive means of choreographic art.

Expressive Means of Choreographic Art

Before we begin to consider the features of expressive means of classical dance, let us dwell on the stage of creating a choreographic work/composition.

According to the majority of art historians and theorists of choreographic art, three types of choreographic language can be distinguished at the basis of creating a choreographic work: 1. "programmatic" or *plot-pictorial* (widely represented in folk plot-game dances) is the creation, processing and preservation of works of folk art, 2. *non-pictorial*, "pure dance", which is based on everyday dances, historical-everyday and modern ballroom dancing, 3. *classical dance*, the language of which is the basis of ballet. Let us first consider the choreographic text and how it is created. At the basis of choreographic vocabulary, as we have already noted, are various movements, given both in statics (poses, positions) and in dynamics. This is the source material, the fundamental element of choreographic language.

The imagery of classical dance was formed under the complex influence of music, literature, performing and acting arts. Until now, the language of classical dance has organically combined “ornamental” and “narrative” possibilities. Classical dance is much more connected with music than plot-pictorial dance and at the same time has the ability of psychological expressiveness, which everyday dance does not have. It successfully combines such different, and in many ways opposite arts as music and acting into a single figurative whole.

Classical dance has its own expressive meaning of movements. These movements, uniting in combinations and forming first a choreographic vocabulary, then a choreographic text, create the meaning of the entire choreographic work. Choreographic vocabulary, according to V.V. Vanslov, are "individual movements and pas, and poses, which make up a dance as an artistic whole, i.e. as a work of choreographic art." Choreographic text is "a set in a certain sequence of all dance movements and poses that form a particular dance, dance-plastic episode or ballet performance as a whole." [1, 27]

The properties of movement, reflected in the consciousness of performer, first make up a sensory image, then a semantic image, then comes the formation of an image-symbol.

Let us now proceed directly to the concept of a choreographic image, which is one of the fundamental concepts in choreography. A choreographic image is a dance-plastic and at the same time necessarily musically organized embodiment of a life phenomenon, mood, feeling, state or action, which find their manifestation in a specific system of expressive human movements. Through the embodiment of thoughts and feelings in dance, choreography reveals the characters and actions of people, displays their relationships and life in general.

A choreographic image is created by means of expression inherent in the art of choreography. The expressive means of dance, having undergone repeated changes, have historically developed into a system that constitutes the art of choreography, defining its specific features, the right to independence, and its own language. Due to its figurative specificity, choreography serves as a generally understood means of communication that ensures the preservation, creation, and transmission of cultural codes. [2, 165]

By analogy with music, we call the means of artistic expression in choreography those means and techniques by which the performer can convey his/her feelings and images through dance. As a result of the development of ballet, the following traditional expressive means of this art form were formed: movements and poses, plastic and facial expressiveness, tempo and rhythm, dynamics of movement, spatial pattern, composition. In the diversity of forms and means of expression, it is necessary to highlight and dwell in more detail on the choreographic text and choreographic compositional techniques. They are the ones that relate to the plastic

properties of expressiveness (meaning expressive means associated with plasticity, movement), due to which, first of all, in most cases, a choreographic image is created. For the most complete characteristic features of the character, his/her experiences, his/her attitude to other characters should appear in a choreographic portrait, in his/her inherent plastic features. If there is no choreography, all other expressive means are powerless to create a genuine dance image.

In the process of its formation and development, ballet art accumulated a significant stock of various movements and poses, gradually determining the canons and rules for their execution. Later, the movements were classified according to various parameters, and the ballet theater formed several dance trends - classical dance, folk-character (or folk-stage) dance, historical-everyday dance, which were used in the performance depending on what was necessary for a particular performance, scene, image. Classical dance turned out to be the most universal language of ballet theatre, it could absorb various movements and plastic elements (both from life and from other dance systems), thus transforming and modifying them, so that they organically entered its vocabulary. Due to this, it was classical dance that became the main means of expression in ballet, through which it was possible to reveal complex themes, human characters, feelings and relationships.

Gradually becoming more complex, changing and forming various forms and types, dance movements in ballet retained their imagery, and many plastic elements acquired a more capacious and profound meaning, becoming the figurative basis of a dance part or even the entire production. In the works of different researchers, these movements received different names. Thus, ballet critic P. Karp calls them plastic motifs, implying by this "a movement of the human body determined by pattern and rhythm." He divides plastic motifs into two groups: first order, that is, those that are directly taken from life, plastic motifs of reality; and second order - those plastic motifs that you will not encounter in everyday life (the researcher attributes to these motifs a significant part of the specific dance movements composed by choreographers).

He sees plasticity, emotional and active movements as the basis of ballet. P. Karp also uses the concept of expressive movements and positions. Thus, he writes: "Choreography begins with the discovery of expressive movements and positions of the human body." Identifying expressive movements, establishing them as characteristic plastic motifs, their participation in the creation of figurative-expressive choreography are the main tasks of the choreographer when creating a choreographic image.

P. Karp believes that "the primary elements of plastic imagery - plastic motifs - are meaningfully combined in ballet - in the fragments that make it up. The structure formed by them is the repository of choreographic imagery." [3, 122]

According to the famous ballet scholar V.V. Vanslov, the movements that underlie choreographic vocabulary are also "characteristic-expressive plastic motifs" or intonations, by analogy with musical art. [1, 31]

So, the plastic motive is only the primary element of the choreographic image. The image itself is built from many plastic motives in various combinations and developments. Separately taken plastic motives influence, first of all, their emotional side, and already in the choreographic structure, creating a generalization, they sometimes acquire a very clear meaning, and express not only feelings, but also quite specific thoughts. These plastic motives contain the sources of the figurative nature of the dance language.

Choreographer F.V. Lopukhov, as well as composer and ballet scholar Yu. Slonimsky introduce the concept of *a choreographic theme* (or leitmotif) by analogy with music. In their understanding, a choreographic theme appears as an expressive movement or combination of movements that form the basis of the plastic image of the character. A choreographic theme seems to be a more capacious and broader concept in comparison with a plastic motive, since

it can either consist of one plastic motive (for example, *arabesque*) or combine several expressive motives. The concept of a choreographic theme is more closely related to the concept of a plastic line by P. Karp. Thus, he believes that plastic motives are built into a plastic line. A line can also be built on the repetition of one and the same plastic motive. For example, the famous 32 tours fouettés is a homogeneous plastic line, composed of repetitions of one plastic motive.

The concept of an expressive plastic motive is more consistent with F.V. Lopukhov's "gesture-movement". He combines the concepts of "movement" and "gesture" into one, indicating that any expressive movement can become an image-gesture and that it is in it that the plastic figurative meaning is concentrated. Lopukhov writes: "It seems to me that the word of even a universal language (if there were such a thing!) cannot stand on a par with a gesture-movement in the breadth of revealing the most subtle feelings." [4, p. 58] The concept of gesture is also used by M. Fokin in his book "Against Current", revealing the figurative content of some movements and poses, for example, arabesque: "This is a very clear gesture, a striving upward, into the distance, an attraction of the whole body, a movement of the whole being." [5, p. 318] The word gesture in the meaning of expressive movement, pas is also used by J.-J. Noverre: “One pas, one gesture, one movement are capable of expressing what cannot be expressed by any other means: the stronger the feeling that needs to be depicted, the more difficult it is to express it in words. Exclamations, which are, as it were, the highest point of the human language of passions, become insufficient - and then they are replaced by a gesture.” [6, p. 142]

In connection with such a variety of names for the same concept among different researchers and, as a result, with the difficulty in using terminology, we propose in this article to use the concept of “figurative movement” to define an expressive plastic motive (gesture-movement, plastic intonation, etc.), thanks to which a choreographic leitmotif is born, which forms the basis of a choreographic image.

We believe that the concept of "figurative movement" is better for use in this work, since it is in this definition that the connection between the leitmotif movement and the created plastic image is embedded. The leitmotif is understood here in the same way as in music, as the main leading musical motive, theme, which characterize any character of an opera, ballet, program play, his/her individual features or a specific dramatic situation. "By figurative movement we mean any element of choreographic vocabulary: pose, movements, dance gesture, etc. Since a choreographic image can be built not only due to some movement, but on the basis of a dance pattern, rhythm, tempo, other compositional techniques, we introduce the concept of a figurative compositional technique. For a better understanding, we will give examples of figurative movement or a figurative compositional technique. Marius Petipa based the variation of one movement (*pas de chat*, which translates as "cat's step") on the composition of the duet *pas de caractère* (Puss in Boots and the White Cat) in the ballet "Sleeping Beauty", showing both the agility, and the feline grace, and the playfulness of these characters. In the same ballet, as the main plastic leitmotif in the part of Princess Aurora, the choreographer uses *attitude en effacé*, which personifies the motives of youth, blossoming, openness to the world and life, and at the same time proud, self-asserting beauty.

As one of the most striking compositional techniques, one can note the continuous change of choreographic "patterns" in the "Polovtsian Dances" staged by K. Goleizovsky, thanks to which a feeling of constantly changing patterns of an oriental carpet was created. Another example of a figurative compositional device is the movement of the corps de ballet in a rhythmic step forward to the proscenium in the ballet “Flames of Paris” staged by V. Vainonen, when the viewer had a distinct feeling of a continuous advance, similar to a wave sweeping away everything in its path.” [2, 165]

In order to better understand the nature of the choreographic image, let us return to the origins of its appearance. Even in everyday life, elements of figurative expressiveness are characteristic of people's plasticity; the simplest ordinary movements and gestures, gait, and bodily reactions express the characteristics of a person's character, temperament, emotional state, and personality. This is where the origins of the artistic and figurative nature of dance art and the specifics of its language are rooted, since initially expressive plastic motifs are selected from a multitude of ordinary movements, generalized, and formed according to the laws of rhythm, ornamentation, and artistry.

Naturally, in dance, the ordinariness of a gesture is usually removed, its concreteness is not so obvious, and the meaning is revealed most often through associations and analogies and is perceived by the viewer as polysemantic. Nevertheless, any position and movement of the human body, be it a dance step or a pose, immediately evokes certain associative series in perception. Moreover, the less concrete or definite the movement, the more capacious the associations it evokes.

Although we cannot precisely interpret this or that dance movement or pose (since in most cases attributing a concrete and unambiguous meaning to the movement would lead to vulgarization and simplification), each plastic gesture contains a certain meaning, expressed in a kind of symbol, which the audience must unravel. Therefore, changes, exclusions or replacements of some movements with others (which is often encountered in classical ballets recently), seemingly completely insignificant and concerning details, in fact lead to semantic changes and even distortions. F.V. Lopukhov wrote: "There is no thought-meditation without a look expressing this thought, and a gesture defining this thought. Human movements are not meaningless, hence the dances." [4, p.154]

Also important for the completeness of the creation of a choreographic image is the performing technique of classical dance of ballet dancers. Individual style in the performance of ballet dancers in the 20th century played a key role in the development of ballet art and its diversity. In this context, each ballet dancer sought to develop unique traits and technical features that distinguished them from other performers and gave the roles they were given a special depth and individuality.

Each ballet dancer could develop his or her own strengths in technical mastery. For example, some could be known for their high speed in turns, others for their unique control over emotional expression in movement, others for their high technique in performing large, complex jumps. Individual style was also expressed through the artist’s ability to interpret roles and create character images. The same ballet can be perceived completely differently depending on how each individual dancer performs it.

Distinctive features in artistic approach could include unique movements, phrasing, approach to accents, and expressiveness in execution. Each dancer developed his or her own manner of movement, which could include unique poses, transitions between them, and ways of conveying emotions with the body.

Examples of such individual styles can be seen in the works of such famous ballerinas and dancers as Vaslav Nijinsky, Margot Fonteyn, Rudolf Nureyev, Maya Plisetskaya, Vladimir Vasiliev and many others. Each of them brought unique features to ballet that made their performances unique and memorable.

Conclusions

By rejecting pictorial concreteness, dance can achieve such a degree of generalization of the plastic structure of everyday movements that its language loses pictoriality. This does not mean that elements of pictoriality are generally alien to choreographic art. Each specific choreographic work is based on a combination of pictorial and expressive principles (for example, expressiveness prevails in classical dance, and pictoriality prevails in grotesque

dance), but in the general nature of choreographic art, expressive means are predominant. We can summarize that dance strives to translate real-life phenomena into the conventional language of artistic forms.

In this regard, it should be noted that the 20th century in general brought about fundamental changes in many concepts, including a number of aesthetic categories. Changes in people's lifestyles, their consciousness, social norms, and social relations caused reciprocal changes in culture and art. The process of changing aesthetics at the beginning of the last century was characteristic not only of ballet, it covered all areas and directions of art. In some it manifested itself fully, in others much less noticeably, nevertheless, it had a significant impact on the modern understanding of a work of art in any art form.

If in the 19th century and earlier any work was approached from the point of view of certain rules and canons by which it was assessed, then in the 20th century the author defended the right to have his/her work considered and assessed from the position of the rules that he/she had established for himself/herself. The result was complete freedom of expression, not constrained by any canons, traditions and rules. Of course, it was possible to adhere to them, but this became completely optional. Moreover, increasingly, the greatest value in the eyes of contemporaries was received by those masters who created something new, very original, experimented, destroyed the usual approaches, norms, structure, traditions, etc.

Naturally, this prompted the discovery of new forms, directions and expressive means. Masters in all areas of art received a wide field for all sorts of experiments and innovations. In ballet art, this was reflected in the search for new vocabulary, form, genre and structure of the work, in experiments with the synthesis of various types of art, in the sharp complication of performing technique and the discovery of new possibilities of the human body, in a huge range of variations of the ballet performance.

BIBLIOGRAPHY

1. ВАНСЛОВ, В.В. *Статьи о балете. Музыкально-эстетические проблемы балета*. Москва: «Музыка», 1980. 192 с.
2. РЯЗАНОВА, Ю.Ю. *Образное движение – основа хореографического мышления*. Театр. Живопись. Кино. Музыка» Альманах. Вып. 4, М., ГИТИС, 2010, С.164-175.
3. КАРП, П. *О балете*. М.: Искусство, 1967. С. 122.
4. ЛОПУХОВ, Ф. *Шестьдесят лет в балете. Воспоминания и записки балетмейстера*. М.: Искусство, 1966, 367 с.
5. ФОКИН, М. *Против течения*. Л.: Искусство, 1981, 639 с.
6. НОВЕРР, Ж.Ж. *Письма о танце и балетах*. Ленинград, Москва: «Искуство», 1965, 375 с.

THE DYNAMICS OF VOCABULARY IN THE FIELDS OF EDUCATION. TRENDS AND TRANSFORMATIONS

Veronica Șandor,
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureș

Abstract: The discourse in the field of education is more than a mere transmission of information. It represents a complex interaction between sender and receiver, curriculum and its applicability, theory, and what is now referred to as personal development. It serves as the vehicle through which identities are formed, competencies developed, and the values of the human community consolidated.

Our research aims—at a general level—for a comprehensive overview of terminological neologisms, their semantic and conceptual typology, and their sources (French and English) within the terminological framework of the field under study. Among the derived objectives, the study seeks to analyze the contemporary linguistic mechanisms by which concepts and notions are designated, enabling the receiver to perceive the world, position themselves within it, and understand the dynamics of ideas and the shaping of their own education.

Keywords: terminology, educational language, specialized communication, neology

The starting point of the research is the hypothesis that educational discourse is a discursive textual sub-type with a particular specificity. This type of discourse differs from the other types of current scientific discourse in that it is more than a mere transmission of information. It involves a complex interaction between sender and receiver, between the educational curriculum and its applicability, between theory and what we today call personal development. This way, educational discourse and didactic discourse become the vehicles through which identities are formed, competences are developed and a community's values are built. The role of educational discourse is that, through the language used, this process not only informs but also forms.

In our research we set - as a general objective - an overview of the dynamics of vocabulary in the field of education, semantic and conceptual typology, sources (French, English) of terminology in the field proposed for research.

Among the derived objectives, we set out to analyze the current linguistic mechanisms through which concepts and notions are designated, thanks to which the receiver perceives the world, positions himself in it, understanding the dynamics of ideas, of the formation of his own education. Various processes of lexical creation take place in the context of academic development and mobility.

Education needs an updated language, a language with a modern terminology, created or borrowed, that responds to the need to name new concepts, necessary both to empower education specialists and to facilitate the integration of digital education in educational practice and technology development.

In Romanian linguistics, neologisms are considered to be the borrowings that entered the language after the second half of the 18th century, as well as a series of words formed within the language by combining one or two formative elements, at least one of which is considered a neologism[1]. These form the newest layer of the language and indicate the progress of recent, modern civilization.

[1] Cf. Florin, Marcu, *Dicționar actualizat de neologisme*, Editura Saeculum I.O., București, 2019.

In the process of modernizing the vocabulary specific to education, English and American influences have played an extremely important role in recent decades. This influence has manifested itself either directly or through the French language. Research into neologisms in educational terminology is a topical issue, as the inventory of units specific to the field is undergoing a particular development - driven by research in the field and by the implementation of online education, which was forced, we might say, during the pandemic.

The change in perspective on the discourse in education has been profoundly influenced by the shift from expository transmission of content to learner-centered education and competence development.

The effectiveness of educational discourse depends equally on operative conditions involving specialized terminology but also affective conditions.

The clarity of the language used in education influences the receiver's perception of the world and the way in which he or she manages to transfer the learned content to real life. The lack of specialized terminology may hinder students' mastery of essential concepts.

Following the education reforms of 1995 and 2011, there have been a number of changes in subject content. These changes in turn imply terminological shifts, and the times of reform bring together specialists from different fields in order to bring clarifications on the new concepts.

In Romania, the transition from expository pedagogy, focused on the transmission of knowledge, to formative pedagogy, based on the formation of competences, began to take shape in 2000. A key moment was in 2011, when the National Education Law No 1/2011 was adopted, and the educational curriculum was then oriented towards the development of key competences, in line with the European framework. The changes started in 1998-2000 with the Curriculum Reform initiated by the Ministry of Education, when the national competences-based curriculum was introduced.

This transition has brought with it significant changes in the specialized vocabulary, with new concepts being adopted and a number of traditional terms being redefined to better reflect the new pedagogical approaches.

One of the significant changes in terminology is the shift from *objectives* to *competences.* School curricula prior to this time were structured around *learning objectives* and described the knowledge and skills that pupils had to acquire.

With the shift to *competency-based curricula*, the term, the frequency of the term *competency*, has increased significantly as the concept that emphasized the shift in emphasis from what students need to know to what they can do with what they know.

Over the last decades, the definition of the concept of *competence* has been identified and contextualized differently and has been used in several different ways. However, we can highlight two clear approaches: the one that defines *competence* as a personal skill connected to the effectiveness of a behavior and the other that defines competence as a strategic behavior that implies the possibility to adjust the performance according to the requirements of the context in which it is performed.

Thus, Richard Boyatzis defines *competence* as an ability or skill. *Competence* is "a set of related but distinct behaviors organized around a basic construct, which we call 'intention'. Behaviors are alternate manifestations of intention, adapted to the situation or moment."[2]

The term *competence* has entered the Romanian language through the French language, being defined in MDA (2010:473) as „the ability to have an opinion on something on the basis of a deep knowledge of the issue under discussion".

[2] Richard E. Boyatzis, Competencies in the 21st century. Journal of Management Developement, 27,2008., p.6.

A similar definition is given in the updated *Dictionary of Neologisms*[3]. While in the Education Act No 84 of July 24, 1995[4] (updated up to June 25, 2003) the term is used 6 times, each time with the meaning *"to be within (an institution's) competence*", in the National Education Act No 1/2011[5] , the frequency of use of this term increases, being used 27 times, both in similar and different contexts.

The new perspectives have led to a paradigm shift in pedagogy, reflected in the evolution of terminology. Thus, a number of phraseological entities built in Romanian around a pivot term can be observed, such as *competență profesională, transfer de competență, criterii de competență, competențe de comunicare, competențe digitale, competențe matematice, competențe sociale și civice, competențe antreprenoriale, competențe de sensibilizare, niveluri de competență, competență lingvistică, competență a mediului socioeconomic, certificatul de competență, competența conducerii*.[6]

According to the *List of definitions of terms and expressions used in the law*[7], the term *competence* is referred to as *the proven ability to select, combine and make appropriate use of knowledge, skills and other acquisitions consisting of values and attitudes, for the successful resolution of a specific category of work or learning situations, as well as for professional or personal development in conditions of effectiveness and efficiency.*

The language of education is indissolubly linked to common language, using the same phonetics and grammatical structures. However, it can be noted that in recent times the language of education has integrated several terms from other specialized languages or loans which give it a modern touch. In the first stage of adoption, these loans may give rise to semantic and phonetic difficulties.

The neological term *e-learning*, used in the *2011 Education Act*, retains the original English spelling and is widely used to designate *online learning*, while the term *micro-certificare* is a model of adaptation of a modern education term (en. *micro-certification*) to the Romanian graphic system. *Specialized dictionaries*[8] record the element *micro-* as an element of scholarly composition, having entered the Romanian language through the French language with the meaning *mic (*en.*little)*. The formant joins the term certificare (en. *certification)* used in the lexicon of education to refer to the recognition of specific skills, obtained through short courses, training programs or learning activities oriented towards a well-defined goal. The term itself comes from the French *certifier*.

The structuren *învățare de suprafață (en. surface learning)* delimits a way of processing information, focused on immediate results, but without a solid conceptual understanding, being an example of terminological adaptation through semantic calque, clearly reflecting the original English concept. Expressions of this type fit naturally into the Romanian academic and educational discourse, due to the clear semantic correspondence between *suprafață* (Romanian) and *surface* (English). Thus, the expression is intuitive and accessible, especially in teaching environments.

Neologisms such as *gamificare (en.gamification)* imply structural changes to borrowed words or phrases. The term *gamificare (en.gamification)* is used to describe the introduction of game elements into the educational process. In an educational context, the term describes the

[3] Cf. Florin, Marcu, *Dicționar actualizat de neologisme*, Editura Saeculum I.O., București, 2019.
[4] https://www.cnfis.ro/wp-content/uploads/2012/08/Legea-Invatamantului-nr.-84_1995.pdf.
[5] https://www.edu.ro/sites/default/files/legea-educatiei_actualizata%20august%202018.pdf.
[6] Our trans. *professional competence, competence transfer, competence criteria, communication competences, digital competences, mathematical competences, social and civic competences, entrepreneurial competences, awareness competences, competence levels, language competence, socio-economic competence, competence of the socio-economic environment, competence certificate, leadership competence.*
[7] Legea educației naționale nr. 1/2011, Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 18, 10 ianuarie 2011.
[8] *Micul Dicționar Academic*, Academia Română. Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan-Al. Rosetti", București, Editura Univers Enciclopedic, 2002, p 553.

action or result of introducing game mechanisms into activities in which they are not usually present.

In Romanian, the noun *gamificare* behaves similarly to postinfinitival nouns ending in the suffix *-re*, used to denote transformative processes (e.g. *clarificare, diversificare*, en. *clarification, diversification*). We can notice, however, that the most frequent conceptual units are actualized with the help of borrowings such as *adnota, acalculie (fr. acalculie), alexie (fr. alexie), agrafie (fr.graphie), supracompetence (fr. compétence, lat. competentia), supratext (lat. supra+ text*).

Loans from other languages are justified when the Romanian language does not have equivalent terms or when it offers certain variants of the native variants, clarity, expressiveness or conciseness. A good example is the term *remedial* used as an adjective in structures such as *remedial education (ro. educație remedială), remedial activities* (ro. activități remediale) or *remedial courses (ro. cursuri remediale).*

In 2021, the Romanian Academic Society published an *Alternative Report on the organization of the National Remedial Education Program*. In the Romanian language, this loan could have been avoided, as the term *recuperare* already exists, coming from the French language *récupérer*, which, according to the *Little Academic Dictionary(MDA)*, accurately expresses the intended meaning. The *recovery mesaure, actions (ro.acțiuni de recuperare)* proposed to the pupils are nothing other than *remedial actions*. From a semantic point of view, the term *remedial* is related to the verbs *a remedia (* en. *to remedy, to repair, fr.rémedie)*

Conceptually, *a remedia* (en. *remediation*) suggests returning to a previous level or restoring a loss, while *remedial (en. remedial)* refers to correct or to help to improve the learning that has been deficient. The term emphasizes active intervention, not just remediation of a deficit, and is used to designate intervention programs dedicated to learning difficulties. Globally, it has entered the specialized vocabulary of other education systems. In French, the term "*remédiation pédagogique*"[9] is closest to the English concept. Remediation intervenes to adjust and consolidate acquired knowledge that has not been mastered or has been insufficiently mastered[10]. The term *remedial* undoubtedly adds scientific value to improving the quality of education.

Another recent teaching concept is *portofoliu educațional* (en. *educational portfolio)*. If until 1995 the term *personal portfolio* was used in educational contexts, in 2011, the *Education Act* integrates the term *educational portfolio*[11] to replace the structure *personal portfolio for lifelong learning*.

In this expression, the term portofoliu (en. *portfolio)* is a loan, phonetically adapted from the Italian, *portafoglio*. By associating it with the term *educational*, a terminological syntagma is created to designate an *organized collection of educational documents issued by the educational institution.*

The process of calquing remains a natural mechanism of linguistic loan that helps to integrate new concepts from other languages, facilitates the understanding of concepts from other languages and ensures the adaptation of terms to the target language. The current historical context calls for revisiting the old terms in relation to the issues, the dynamics of the evolution of Educational Sciences. The discourse used in current educational contexts must respond to a constantly changing horizon of expectations.

---

[9] Aline Mbonimpa, *Apport de la remédiation dans l'enseignement / apprentissage du français au post-fondamental de la section langues : étude menée dans la direction communale de l'enseignement de Mukaza*, Université du Burundi, Dépôt institutionnel officiel, p.2.

[10] „*La remédiation n'est pas une notion nouvelle. C'est sans doute une plus-value scientifique dans l'amélioration de la qualité. La remédiation intervient pour ajuster et renforcer les connaissances acquises non maîtrisées ou mal maîtrisées."*

[11] Art.75 (1)*Absolvenții învățământului gimnazial dobândesc diploma de absolvire, parte a portofoliului educațional, și foaia matricolă, parte a portofoliului educațional.*

The high standard of teaching activities requires the improvement of discursive practices and the ability to adapt to various learning environments, including the online environment. Thus, educational discourse is proving to be an extremely important bridge between the sender and the receiver, between the individual and the world, guiding and structuring the way we think and express our ideas.

The inspired choice and use of terms is the basis of effective communication, on which both understanding and the development of a harmonious relationship with reality depend. Words remain the most valuable means of connection and knowledge in the educational process.

BIBLIOGRAPHY

1. Avram, Mioara, *Anglicismele în limba română actuală*, Editura Academiei, București, 1997.
2. Barbu, Ana-Maria, Croitor, Blanca, Niculescu-Gorpin, Anabella-Gloria, Radu, Carmen-Ioana, Vasileanu, Monica, *Inventar de cuvinte şi sensuri noi atestate în mediul online*, Volumul 1, Editura Academiei Române, București, 2020.
3. Bejan, Ștefania*, Discursul educației*, Editura Fundației Axis, Iași, 2003.
4. Bidu-Vrânceanu, Angela, Cristina Călăraşu, Liliana Ionescu-Ruxăndoiu, Mihaela Mancaş, Gabriela Pană-Dindelegan, *Dicţionar de ştiinţe ale limbii*, Editura Nemira, 2005.
5. Boyatzis, Richard E., Competencies in the 21st century. Journal of Management Developement, 27, 2008.
6. Butiurcă, Doina, *Lingvistică şi terminologie. Hermeneutica metaforei în limbajele de specialitate*, Institutul European, Iași, 2015.
7. Cabré, Maria Teresa, *Terminology Theory, methods and applications*, John Benjamins Publishing Co, 1998.
8. Hattie, John, *Învățare vizibilă. Ghid pentru profesori*, Editura Trei, București, 2014.
9. Mbonimpa, Aline, *Apport de la remédiation dans l'enseignement / apprentissage du français au post-fondamental de la section langues : étude menée dans la direction communale de l'enseignement de Mukaza*, Université du Burundi, Dépôt institutionnel officiel, https://repository.ub.edu.bi/server/api/core/bitstreams/6bf719b5-b16a-48ba-9db2-32144ccf83c8/content (Accesat la: [10.02.2025]).
10. Pruvost, Jean, Sablayrolles, Jean-François, *Les néologismes*, Presses Universitaires de France, Paris, 2019.
11. Sălăvăstru, Constantin, *Logică şi limbaj educațional*, Editura didactică şi pedagogică, București, 1994.
12. Zafiu, Rodica*, Diversitate stilistică în româna actuală,* Editura Universităţii din București, București, 2001.
13. Legea învățământului nr. 84/1995, Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 606, 29 iulie 1995.
14. Legea educației naționale nr. 1/2011, Monitorul Oficial al României, Partea I, nr. 18, 10 ianuarie 2011.
15. *Raportul alternativ al Programului Național de Educație Remedială*. (2021). Disponibil la: https://publicatii.romaniacurata.ro/wp-content/uploads/2021/12/Raportul-alternativ-al-programului-national-de-educatie-remediala.pdf (Accesat la: [10.02.2025]).

TRANSFORMATIONAL LEADERSHIP IN EDUCATION: MOTIVATION, INSPIRATION AND ORGANIZATIONAL CHANGE

Mălina-Elena Grigoriță
Master's Student, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași

Abstract: The paper explores the theme of transformational leadership in education, highlighting the significance of this leadership style in enhancing the motivation and professional performance of educators, as well as improving the school climate. The study aimed to emphasize the positive impact of transformational leadership on student performance, as well as the ways in which educational leaders can inspire change and innovation within educational institutions. In this context, the scientific literature underscores the benefits of an approach that promotes values such as collaboration, trust, and continuous development, in contrast to traditional leadership models. Additionally, the paper addresses the essential characteristics of this leadership style, such as idealized influence, intellectual stimulation, and individualized consideration of the needs of students and teachers, as well as how these elements are reflected within the educational context. The study demonstrates that, despite the challenges of implementing this model in rigid educational systems, transformational leadership can bring about significant changes, contributing to a more effective and motivating educational environment.

Keywords: transformational leadership, teacher motivation, school climate, innovation, professional performance

1. Perspectiva istorică a Leadershipului Transformațional

Originea leadershipului transformațional se regăsește în studiile despre relațiile de schimb între lideri și adepți, care au fost descrise inițial prin teoria leadershipului tranzacțional. Max Weber (1924) a fost unul dintre primii teoreticieni care a studiat *carisma* ca o componentă esențială a leadershipului, punând bazele ideilor ulterioare despre leadershipul transformațional. Homans (1950) a definit leadershipul ca o relație bazată pe schimb reciproc, unde liderii oferă recompense pentru comportamentele dorite, o abordare care mai târziu a fost asociată cu leadershipul tranzacțional. Potrivit acestei viziuni, liderii și adepții intră într-un proces de interacțiune continuă, în care liderii oferă recompense pentru comportamentele dorite, iar adepții, la rândul lor, oferă în schimb loialitate și îndeplinirea așteptărilor liderului. Astfel, se pune un accent deosebit pe beneficii mutuale, fiecare parte având un rol activ în procesul de schimb, care este văzut ca o formă de negociere socială. Această abordare presupune că liderul acționează pe baza unei viziuni pragmatice, fiind interesat în maximizarea rezultatelor prin stimulente externe, cum ar fi recompensele materiale, recunoașterea și alte tipuri de beneficii.

James MacGregor Burns (1978) a fost primul care a introdus termenul de *leadership transformațional*, făcând, în acest fel, distincția între stilurile de leadership tranzacțional, care este bazat pe schimburi și recompense, cât și cel transformațional, care implică inspirație, viziune și motivație intrinsecă pentru a direcționa atât liderul, cât și adepții la un nivel superior de performanță și moralitate.

Bernard Bass (1985) a extins ideile lui Burns, adăugând dimensiuni măsurabile leadershipului transformațional în *Full Range of Leadership Model*. În acest sens, autorul a evidențiat patru componente cheie ale acestui tip de leadership:

a) influența idealizată (carismă) – liderii sunt modele de urmat, câștigând respectul și încrederea adepților;

b) stimularea intelectuală – liderii provoacă *status quo-ul* și încurajează creativitatea;
c) motivația inspirațională – liderii transmit o viziune puternică care îi motivează pe adepți;
d) considerația individualizată – liderii sprijină și dezvoltă fiecare adept în mod personalizat.

În ultimele decenii, cercetările privind leadershipul transformațional s-au extins în mai multe domenii, inclusiv în educație și leadershipul școlar. S-a demonstrat că acest tip de leadership este mai eficient decât leadershipul tranzacțional în multe contexte, deoarece promovează angajamentul, inovația și satisfacția profesională.

1. Accepțiuni ale conceptului de Leadership Transformațional

Leadershipul transformațional este un stil de conducere care pune accent pe motivația intrinsecă și pe dezvoltarea pozitivă, oferindu-le celorlalți inspirație, provocări. Acest tip de leadership este considerat mai eficient decât leadershipul tranzacțional, deoarece creează un mediu dinamic și adaptabil în organizații complexe (Bass, 2006).

Pentru a înțelege accepțiunea conceptului de *Leadership Transformațional*, trebuie să facem distincția între *administrație, management* și *leadership*. Această distincție este realizată sugestiv de către Russell Ackoff (1999), astfel: *administrația* presupune direcționarea altora în aplicarea deciziilor stabilite de o entitate superioară, folosind mijloace definite de aceasta. Nu implică neapărat autonomie sau viziune, ci mai degrabă implementare; *managementul* constă în direcționarea activităților pentru atingerea unui scop, utilizând resurse și mijloace pe care managerul le-a selectat sau aprobat.Acesta se ocupă de organizarea și controlul proceselor pentru a asigura atingerea obiectivelor. Spre deosebire de administrație, managerii au o anumită autonomie în luarea deciziilor privind strategia, resursele și echipa, dar nu sunt neapărat lideri inspirațională; leadershipul presupune ghidarea, încurajarea și facilitarea dezvoltării altora pentru atingerea unor obiective prin motivație, influență și inspirație. Liderii nu doar coordonează, ci și inspiră oamenii să își depășească limitele.

Conform lui Moradi Korejan & Shahbazi (2016), leadershipul este un proces social prin care indivizii se influențează reciproc pentru a obține o motivație și o moralitate superioară, contribuind astfel la dezvoltarea organizației. Liderii transformaționali stabilesc relații puternice cu adepții lor și îi inspiră să își depășească limitele, oferindu-le mai mult decât simple sarcini contractuale. Ei acționează ca mentori și consilieri, sprijinind dezvoltarea personală și profesională a celor pe care îi conduc. Prin provocări constante, viziune clară și o misiune bine definită, acești lideri reușesc să creeze un climat de încredere, respect și angajament. Leadershipul transformațional presupune nu doar coordonarea activităților, ci și stimularea angajaților spre auto-perfecționare și atingerea unor performanțe ridicate. Un lider transformațional mobilizează membrii organizației pentru a produce schimbări fundamentale în structura și direcția acesteia. El identifică și valorifică potențialul fiecărui adept, transformând interesele individuale în obiective colective. De asemenea, leadershipul este un proces moral și spiritual, bazat pe echitate, viziune și creștere sustenabilă. Astfel, leadershipul nu este doar despre putere și influență, ci despre construirea unui viitor mai bun pentru indivizi și organizații.

Leadershipul transformațional facilitează redefinirea misiunii și viziunii unui grup, reînnoirea angajamentului și restructurarea sistemelor pentru atingerea obiectivelor. Acesta presupune o relație de stimulare reciprocă și dezvoltare, în care liderii inspirațională transformă adepții în viitori lideri și îi pot ghida spre asumarea unor roluri morale și etice. Un lider transformațional dezvoltă capacitățile individuale ale adepților și crește nivelul de angajament personal față de obiectivele organizaționale, ceea ce duce la performanțe și productivitate (Hay, 2006).

Leadershipul transformațional se axează, așadar, pe motivația intrinsecă, crearea unui climat de încredere și dezvoltarea personală și profesională a celor implicați, generând schimbări fundamentale în organizație și comunitate.

2. Caracteristici ale Leadershipului Transformațional

Pentru a identifica un stil de leadership transformațional, putem să avem în vedere caracteristicile acestui tip de leadership (Hay, 2006):

- ☐ Claritate în scopuri;
- ☐ Orientare spre valori;
- ☐ Așteptări ridicate;
- ☐ Perseverent;
- ☐ Autocunoaștere;
- ☐ Dorință continuă de învățare;
- ☐ Pasiune pentru muncă;
- ☐ Învățare pe tot parcursul vieții;
- ☐ Se identifică drept agenți ai schimbării;
- ☐ Entuziast;
- ☐ Capabil să atragă și să inspire pe alții;
- ☐ Strategic;
- ☐ Comunicare eficientă;
- ☐ Matur emoțional;
- ☐ Curajos;
- ☐ Asumarea riscurilor;
- ☐ Vizionar;
- ☐ Nu acceptă eșecul;
- ☐ Considerație față de nevoile personale ale angajaților;
- ☐ Ascultă toate punctele de vedere pentru a dezvolta cooperarea;
- ☐ Oferă mentorat;
- ☐ Capabil să gestioneze complexitatea, incertitudinea și ambiguitatea;

Aceste trăsături oferă un cadru clar prin care liderii pot crea un mediu în care angajații sau colaboratorii se simt susținuți, stimulați și încurajați să își atingă potențialul maxim. Înțelegerea și aplicarea acestora nu doar că ajută la îmbunătățirea performanței individuale și de grup, dar contribuie și la crearea unui climat pozitiv, bazat pe încredere, respect și valori comune. Scopul cunoașterii acestor caracteristici este de a înțelege mai bine cum un lider poate influența și ghida comportamentele și atitudinile celor din jur. Aceste trăsături sunt fundamentale în procesul de dezvoltare a unei viziuni clare și a unui scop comun, iar liderii transformaționali se disting prin capacitatea lor de a atrage și inspira pe ceilalți, de a stimula gândirea creativă și de a încuraja un mediu de învățare continuă.

3. Leadershipul trasnformațional în domeniul educațional

În domeniul educațional, leadershipul transformațional joacă un rol esențial în dezvoltarea instituțiilor, unde liderii trebuie să adapteze strategiile de învățare la noile tehnologii și la cerințele unei societăți digitale, moderne. Directorii de școli și alți lideri educaționali au responsabilitatea de a influența climatul organizațional, de a stimula inovația și de a ghida cadrele didactice și elevii către utilizarea eficientă a resurselor digitale. Leadershipul transformațional se bazează pe patru dimensiuni fundamentale amintite anterior, acestea contribuie la crearea unui mediu educațional dinamic și orientat spre progres. Prin dezvoltarea angajamentului colectiv și a unei viziuni strategice, liderii transformaționali din educație reușesc să îmbunătățească performanțele organizaționale și să genereze încredere în rândul tuturor actorilor implicați în procesul educațional. Succesul leadershipului transformațional

depinde în mare măsură de capacitatea liderului de a mobiliza resursele umane și de a integra schimbările într-un mod eficient și inovator (Prestiadi et al., 2020).

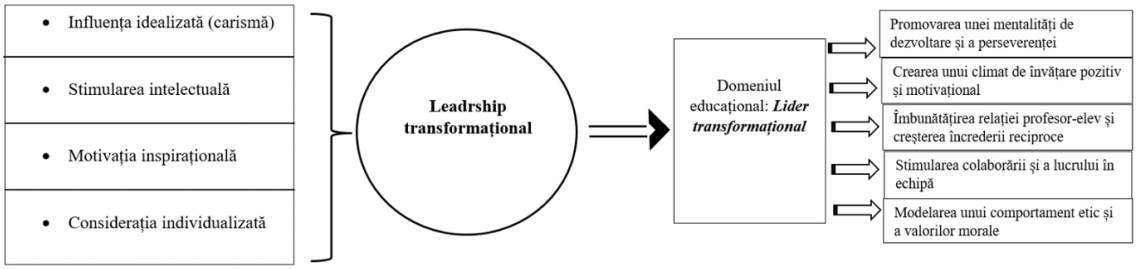
Kirby, Paradise & King (1992) au realizat două studii astfel încât să fie înțeles leadershipul transfromațional în contextual educational.

Primul studiu a analizat percepția a 103 educatori asupra comportamentelor de leadership transformațional și tranzacțional în instituțiile educaționale, utilizând chestionarul MLQ (Form 5F-Revised). Rezultatele au indicat că leadershipul transformațional este un predictor semnificativ al satisfacției și eficienței liderilor, având un impact mai mare decât leadershipul tranzacțional. Factorii precum carisma, considerația individualizată și stimularea intelectuală au fost corelați pozitiv cu percepțiile privind eficacitatea liderilor. În plus, analiza regresiei a demonstrat că adăugarea dimensiunilor leadershipului transformațional a îmbunătățit considerabil puterea predictivă a modelului asupra satisfacției și eficienței liderilor. Cu toate acestea, cercetătorii au identificat unele dificultăți interpretative, inclusiv influența disproporționată a carismei asupra rezultatelor percepute, ceea ce sugerează necesitatea unor măsuri suplimentare pentru a distinge efectele specifice ale fiecărui factor. Este confirmată importanța leadershipului transformațional în mediul educațional și evidențiată nevoia unei analize mai detaliate a modului în care percepțiile adepților influențează evaluarea liderilor.

Al doilea studiu a fost realizat pentru a aprofunda înțelegerea leadershipului în educație și a analizat perspectivele educatorilor asupra liderilor cu care au interacționat. Participanții au descris evenimente care reflectă cel mai bine stilul de conducere al acestor lideri. Analiza narativelor a evidențiat trăsături comune, precum *capacitatea de a influența schimbarea, asumarea riscurilor și implicarea activă în modelarea culturii organizaționale.* Liderii transformaționali au fost percepuți ca fiind dedicați, entuziaști și strategici, capabili să inspire și să mobilizeze echipele lor printr-un puternic simț al misiunii. Un aspect distinct al acestui studiu a fost constatarea că acești lideri au acordat o importanță redusă recompenselor materiale, punând accent pe recunoașterea eforturilor adepților prin sprijin moral și dezvoltare profesională. Astfel, studiul sugerează că leadershipul transformațional în educație nu depinde doar de poziția formală a liderului, ci și de capacitatea acestuia de a cultiva un climat de încredere, colaborare și inovare în rândul echipei.

În *Graficul 1* vom reda, sugestiv, o imagine a modului în care Leadershipul Transformațional are un impact pozitiv în mediul educational, având în vedere literatura de specialitate analizată.

Grafic 1 – Leadershipul Transformațional în educație


Influența idealizată (carismă)
Stimularea intelectuală
Motivația inspirațională
Considerația individualizată
Leadrship transformațional
Domeniul educațional: Lider transformațional
Promovarea unei mentalități de dezvoltare și a perseverenței
Crearea unui climat de învățare pozitiv și motivațional
Îmbunătățirea relației profesor-elev și creșterea încrederii reciproce
Stimularea colaborării și a lucrului în echipă
Modelarea unui comportament etic și a valorilor morale

Graficul de mai sus reprezintă o schemă conceptuală a leadershipului transformațional în domeniul educațional, ilustrând componentele de bază ale acestui stil de conducere și efectele sale asupra procesului educațional. În partea stângă a schemei sunt prezentate cele patru dimensiuni principale ale leadershipului transformațional:

a. Influența idealizată (carismă) – liderul servește ca model de urmat, inspirând respect și încredere.

b. Stimularea intelectuală – profesorul încurajează gândirea critică, creativitatea și rezolvarea problemelor.
c. Motivația inspirațională – liderul insuflă o viziune clară și creează un mediu motivant pentru elevi.
d. Considerația individualizată – profesorul oferă sprijin personalizat fiecărui elev, luând în considerare nevoile și potențialul acestora.

Aceste dimensiuni sunt centralizate în conceptul de Leadership transformațional, care este reprezentat grafic printr-un cerc, sugerând că toate aceste aspecte contribuie împreună la acest stil de leadership. În partea dreaptă a schemei sunt prezentate impacturile leadershipului transformațional în domeniul educațional, aplicat în sala de clasă de către profesor:

- Promovarea unei mentalități de dezvoltare și a perseverenței, ajutând elevii să își asume provocări și să își depășească limitele.
- Crearea unui climat de învățare pozitiv și motivațional, în care elevii sunt încurajați să participe activ la procesul educațional.
- Îmbunătățirea relației profesor-elev și creșterea încrederii reciproce, ceea ce favorizează colaborarea și implicarea elevilor.
- Stimularea colaborării și a lucrului în echipă, prin crearea unor oportunități de învățare colectivă și de sprijin reciproc.
- Modelarea unui comportament etic și a valorilor morale, oferind elevilor un exemplu de integritate, responsabilitate și empatie.

Această schemă ilustrează legătura directă dintre leadershipul transformațional și impactul său pozitiv în educație, subliniind modul în care profesorii pot deveni adevărați lideri transformaționali, capabili să creeze un mediu educațional mai eficient și mai motivant.

4. Avantaje și dezavantaje ale utilizării Leadershipului Transformațional în educație

Leadershipul transformațional s-a impus ca un model esențial în educație, redefinind rolul profesorilor și directorilor de școli printr-o abordare bazată pe motivație, inspirație și schimbare organizațională. Spre deosebire de modelele tradiționale, centrate pe control și conformitate (Cohen & Miller, 1980; Heck et al., 1990), leadershipul transformațional pune accent pe dezvoltarea unei viziuni comune, implicarea activă a cadrelor didactice și crearea unui climat educațional pozitiv și incluziv (Bass, 1985; Leithwood & Jantzi, 2000). În acest context, liderii educaționali nu doar administrează resurse, ci și influențează valorile, atitudinile și performanțele profesorilor și elevilor, contribuind la îmbunătățirea calității educației și a culturii organizaționale a școlilor (Fullan, 2002).

Studiile lui Bogler (2001) au demonstrat că leadershipul transformațional contribuie la sporirea motivației și satisfacției profesionale a cadrelor didactice, deoarece aceștia se simt apreciați și implicați în procesele decizionale. Profesorii care lucrează sub un leadership transformațional au un nivel mai ridicat de angajament și sunt mai dispuși să adopte practici inovatoare în predare.

Leadershipul transformațional creează un mediu de învățare pozitiv, bazat pe colaborare și sprijin reciproc (Leithwood & Jantzi, 1999). Profesorii și elevii sunt încurajați să lucreze împreună, să își exprime ideile și să contribuie activ la dezvoltarea comunității educaționale. Această abordare duce la relații profesor-elev mai solide și la creșterea încrederii reciproce. Un aspect esențial al leadershipului transformațional este stimularea gândirii critice și a inovării (Leithwood, 1994). Profesorii sunt încurajați să experimenteze noi metode de predare și să adopte tehnologii moderne în educație. În plus, se promovează învățarea continuă, atât pentru profesori, cât și pentru elevi, ceea ce duce la un sistem educațional mai dinamic și mai adaptabil (Fullan, 2002). Deși este dificil de măsurat impactul direct al leadershipului transformațional asupra rezultatelor elevilor, studiile indică o corelație pozitivă între leadershipul transformațional și îmbunătățirea performanțelor academice. Profesorii motivați și susținuți își

îmbunătățesc metodele de predare, ceea ce contribuie indirect la creșterea succesului școlar al elevilor. Leadershipul transformațional favorizează crearea unor echipe eficiente de lucru, în care profesorii împărtășesc bune practici, își oferă sprijin reciproc și colaborează pentru atingerea obiectivelor educaționale. Acest model de conducere diminuează competiția nesănătoasă și promovează o cultură bazată pe împărtășirea resurselor și experiențelor. Profesorii care adoptă acest stil de leadership devin modele pentru elevi, influențându-le valorile morale, responsabilitatea socială și etica muncii (Leithwood & Jantzi, 2000). Această dimensiune este esențială pentru formarea unor viitori cetățeni activi și implicați.

Deși există dovezi că leadershipul transformațional influențează pozitiv climatul școlar și motivația profesorilor, măsurarea efectului său asupra rezultatelor școlare ale elevilor rămâne dificilă. În lipsa unor instrumente clare de evaluare, este greu de stabilit în ce măsură acest model de leadership determină o creștere reală a succesului școlar. Leadershipul transformațional implică abilități avansate de comunicare, gestionare a schimbării și mentorat, competențe pe care nu toți profesorii și directorii le posedă în mod natural (Leithwood, 1994). Implementarea eficientă a acestui stil de leadership necesită programe de formare continuă, ceea ce presupune timp și resurse financiare considerabile. Profesorii și directorii care adoptă leadershipul transformațional sunt adesea supuși unei presiuni ridicate, deoarece trebuie să mențină constant niveluri ridicate de energie, motivație și implicare. Această cerință poate duce la epuizare profesională și scăderea eficienței în timp. Un obstacol major în aplicarea leadershipului transformațional este rigiditatea sistemului educațional și rezistența la schimbare (Hallinger, 2003). În multe școli, structurile birocratice și cultura organizațională conservatoare pot împiedica adoptarea acestui model de leadership. Implementarea leadershipului transformațional necesită investiții în dezvoltarea profesională a cadrelor didactice, modernizarea infrastructurii educaționale și facilitarea colaborării dintre profesori. În absența unor resurse adecvate, aplicarea acestui model de leadership poate fi limitată sau ineficientă (Jovanovic & Ciric, 2016).

5. Concluzii

Concluzionând, putem afirma că leadershipul transformațional reprezintă un model esențial în educație, având capacitatea de a motiva profesorii, îmbunătăți relațiile interpersonale, stimula inovația și crește performanțele academice ale elevilor. Acest stil de conducere nu doar că optimizează procesele educaționale, ci contribuie și la formarea unui climat școlar pozitiv, bazat pe colaborare, respect și dezvoltare personală și profesională.

Deși se dovedește a fi un factor important în modernizarea procesului didactic și a culturii organizaționale a școlilor, implementarea sa nu este lipsită de provocări. Rigiditatea sistemului educațional, nevoia de formare continuă a cadrelor didactice, lipsa resurselor adecvate și riscul de epuizare profesională sunt doar câteva dintre obstacolele care pot limita eficiența acestui model de leadership. Din acest motiv, se recomandă integrarea unor programe de formare pentru dezvoltarea competențelor de leadership transformațional în rândul profesorilor și directorilor de școli, alături de măsuri instituționale care să sprijine schimbarea și să faciliteze inovarea.

De asemenea, este important ca leadershipul transformațional să fie susținut de politici educaționale flexibile, care să permită adaptarea strategiilor de conducere la nevoile specifice ale fiecărei școli. Numai printr-o abordare echilibrată, în care viziunea inspirațională se îmbină cu o implementare pragmatică, acest stil de leadership poate deveni un instrument real de progres în educație.

Leadershipul transformațional oferă oportunități semnificative pentru îmbunătățirea sistemului educațional, contribuind la crearea unui mediu de învățare mai dinamic, mai incluziv și mai orientat spre excelență. Avantajele sale, precum creșterea motivației profesorilor, îmbunătățirea climatului școlar și promovarea inovației, sunt evidente și susținute de

numeroase studii. Totuși, aplicarea acestui model nu este lipsită de provocări, necesitând formare continuă pentru liderii educaționali, adaptabilitate și resurse adecvate. Pentru ca leadershipul transformațional să aibă un impact real și sustenabil în educație, este esențial să existe un echilibru între idealurile acestui model și realitățile sistemului educațional contemporan.

BIBLIOGRAPHY

1. Ackoff, R. L. (1999). *Transformational leadership*. In *Strategy & leadership*, 27(1), 20-25.
2. Bass, B. (1985). *Leadership and Performance beyond Expectations*. New York: The Free Press
3. Bass, B. M. (2006). *Transformational leadership.* New York: Lawrence Elabaum Associating.
4. Bogler, R. (2001). *The influence of leadership style on teacher job satisfaction*, In *Educational Administration Quarterly*, 37(5), pp. 662–643. https://doi.org/10.1177/00131610121969460
5. Cohen, E. & Miller, R. (1980). *Coordination and control of instruction in schools*, In *Pacific Sociological Review*, 4, pp. 446–473. https://doi.org/10.2307/1388735
6. Fullan, M. (2002). *The change leader,* In *Educational Leadership*, 59(8), pp. 16–20.
7. Hallinger, P. (2003). *Leading educational change: Reflections on the practice of instructional and transformational leadership*. In *Cambridge Journal of education*, *33*(3), 329-352. https://doi.org/10.1080/0305764032000122005
8. Hay, I. (2006). Transformational leadership: Characteristics and criticisms. In *E-journal of Organizational Learning and Leadership*, *5*(2).
9. Heck, R., Larson, T. & Marcoulides, G. (1990). Principal instructional leadership and school achievement: validation of a causal model, In *Educational Administration Quarterly*, 26, pp. 94 – 125. https://doi.org/10.1177/0013161X90026002002
10. Jovanovic, D., & Ciric, M. (2016). Benefits of transformational leadership in the context of education. In *The European Proceedings of Social & Behavioural Sciences EpSBS*, 497-503. http://dx.doi.org/10.15405/epsbs.2016.09.64
11. Kirby, P. C., Paradise, L. V., & King, M. I. (1992). Extraordinary Leaders in Education: Understanding Transformational Leadership. In *The Journal of Educational Research*, 85(5), 303–311. doi:10.1080/00220671.1992.9941130
12. Leithwood, K. & Janzi, D. (2000) *The effects of transformation leadership on student engagement with school*, In *Journal of Educational Administration*, 38(2), pp. 112–129. https://doi.org/10.1108/09578230010320064
13. Leithwood, K. & Janzi, D. (1999) The relative effects of principal and teacher sources of leadership on student engagement with school, In *Educational Administration Quarterly*, 35, pp. 679–706. https://doi.org/10.1177/0013161X99355002
14. Leithwood, K. (1994) Leadership for school restructuring, In *Educational Administration Quarterly*, 30(4), pp. 498–518. https://doi.org/10.1177/0013161X94030004006
15. Moradi Korejan, M., & Shahbazi, H. (2016). An analysis of the transformational leadership theory. In *Journal of Fundamental and Applied Sciences*, 8(3), 452. doi:10.4314/jfas.v8i3s.192
16. Prestiadi, D., Gunawan, I., & Sumarsono, R. B. (2020, December). Role of transformational leadership in education 4.0. In *6th International conference on education and technology* (ICET 2020).

VIȘNIEC'S THEATRICAL SELF-TRANSLATION: FROM LE RETOUR À LA MAISON TO RECVIEM

Emilia Ababei
Assist. Prof., PhD, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureș

Abstract : Self-translation is a complex process that involves both rewriting and re-creation, placing the author in a dual role as both writer and translator. This study explores the phenomenon of theatrical self-translation, focusing on the case of Matei Vișniec, a Romanian-born playwright who writes in French and later adapts his works into Romanian. The theoretical framework is based on key concepts from translation studies, contextualizing Vișniec's approach, in which his French and Romanian versions do not constitute mere translations but rather distinct recreations adapted to different cultural and linguistic contexts. Furthermore, the paper analyzes the case of Le retour à la maison / Recviem, highlighting how Vișniec alters his plays when transitioning from one language to another. His self-translation process involves modifications in rhythm, structure, and cultural references, demonstrating that his works are not simple linguistic transpositions but complex acts of rewriting tailored to each audience.

Keywords : self-translation, theatrical adaptation, rewriting, intercultural transfer, recreation

Préambule

Considérées longtemps comme ayant le même statut, la traduction et l'autotraduction littéraire sont deux processus de nature différente, imposant chacune ses propres règles et contraintes. Dans le cas du théâtre, ces contraintes sont encore plus marquées : la traduction doit tenir compte non seulement du passage d'une langue à une autre, mais aussi de la performativité du texte, de sa réception scénique et de sa dimension rythmique et sonore. L'autotraduction théâtrale constitue un domaine encore peu exploré, mais d'une complexité particulière, résultant de la convergence de plusieurs défis : ceux inhérents à la traduction littéraire en général, ceux spécifiques au genre théâtral et enfin ceux liés à l'acte même d'autotraduction. Matéi Visniec illustre parfaitement ces enjeux à travers ses autotraductions. En traduisant lui-même ses œuvres du français vers le roumain, il ne se limite pas à une transposition linguistique, mais engage un véritable processus de recréation, pendant lequel le texte source devient un point de départ pour une nouvelle version, adaptée à la culture et à la sensibilité de sa langue maternelle.

Cadre théorique et conceptuel

Si, dans un premier temps, les définitions concernant l'autotraduction étaient sommaires, même rudimentaires, se limitant à l'idée d'une œuvre traduite par son propre auteur, la recherche du domaine a considérablement évolué, donnant lieu à l'élaboration de diverses typologies. Ainsi, pour l'équipe de recherche de l'université autonome de Barcelone, AUTOTRAD, l'autotraduction représente « l'espace privilégié où convergent littérature et traduction. Elle est traduction (l'auteur ne réinvente pas une nouvelle œuvre littéraire, l'original précède la réécriture), mais une traduction qui ne sera tout de même pas susceptible d'être socialement mise en question, du fait que la figure de l'écrivain demeure sacrée »[1]. Ce phénomène soulève donc des enjeux complexes liés à la réécriture, à l'identité de l'auteur et

[1] AUTOTRAD, « L'autotraduction comme domaine de recherche », in *Atelier de Traduction : Dossier : L'Autotraduction,* N° 7, Editura Universității din Suceava, 2007, http://www.atelierdetraduction.usv.ro/ro/revista/REVISTA%207.pdf (dernière consultation : 20.02.2025), p. 94.

aux libertés prises par rapport au texte original. L'autotraduction nous amène à repenser l'opposition entre texte premier / original / source et texte second / traduit / cible, ce dernier étant souvent perçu comme imparfait, comme un double, marqué d'une « défectivité »[2].

Toutefois, une traduction ne vise pas seulement à rendre l'original, mais à acquérir elle-même un statut d'œuvre à part entière, à atteindre une autonomie pour ainsi devenir « un nouvel original »[3]. Ce concept de « défectivité » est repris dans le contexte de la traductologie roumaine par Irina Mavrodin, qui emploie les notions de « création-simulacre » pour désigner l'acte de traduction et d' « œuvre-simulacre » pour qualifier son résultat. Le mot « simulacre », souligne l'auteure, « doit être compris comme une 'image dans le miroir' par rapport à la 'réalité que réfléchit le miroir' »[4]. Par conséquent et en raison de l'écart linguistique et culturel, toute traduction ne peut être qu'une recréation partielle du texte original, une image en miroir qui en reproduit les contours sans jamais en restituer totalement l'essence. Pourtant, elle implique également une liberté particulière pour l'auteur-traducteur, qui, en se réappropriant son propre texte, peut le remodeler au-delà des contraintes d'une traduction classique. Dans cette perspective, on peut se demander, à l'instar d'Irina Mavrodin, si le texte auto-traductionnel parvient réellement à échapper au statut de simulacre, s'il finit par s'y soustraire pour devenir un nouvel original, une « œuvre nonsimulacre ». Loin d'être une simple copie, l'autotraduction peut en effet engendrer un texte autonome, doté de sa propre légitimité et adapté à un autre univers culturel.

La complexité du phénomène se reflète dans les typologies proposées pendant les dernières décennies. Loin d'être un concept homogène, l'autotraduction se décline en plusieurs formes, selon les critères adoptés par les chercheurs. Une première distinction que nous allons retenir repose sur l'opposition entre « langues proches et langues lointaines »[5]. Cette catégorisation, qui s'applique également à la traduction en général, met en évidence les défis spécifiques posés par la distance linguistique et culturelle. L'autotraduction entre langues lointaines est confrontée à des obstacles plus marqués, nécessitant un travail d'adaptation plus poussé, où l'auteur-traducteur est amené à reformuler, expliciter ou même recréer certaines parties du texte pour préserver son intelligibilité et son impact dans la langue cible. En revanche, dans le cas des langues proches (comme le français et le roumain dans le cas de Visniec), l'autotraduction semble a priori plus fluide. Cependant, la proximité linguistique peut également masquer des subtilités culturelles ou des différences d'usage qui imposent des choix délicats à l'auteur-traducteur. D'ailleurs, lors d'un entretien avec Emilia David, Visniec précisait : « […] lorsque je passe du français au roumain, certaines phrases qui paraissent banales en français suscitent soudain en moi le désir de les nuancer, car je me rends compte que, pour l'espace roumain, on peut ajouter une touche de couleur, un élément de subtilité ou une allusion supplémentaire. Ainsi, le texte se développe naturellement d'une langue à l'autre, simplement parce que chaque espace culturel possède ses propres signes. Je traduis d'un cosmos à un autre. 'Cosmos' signifie en grec 'ordre'. Ce sont deux ordres différents : un ordre civilisationnel en français et un ordre civilisationnel en roumain […] »[6] (notre traduction du roumain). Ou encore : « il existe deux cultures différentes en France et en Roumanie, voire deux cultures mentales distinctes en ce qui concerne la fonction de la langue. En roumain, par exemple, le public ou les acteurs ne sont pas aussi surpris par les répétitions qu'en français.

[2] Berman, Antoine, *Pour une critique des traductions : John Donne,* Paris, Gallimard, 1995, p. 41.
[3] *Ibid*, p. 42.
[4] Mavrodin, Irina, « L'autotraduction : une œuvre nonsimulacre », in *Atelier de Traduction : Dossier : L'Autotraduction,* N° 7, Editura Universității din Suceava, 2007, http://www.atelierdetraduction.usv.ro/ro/revista/REVISTA%207.pdf (dernière consultation : 20.02.2025), p. 52.
[5] AUTOTRAD, *art. cit*., pp. 91-101.
[6] David, Emilia, *Convorbire cu Matei Vişniec [Entretien avec Matéi Visniec]*, https://www.academia.edu/35498106/Emilia_David_%C3%AEn_dialog_cu_Matei_Vi%C8%99niec, (dernière consultation : 05.01.2025), p. 589.

Cela est probablement dû au fait que la langue française est plus claire, plus stable ; elle s'est fixée bien avant la langue roumaine. […] Ainsi, j'ai appris à me répéter autrement en français, d'une manière quelque peu plus brutale, de sorte que, lorsqu'il s'agit de répétition, elle devienne si évidente qu'elle relève de la construction même, au point de ne plus être remise en question. »[7] (notre traduction du roumain).

Une deuxième opposition également mise en avant par AUTOTRAD s'établit entre l'autotraduction « complète », qui concerne des œuvres intégrales traduites par leur propre auteur (le cas de Visniec) et l'autotraduction « fragmentaire », qui ne porte que sur certaines parties du texte original, parfois insérées dans la version traduite (les chercheurs citent l'exemple notable de Jorge Semprún et celui de Fernando Pessoa, ce dernier ayant traduit lui-même les quatre premières pages du *Banquier Anarchiste*)[8].

Nous retenons aussi la distinction introduite par Rainier Grutman qui oppose deux formes d'autotraduction, selon le moment où la traduction est effectuée par l'auteur : l'autotraduction « simultanée » et « différée »[9]. La première se produit alors que l'œuvre originale n'est pas encore achevée. Ainsi, dans ce cas, les deux textes établissent un échange vivant, s'enrichissant l'un l'autre tout au long du processus d'écriture. Il s'agit d'une pratique qui rend difficile la « localisation » de l'original, car il devient presque impossible de déterminer quel texte a servi de base à l'autre. L'autotraduction « différée », en revanche, se réalise avec un écart temporel significatif entre la création de l'œuvre originale et sa traduction par l'auteur. Ce délai entraîne des transformations notables : la perception du texte évolue, la subjectivité de l'auteur-traducteur change, et la nouvelle version peut refléter un état d'esprit ou une sensibilité différente de celle du moment de l'écriture originale. Comme le souligne Grutman, lorsque l'autotraduction est différée, l'original a déjà atteint une certaine autonomie, et parfois suscité une réception critique. Cela impose à l'auteur-traducteur des contraintes comparables à celles d'un traducteur classique, devant respecter un texte déjà inscrit dans l'espace public. En revanche, l'autotraduction « simultanée » instaure une relation plus fluide et organique entre les versions, créant une véritable « pollinisation croisée »[10] entre les deux textes et donnant naissance à un processus d'écriture profondément interconnectée. En ce qui concerne Visniec et les deux versions - française et roumaine (*Le retour à la maison* et *Recviem*) - de l'œuvre que nous analysons ci-dessous, il s'agit d'une autotraduction « différée ». Il existe un écart temporel significatif entre celles-ci car *Le retour à la maison* est publiée en 2004, dans le volume intitulé *Attention aux vieilles dames rongées par la solitude. Théâtre de la tendresse et de la folie ordinaires,* aux éditions Lansman, pendant que *Recviem* est parue en 2001, dans le volume *Istoria comunismului povestită pentru bolnavii mintal [L'histoire du communisme racontée aux malades mentaux]*, aux éditions Aula. Toutefois, dans le même entretien que nous avons cité, accordé à Emilia David, Matéi Visniec semble contredire ces données bibliographiques en affirmant que la version française précède la version en langue roumaine : « Je me souviens très bien de l'avoir d'abord écrit en français, puis de m'être demandé : 'Quelle signification ce texte peut-il avoir en roumain ?' […] La publication en français a été décalée pour des raisons de calendrier, par les hasards de la vie, mais je pense que je n'aurais pas écrit ce texte sous l'impulsion de la langue roumaine. Je l'ai écrit aussi parce que le français permet un certain langage érotique, une certaine audace, que je ne ressens pas en roumain. »[11] (notre traduction du roumain). Cette confession confirme qu'il écrit d'abord ses pièces en français, choisissant ensuite d'opérer diverses modifications dans les versions roumaines.

[7] David, Emilia, *art. cit*., pp. 590-591.
[8] AUTOTRAD, *art. cit*., p. 96.
[9] Grutman, R., « Auto–translation », in *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Mona Baker (ed.), Routledge, London & New York, 1998, pp. 17–20.
[10] *Ibid*., p. 26.
[11] David, Emilia, *art. cit*., p. 594.

Helena Tanquiero distingue aussi entre les autotraductions « accompagnées » et celles où l'auteur « agit en solitaire »[12]. Visniec témoigne avoir expérimenté les deux. Ainsi, pendant une première étape, il traduit en collaboration avec des tiers, familiers avec la culture d'arrivée (une seule pièce est entièrement traduite par un traducteur professionnel) et puis l'autotraduction est faite seulement et uniquement par l'auteur : « En réalité, j'ai fait toutes les traductions avec le regard extérieur d'un traducteur qui ne connaissait pas le roumain. Si l'on pouvait imaginer le concept d'un traducteur qui traduit à partir d'une langue qu'il ne maîtrise pas. Dans ce sens, je formulais une première version pour chaque réplique, pour chaque page, puis des personnes ne connaissant pas le roumain venaient lire et me faisaient des observations. […] Ainsi, en matière de théâtre, je n'ai jamais eu de traducteur du roumain vers le français, mais seulement des collaborateurs. […] Ensuite, il y a eu une pièce qui a été entièrement traduite par un traducteur, et je l'ai toujours laissée telle quelle » [13] (notre traduction du roumain).

Une autre typologie, mettant en lumière diverses distinctions, est proposée par Michaël Oustinoff. Dans son analyse, il identifie trois formes d'autotraduction, en fonction du rapport que l'auteur entretient avec la langue d'arrivée et du degré d'adaptation du texte traduit : l'autotraduction « naturalisante », « décentrée » et « recréatrice »[14]. En résumé, le premier type d'autotraduction vise à intégrer complètement l'œuvre dans la culture cible, en minimisant autant que possible toute interférence linguistique ou métissage entre les langues. L'auteur-autotraducteur privilégie une adaptation qui correspond aux attentes du public cible et aux conventions littéraires du système récepteur. À l'opposé de la première catégorie, l'autotraduction « décentrée » accentue la coexistence des langues en assumant les influences et interférences linguistiques. Loin de masquer l'empreinte de la langue d'origine, l'auteur choisit de la préserver, voire de l'exploiter à des fins stylistiques. Cette approche met en avant ce que Berman appelle « l'étrangeté » du texte traduit[15], et se rapproche d'une vision sourcière de la traduction. La dernière catégorie, qui a suscité de nombreuses recherches, repose sur l'idée que l'autotraduction est davantage une réécriture qu'une simple traduction. Contrairement à un traducteur traditionnel, l'auteur-autotraducteur ne se sent pas contraint par l'obligation de fidélité à un texte-source, ce qui lui permet de remodeler l'œuvre selon ses propres choix créatifs. D'ailleurs, Oustinoff reprend et résume cette typologie dans le volume *Le Double en traduction ou l'(impossible) Entre-deux* : « […] puisque l'auteur a, par définition ou du moins en principe, tous les droits, il peut varier à l'infini son mode de traduire et le combiner comme il l'entend aux modes possibles de l'écriture comme de la réécriture. Ce qui donne trois cas de figure majeurs : l'auto-traduction naturalisante, ou, pour aller vite, l'auto-traduction 'cibliste', qui vise à donner l'impression que le texte auto-traduit a été 'directement' écrit dans la langue traduisante ; l'auto-traduction 'décentrée' (j'emprunte le terme à Henri Meschonnic), ou pour à nouveau aller vite, l'auto-traduction 'sourcière', qui donne l'impression inverse ; enfin l'auto-traduction en tant que réécriture traduisante, c'est-à-dire l'auto-traduction en tant qu''auto-adaptation', là encore pour aller vite et pour simplifier à grands traits »[16]. Pour Irina Mavrodin, cette liberté de l'auteur-traducteur de réécrire ses textes dans une autre langue permet à ces traductions de s'échapper au statut d'« œuvres-simulacre », de se soustraire à la périssabilité, de rester « des œuvres au sens fort du terme »[17]. Ce sera le cas de Matéi Visniec, que le traductologue cite à côté d'autres exemples illustrant la catégorie :

[12] AUTOTRAD, *art. cit*., p. 95.
[13] David, Emilia, *art. cit*., p. 594.
[14] Oustinoff, Michaël, *Bilinguisme d'écriture et auto-traduction : Julien Green, Samuel Beckett, Vladimir Nabokov*, Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 29-37.
[15] Berman, Antoine, *op. cit*., p. 41.
[16] Oustinoff, Michaël, « L'entre-deux des textes (auto-)traduit : de Endgame de Samuel Beckett à Lolita de Vladimir Nabokov » in *Le Double en traduction ou l'(impossible) Entre-deux*, Vol 1, Presse Université, Artois, 2011, p.123.
[17] Mavrodin, Irina, *art. cit*., p. 55.

« Matei Visniec est, je crois, un cas par rapport auquel le sens du mot autotraduction est le plus proche de celui qu'on lui donne couramment. C'est un auteur qui s'efforce d'établir un contrôle absolu des deux côtés, le côté roumain et le côté français, avec, peut-être, tout de même, ce désir de réécriture auquel ne peut échapper aucun auteur qui traduit ses propres textes »[18].

Les observations d'Ana Guțu dans *Eseuri traductologice [Essais traductologiques]*[19] s'avèrent également pertinentes. Selon elle, l'autotraducteur se trouve dans une situation particulière où son identité avec l'auteur du texte lui permet de contourner l'étape souvent laborieuse du décodage de l'original. Cependant, la prolifération d'idées induite par le passage à une autre langue conduit, après la traduction, à une nouvelle création – une perspective qui rejoint celle d'Irina Mavrodin. Ainsi, la perte ou le gain dans l'autotraduction prend une ampleur accrue, donnant naissance à une « semiosis ad infinitum », pour reprendre les termes de l'auteure. De plus, l'autotraduction réduit la distance temporelle entre l'auteur et le traducteur, qui peut parfois être de plusieurs siècles. Enfin, et ce n'est pas un détail sans importance, l'autotraducteur « bénéficie d'une sorte d'immunité créatrice, échappant à toute correction ou critique extérieure »[20] (notre traduction du roumain).

Pour conclure, nous reprenons l'observation d'Irina Mavrodin[21] soulignant que l'autotraduction est une forme de réécriture et de (re)création, plaçant l'auteur dans une situation de dédoublement qu'il est difficile de matérialiser pleinement, car elle suppose une séparation totale entre l'« auteur » et le « traducteur ». Toute traduction auctoriale est, dans une certaine mesure, une réécriture, elle constitue un modèle d'œuvre « non-simulacre ». Même s'il cherche à se contraindre au texte qu'il a déjà écrit dans une autre langue, l'écrivain-autotraducteur ne peut jamais pousser jusqu'au bout le jeu du dédoublement. Confronté à sa propre œuvre, sur laquelle il détient un contrôle absolu, il agit en maître souverain, cette idée étant profondément ancrée dans le subconscient.

Le retour à la maison et *Recviem :* approches dramaturgiques en comparaison

Considéré comme l'un des auteurs les plus talentueux de sa génération, Visniec a débuté sa carrière en Roumanie en tant que poète, avant de se tourner vers l'écriture dramatique. En 1987, il s'installe en France, où il devient l'un des dramaturges les plus reconnus de sa génération. Son œuvre s'inscrit dans la continuité du théâtre de l'absurde, héritant de l'influence d'Eugène Ionesco, tout en développant une approche propre au théâtre postpsychologique : « Sans exception, ses pièces appartiennent au théâtre postpsychologique et 'absurde', qui, après la Seconde Guerre mondiale, a remplacé le théâtre traditionnel sur toutes les scènes du monde »[22]. C'est ce qui explique sa rapide accession au statut de classique, selon Nicolae Manolescu[23]. Depuis son installation à Paris, il rédige généralement ses textes en français et les traduit ensuite en roumain.

Avant d'analyser *Le Retour à la maison* et *Recviem* sous l'angle de l'autotraduction, il est essentiel de comprendre la manière dont Visniec perçoit ce processus. Son parcours bilingue et son expérience d'écrivain-traducteur l'ont conduit à développer une approche particulière de la réécriture, où la traduction devient une forme de recréation. Afin de mieux comprendre le contexte de l'autotraduction, reconnu comme un élément essentiel par les théoriciens consultés, nous avons analysé plusieurs entretiens avec Matéi Visniec abordant cette problématique, en

[18] *Ibid*., pp. 54-55.
[19] Guțu, Ana, *Eseuri traductologice [Essais traductologiques]*, Editura Univ. Liberă Intern. din Moldova, Chișinău, 2015, https://ibn.idsi.md/sites/default/files/imag_file/Fluxurile%20traductologiei%20contemporane%20in%20spatiul%20romano-rus.pdf, (dernière consultation : 05.01.2024), pp. 80-93.
[20] *Ibid*., p. 88.
[21] Mavrodin, Irina, *art. cit*., p. 55.
[22] Manolescu, Nicolae, *Istoria critică a literaturii române. 5 secole de literatură,* ediția a II-a, revăzută și revizuită *[Histoire critique de la littérature roumaine. 5 siècles de littérature,* seconde édition], Bucarest, Cartea Românească, 2019, p. 1370.
[23] *Ibid*., p. 1370.

nous arrêtant plus particulièrement sur celui accordé à Emilia David car il nous semble qu'il représente sa « position traductive »[24]. Dans la vision de l'auteur, traduire signifie avant tout conserver la dimension poétique (la musicalité, le rythme, les sonorités) et onirique du texte. Cependant, il précise que ce processus repose exclusivement sur son intuition[25], même s'il insiste sur l'importance du « potentiel » contextuel induit par la traduction – un principe fondamental en traductologie. En effet, ces potentialités sont les « zones signifiantes » ou « marquées » dans la visée traductive de Berman[26], zones qui exigent un travail d'une nature différente de la part du traducteur. Selon Visniec, chaque espace culturel possède ses propres signes, donc l'acte de traduire est un va-et-vient entre deux univers civilisationnels distincts. Un autre procédé qu'il mentionne est la traduction par ellipse, non seulement au niveau de la phrase, mais aussi au niveau de la structure dramatique elle-même : ainsi, une scène entière peut disparaître lors du passage d'une langue à l'autre. Visniec justifie cette technique par les différences fondamentales entre le français et le roumain en ce qui concerne la fonction de la langue. Il souligne notamment que le roumain accepte plus naturellement les répétitions, tandis que le français les perçoit comme une maladresse stylistique[27]. En outre, l'auteur avoue qu'il doit accorder une attention particulière au type d'écriture (théâtrale) lorsqu'il traduit ses propres textes, soulignant ainsi l'interdépendance entre les stratégies de traduction et leurs effets scéniques. Son approche doit évidemment prendre en compte la nature même du texte théâtral, où la fluidité du dialogue, le rythme et l'oralité jouent un rôle central : « […] je pense toujours à la manière dont ces phrases sonnent dans la bouche de l'acteur, aussi bien en roumain qu'en français. […] Parfois, l'acteur doit être étouffé, d'autres fois, il doit être laissé en paix, parfois encore il doit pouvoir s'exprimer librement ou être poussé à accélérer le rythme, car tous ces éléments génèrent des effets sur le jeu et, par conséquent, sur la théâtralité »[28] (notre traduction du roumain). Pour Visniec, l'autotraduction s'inscrit donc dans une dynamique qui subordonne strictement le processus traductif aux exigences du théâtre, à l'efficacité dramatique.

Remarquons également que l'auteur construit un véritable « projet de traduction »[29], au sens bermanien du terme, du *Retour à la Maison* en roumain. Il se pose le problème des significations de ce texte dramatique dans le contexte roumain et ressent la nécessité d'une adaptation, d'une recréation culturelle et il nous semble qu'il ne s'agit pas dans ce cas d'adapter seulement un texte, mais une vision du monde. Là où le français donne au texte une précision historique et militaire, le roumain lui confère une profondeur mythique et existentielle. Visniec élargit la signification du texte en l'inscrivant dans l'expérience collective du communisme, un « autre type de guerre »[30], selon ses propres mots. Pour le public roumain, la pièce évoque non seulement le sacrifice des soldats, mais aussi l'errance et le chaos de l'après-communisme, une forme de retour symbolique après une période d'occupation idéologique. L'auteur intègre également des éléments du folklore, notamment la ronde traditionnelle (hora), qui structure plusieurs moments-clés et donne une dimension plus chorégraphique et rituelle à la pièce. Cet ajout accentue le fatalisme propre à la vision du monde roumaine, évoquant notamment la philosophie de la ballade *Mioriţa [L'Agnette]*.

Dans les deux versions de la pièce, *Le Retour à la Maison* et *Recviem*, les soldats morts et leurs supérieurs – eux aussi décédés – entament un dialogue absurde. Les officiers jouent le

[24] Berman, Antoine, *op. cit*., pp. 74-75.
[25] « Tout repose exclusivement sur l'intuition, guidée par une boussole intérieure qui m'indique la réussite ou l'échec. Ainsi, il m'arrive instinctivement de traduire un substantif par un verbe ou un verbe par un substantif, simplement parce que c'est ce que ma boussole intérieure m'indique » in David, Emilia, *art. cit*., p. 588.
[26] Berman, Antoine, *op. cit*., p. 72.
[27] David, Emilia, *art. cit*., pp. 589-592.
[28] *Ibid*., p. 591.
[29] Berman, Antoine, *op. cit*., p. 76.
[30] David, Emilia, *art. cit*., p. 594.

rôle d'intermédiaires entre deux mondes : celui des vivants, qui attendent le retour des soldats, et celui des morts. Sur le champ de bataille, les corps inertes des soldats se réveillent progressivement au passage du général, formant une armée surréaliste et lugubre, composée de « gazés », « sans boyaux », « enterrés vivants », « fusillés pour haute trahison » ou encore « dévorés par les rats ». Le général leur annonce, sur un ton triomphal, que le moment est venu de rentrer chez eux. Pourtant, cette déclaration soulève des interrogations qui oscillent entre le grotesque et le tragique. Les soldats veulent savoir si la guerre a été gagnée, réclament l'intervention de commissions absurdes – pour fermer la bouche des gazés, couper les ongles des cadavres ou éloigner les mouches – et surtout, s'inquiètent de l'ordre dans lequel ils rentreront. Un débat éclate entre différentes catégories de morts, chacune revendiquant une place spécifique dans le cortège : les « décorés » souhaitent un retour en camion, les « morts au cœur intact » veulent être placés en avant, tandis que les « disparus » se demandent comment rentrer sans corps. Devant ces revendications impossibles à concilier, une solution radicale est trouvée : tous les soldats seront broyés dans un immense moulin à légumes et transformés en une pâte unique, à partir de laquelle un gigantesque gâteau sera modelé. Chaque famille recevra une part, car, selon la logique implacable du général, « chaque famille a droit à au moins un mort ».

L'adaptation au contexte roumain commence par le choix du titre, qui évoque une dimension spirituelle propre à la culture locale (médiation culturelle). *Recviem* renvoie à un rituel funéraire, suggérant un hommage aux morts : « office religieux célébré en mémoire d'une personne décédée ; musique chorale composée pour cet office »[31]. Il donne à la pièce une dimension plus liturgique et fataliste, en lien avec la spiritualité roumaine et son rapport au deuil. Ce choix s'inscrit dans la tradition du folklore roumain, où la mort est souvent perçue comme un passage rituel, renforçant ainsi l'idée d'une transposition culturelle. En revanche, le titre français insiste sur l'acte du retour et évoque une situation historique plus large, notamment celle des soldats revenant du front après la Première Guerre mondiale. En français, le titre place la pièce dans une réflexion sur la mémoire et le non-sens de la guerre, mais en roumain, *Recviem* accentue la dimension rituelle et historique, offrant une lecture qui dépasse la simple absurdité pour toucher à une mémoire collective nationale. Ces différences démontrent que Visniec ne traduit pas, mais adapte, recrée, reformule l'essence même de sa pièce, les deux versions prennent des significations distinctes selon la langue et le public auquel elle s'adresse. C'est une dynamique qui évoque l'image du « texte-miroir » décrite par Mavrodin, où l'autotraduction ne produit pas un simple simulacre, mais un texte repensé pour une réception différente.

Le choix d'un titre distinct en roumain se prolonge à travers une série de dispositifs scéniques qui redéfinissent la théâtralité de la pièce. La scène d'exposition vise à plonger le spectateur dans la culture-cible du texte autotraduit par l'introduction de trois éléments qui soutiennent l'effet scénique et se transforment en dispositif dramaturgique fondamental, révélant une différence majeure entre les deux versions de la pièce : la flûte en bois (instrument à vent traditionnel roumain duquel le général joue pour réveiller les morts) ; la danse traditionnelle roumaine (hora), que les morts exécutent aux moments-clés de la pièce (y compris son dénouement) et qui remplace le défilé militaire de la version française. Ces ajouts ne sont pas de simples éléments décoratifs, ils modifient profondément la dynamique scénique. La flûte crée un effet de rituel de réveil, tandis que la danse roumaine structure le mouvement scénique et confère à la pièce une dimension chorégraphique. Finalement, un troisième élément, le texte proprement dit du chant des morts, qui introduit des thèmes et des motifs du folklore, ainsi qu'un type spécifique de versification. Nous citons, à ce propos, les premières lignes de la scène d'exposition : « MORTUL 1 – Frunză verde de trifoi ... (Pași de dans cu

[31] https://dexonline.ro/definitie/recviem/definitii (dernière consultation : 28.02.2025).

bătaie.) Moartea s-a scârbit de noi ... (Alți pași de dans cu bătaie.) MORTUL 2 – Din grădina morții noastre … (Pași de dans cu bătaie.) V-am adus trei flori albastre ... (Alți pași de dans cu bătaie.) »[32], qui fonctionnent comme une incantation de réveil et prennent parfois des accents de lamentation funéraire : « MORTUL 4 – Doi arginți și patru bani ... (Pași de dans cu bătaie.) Moartea ne-a lăsat orfani ... (Alți pași de dans cu bătaie.) »[33]. Ces contextualisations se manifestent également au niveau des indications scéniques (didascalies), où l'on observe des ajustements destinés à renforcer l'ancrage culturel du texte.

Par ailleurs, l'auteur enrichit l'autotraduction dans sa langue maternelle en ajoutant une image inédite, aux effets visuels plus marqués : Staline, Lénine et Trotski jouant aux cartes, une scène qui met en lumière les tensions historiques propres aux peuples d'Europe de l'Est. Cette scène, absente de la version française, accentue la dimension absurde de la pièce et introduit un humour noir qui résonne particulièrement dans la culture roumaine, où ces figures historiques restent profondément ancrées dans l'imaginaire collectif. Il nous semble que, sur le plan dramaturgique, elle fonctionne comme une mise en abyme du pouvoir totalitaire, transformant les dirigeants communistes en personnages caricaturaux. En créant une rupture comique et grotesque au sein d'une pièce traversée par la mort et l'errance, Visniec joue sur un double registre, propre à son théâtre, où le tragique et le comique se confondent – observation de Manolescu pour la pièce *Istoria comunismului povestită pentru bolnavii mintal [L'histoire du communisme racontée aux malades mentaux]*[34], valable également pour *Recviem*.

En intégrant ces éléments propres à la culture roumaine, Visniec ne se contente pas d'un simple ancrage culturel, il redéfinit également le rythme scénique et l'interaction entre les personnages, transformant la structure dramatique et les modes de réception du texte. Les transformations précédemment observées entraînent également des modifications de longueur et de structure dans la version roumaine. Le texte roumain est presque deux fois plus long que le texte français (*Recviem* compte 27 pages[35] contre 16 pour *Le Retour à la maison*[36]). Alors que la version française adopte une progression continue, où les différentes catégories de soldats morts défilent devant le général sans transition marquée, la version roumaine est structurée en 12 scènes distinctes, chacune accompagnée de nombreuses indications (didascalies). Cette restructuration introduit une mise en espace plus explicite, renforçant l'impact scénique et rythmique de la pièce sur le public roumain.

Ces modifications structurelles sont accompagnées de transformations discursives notables entre les deux versions de la pièce, comme l'a souligné Georgeta Cristian dans son étude « L'insoutenable légèreté de la mémoire et de l'oubli chez Matéi Visniec »[37]. L'auteure met en évidence trois types de modifications majeures : « les remplacements », « les ajouts » et « les suppressions », expliquant que ces ajustements impliquent une adaptation du discours à la sensibilité du public roumain. L'analyse montre que l'autotraduction de Visniec ne se limite pas à un changement linguistique, mais implique une véritable réécriture dramaturgique. La version roumaine est plus directe, plus émotionnelle et plus rythmée, avec une langue plus parlée et ancrée dans la culture orale roumaine. Visniec adapte ainsi son texte au public roumain, moins marqué par une logique cartésienne et plus réceptif à un langage expressif et intuitif.

---

[32] Vișniec, Matei, « Recviem » in *Istoria comunismului povestită pentru bolnavii mintal [L'histoire du communisme racontée aux malades mentaux],* Brașov, Aula, 2001, p. 61.
[33] *Ibid*., p. 61.
[34] Manolescu, Nicolae, *op. cit*., p. 1373.
[35] Vișniec, Matei, *op. cit*., pp. 61-88.
[36]Vișniec, Matei, *Le retour à la maison*, https://www.visniec.com/pages/PDF/LE%20RETOUR%20A%20LA%20MAISON.pdf, (dernière consultation : 03.01.2025).
[37] Cristian, Georgeta, « L'insoutenable légèreté de la mémoire et de l'oubli chez Matéi Visniec » in *Rencontres des jeunes chercheurs en Sciences du Langage*, Jun 2017, Paris, https://univ-sorbonne-nouvelle.hal.science/hal-02013295v1, (dernière consultation : 03.01.2025), pp. 10-16.

Conclusions

L'étude des versions française et roumaine de la pièce montre que l'autotraduction de Matéi Visniec constitue une véritable réécriture, impliquant des ajustements structurels, discursifs et culturels. Elle démontre plus largement les enjeux de la traduction théâtrale. L'autotraduction théâtrale ne se limite pas à un passage d'une langue à l'autre, mais constitue un véritable acte de recréation qui engage une réflexion sur la performativité du texte, sa réception et son inscription dans des contextes culturels distincts. Les ajouts d'éléments folkloriques, ainsi que la restructuration en scènes distinctes, témoignent d'une volonté d'adapter la pièce au public roumain. L'analyse des transformations discursives (remplacements, ajouts, suppressions) met en évidence une stratégie d'adaptation au contexte de réception. La version roumaine privilégie un langage plus émotionnel et familier, renforçant l'impact du texte sur un public plus réceptif à l'oralité et à l'expressivité. Visniec illustre parfaitement le débat entre fidélité et liberté créatrice dans l'autotraduction. Ses choix montrent qu'il ne vise pas une équivalence littérale, mais une adaptation, où chaque version du texte s'inscrit pleinement dans son espace culturel et linguistique propre. Cette approche rejoint la conception de l'œuvre non-simulacre où l'autotraduction ne produit pas un simple double du texte original, mais une nouvelle œuvre à part entière.

BIBLIOGRAPHY

1. Visniec, M. (2004). *Le retour à la maison*, https://www.visniec.com/pages/PDF/LE%20RETOUR%20A%20LA%20MAISON.pdf.
2. Vişniec, M. (2001). *Recviem. Istoria comunismului povestită pentru bolnavii mintal [L'histoire du communisme racontée aux malades mentaux]*. Braşov : Aula, 61-88.
3. AUTOTRAD. (2007). « L'autotraduction comme domaine de recherche », in *Atelier de Traduction : Dossier : L'Autotraduction*, N° 7. Suceava : Editura Universității din Suceava, http://www.atelierdetraduction.usv.ro/ro/revista/REVISTA%207.pdf.
4. Berman, A. (1995). *Pour une critique des traductions : John Donne*. Paris : Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque des idées ».
5. Cristian, G. (2017). « L'insoutenable légèreté de la mémoire et de l'oubli chez Matéi Visniec », *Rencontres des jeunes chercheurs en Sciences du Langage*. Paris, https://univ-sorbonne-nouvelle.hal.science/hal-02013295v1.
6. David, E., *Convorbire cu Matei Vișniec [Entretien avec Matéi Visniec]*, https://www.academia.edu/35498106/Emilia_David_%C3%AEn_dialog_cu_Matei_Vi%C8%99niec
7. Grutman, R. (1998). « Auto–translation », in *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*, Mona Baker (ed.). London & New York : Routledge.
8. Guțu, A. (2015). *Eseuri traductologice [Essais traductologiques]*. Chișinău : Editura Univ. Liberă Intern. din Moldova.
9. Manolescu, N. (2019). *Istoria critică a literaturii române. 5 secole de literatură*, ediția a II-a, revăzută și revizuită *[Histoire critique de la littérature roumaine. 5 siècles de littérature*, seconde édition]. Bucarest : Cartea Românească.
10. Mavrodin, I. (2007). « L'autotraduction : une œuvre nonsimulacre », in *Atelier de Traduction : Dossier : L'Autotraduction*, N° 7. Suceava : Editura Universității din Suceava, http://www.atelierdetraduction.usv.ro/ro/revista/REVISTA%207.pdf.
11. Oustinoff, M. (2001). *Bilinguisme d'écriture et auto-traduction : Julien Green, Samuel Beckett, Vladimir Nabokov*. Paris : L'Harmattan.
12. Oustinoff, M. (2011). « L'entre-deux des textes (auto-)traduit : de Endgame de Samuel Beckett à Lolita de Vladimir Nabokov » in *Le Double en traduction ou l'(impossible) Entre-deux*, Vol 1. Artois : Presse Université.
13. Site de l'auteur Matéi Visniec : https://visniec.com/pages/attention.php (consulté le 03 janvier 2025).
14. https://dexonline.ro/ (consulté le 28 février 2025).

SHORT HISTORY OF RUSSIAN CINEMA. B.FONDANE S ESSAYS ON THE POETIQUE OF THE SEVENTH ART, CINEMA.

Iulian Băicuş
Assist. Prof. PhD, University of Bucharest

Abstract: In this critical essay I had been struggling to get a definition to the Seventh Art in Soviet Russia, the result is a brief history of Russian Red Cinema as a weapon of political propaganda, I am focusing on the texts written by the French Jewish Romanian writer Benjamin Fondane aka Barbu Fundoianu. I have tryed to define the effect Kuleshov and I have presented one of the best Russian director, Serghei Eisenstein, well known even in the Capitalist countries.I have presented also Andrei Tarkovski s symbolic movies and I have also presented Eisentsein Memoir, Immoral Memories.

Keywords: Propaganda, Cinema, Benjamin Fondane, Immoral Memories, Andrei Tarkovski

Înainte de revoluţia bolşevică din octombrie 1917 Rusia nu a avut o industrie cinematografică în sine. Naţiunile industrializate din Vest au acceptat filmul drept o formă ieftină de recreere pentru clasa muncitoare. Pornind de la această bază, filmul şi-a extins seducţia şi asupra clasei mijlocii şi prin 1914 a câştigat popularitate în rândul tuturor claselor sociale. În Rusia dinaintea Revoluţiei clasa muncitoare era alcătuită din ţărani prea săraci ca să sprijine o industrie naţională de film iar afacerile legate de filme erau dominate de case de producţie străine, din Franţa, Germania sau Danemarca. Prima companie rusească producătoare de cinema a apărut în anul 1908 şi până la izbucnirea Revoluţiei oferta s-a diversificat dar toate cele douăzeci de companii producătoare importau echipament tehnic şi film din Germania sau Franţa. Când Rusia a intrat în Primul Război Mondial în luna august a anului 1914, filmele străine nu mai puteau fi importate şi guvernul ţarist a format Comitetul Skobelev pentru a stimula producţia autohtonă şi a produce materiale diverse de propagandă pentru acest regim. Comitetul a avut un efect imediat redus dar când Ţarul a pierdut puterea în luna martie 1917 guvernul provizoriu Kerensky l-a reorganizat pentru a produce documentare şi filme de propagandă anti ţaristă. Când bolşevicii au moştenit după alte opt luni acest grup l-au transformat în Comitetul de Cinema al Comisariatului Poporului pentru Educaţie. Membrii unui partid minoritar de vreo 200.000 de membri, bolşevicii au preluat puterea asupra unui popor de 160 de milioane de locuitori care erau împrăştiaţi pe cea mai mare suprafa ţă de pământ din lume şi vorbeau 100 de limbi diferite dar care erau, în majoritatea lor, analfabeţi. Vladimir Ilici Lenin şi alţi lideri bolşevici au considerat filmul drept un mijloc de a unifica această naţiune uriaşă şi foarte diversă. Lenin a fost primul lider politic al secolului XX care a recunoscut importanţa filmului ca mijloc de propagandă şi puterea sa de a comunica rapid şi eficace. A înţeles că publicul nu trebuie să ştie să citească pentru a înţelege un film şi că mesajul acestora poate atinge foarte mulţi oameni în aceeaşi clipă. V.I. Lenin a lansat imediat lozinca, într-una din intervenţiile sale publice: "Cinematograful este cea mai importantă dintre arte" şi guvernul său a dat o maximă prioritate dezvoltării rapide a industriei filmului sovietic, care a fost naţionalizată în august 1919 şi pusă sub directa conducere a soţiei lui Lenin, Nadejda Krupskaya.

Practic acest citat din Lenin a dat naştere celei de-a şaptea arte în Rusia sovietică. Dar cum majoritatea producătorilor de film care au făcut filme înainte de izbucnirea Revoluţiei bolşevice fugiseră deja în Europa luând cu ei echipamentul şi pelicula şi distrugându-şi studiourile pentru a nu cădea în mâna comuniştilor, pionierii au dus o bătălie grea pentru cinema. O blocadă comercială străină a împiedicat importul de echipament nou sau de peliculă,

din moment ce nu existau facilităţi pentru a-l produce în ţară, şi penele de current frecvente restrângeau la maximum folosirea resurselor destul de limitate care le rămâneau regiyorilor sau studenţilor. Comitetul de cinema a fondat o şcoală profesionistă de film la Moscova pentru a antrena regizori, tehnicieni şi actori de cinema. Vsesoyuznyi Gosudarstvenyi Institut Kinematografii (abreviat V.G.I.K.; "Institutul de Artă Cinematografică al Tuturor Statelor) a fost prima şcoală de profil din lumea întreagă şi a rămas printre cele mai prestigioase. Iniţial a antrenat oameni pentru producerea de agitki, buletinele de ştiri existente fiind reeditate pentru scopuri de propagandă şi agitaţie (Agitprop). În limba rusă, cea carei-a servit lui George Orwell drept model pentru Noulimba din romanul său distopic 1984, multe cuvinte noi se formau din fuziunea a celor vechi, Agitatornia Propaganda a deveni prescurtată AGITPROP:

Aceste agenții ale Propgandei se numeau Agitki și erau transportate în trenuri sau vapoare cu aburi special echipate în provincie unde erau proiectate pentru a genera sprijin în favoarea cauzei revoluţiei (cubanezii au utilizat aceeaşi tactică după revoluţia din 1959.). Și la noi au funcționat asemenea caravane, bunica mea Ioana ne povestea că cei de la Partid cînd aceasta ajungea în sătucul ei de lîngă Buzău, în comuna Vadul Pașii, o puneau să citească de pe ecran replicile din film, pentru că majoritate sătenilor nu știau să scrie și să citească, erau analfabeți. Există și o subtilă nuvelă a optzecistului Ioan Groșan care a fosta daptată de un regizor român, Titus Muntean, și transformată în pelicula Caravana cinematografică. De fapt, în anii războiului civil (1918-20), cam toate filmele sovietice erau un soi de agitki. Majoritatea regizorilor a cinemaului sovietic mut erau antrenaţi astfel încât, neavând decât puţin echipament ethnic şi nici un fel de film negative li se cerea să facă filme fără celuloid. Studenţii la VGIK erau instruiţi să scrie direct şi să pună în scenă scenario ca şi cum ar fi în faţa camerelor. Apoi pe hârtie asamblau diferite “cadre” în filme complete."

Marele profesor Lev Kuleshov a obţinut o copie a filmului al lui W.D. Griffith, Intoleranţă, şi l-a proiectat în faţa studenţilor în atelierul Kuleshov până când aceştia au memorat structura cadrelor şi puteau rearanja pe hârtie în câteva sute de combinaţii diferite. Kuleshov a experimentat prin editarea unor secvenţe în care alătura cadrului în care apărea un actor faimos lipsit de expresie diferite alte cadre cu un conţinut înalt expresiv, o farfurie aburindă de supă, o femeie moartă într-un sicriu, o fetiţă care se juca cu un ursuleţ. Răspunsul invariabil al publicului era că faţa actorului interacţiona emoţional cu obiectul, exprimând foamea în cazul farfuriei de supă, durerea în faţa moartei şi afecţiunea paternă pentru fetiţă. Kuleshov a explicat fenomenul, cunoscut azi sub denumirea de efect Kuleshov, că în film un cadru are două valori, cea pe care o poartă în sine însuşi ca imagine fotografică a realităţii şi ceea ce se obţine în urma juxtapunerii cu alt cadru. El a considerat că cea de-a doua valoare este mai importantă pentru semnificaţia cinematică decât, de aceea timpul şi spaţiul în cinema sunt subordonate procesului de editare sau montaj , tradus în limba rusă din verbul francez monter, "a asambla". Kuleshov a conceput montajul drept un proces expresiv prin intermediul căruia imagini absolut deosebite pot fi alăturate pentru a crea un înţeles nou, nonliteral sau simbolic.

Cu toate că a turnat mai multe filme importante, incluzând un film clasic al cinematografului sovietic, După Lege (1926), în calitatea lui profesor de cinema şi teoretician al celei de-a şaptea arte a influenţat o întreagă generaţie de regizori sovietici. Doi dintre studenţii săi cei mai buni au fost Serghei Mihailovici Eisenstein şi Vsevolod Illarionovich Pudovkin.

Serghei Eisenstein a fost, în paralel cu D.W. Griffith, unul din pionierii cinematografiei moderne, şi a produs o sumă întreagă de capodopere. Dacă D.W. Griffith a elaborat structura naraţiunii editând imaginile filmate la modul intuitiv, Eisenstein era un intelectual care a formulat o teorie modernistă a editării imaginii în mişcare, bazată pe psihologia percepţiei şi dialectica marxistă. El devenea astfel unul dintre primii teoreticieni ai filmului contemporan. După ce a urmat studii de inginerie, în anul 1920 s-a alăturat Teatrului Proletcultului din

Moscova, unde a suferit influenţa regizorului de teatru Vsevolod Meyerhold şi a montat un număr de piese în stilul revoluţionar al Futurismului. În iarna dintre 1922-23 Serghei Eisenstein a studiat cu Kuleshov şi inspirându-se din teoria acestuia a scris primul manifest teoretic,intitulat Montajul atracţiei.

Publicat în ziarul radical Lef, articolul acesta programatic milita pentru asaltarea unui public cu şocuri emoţionale calculate în scopul agitaţiei. Regizorul sovietic Serghei Eisenstein a fost invitat să regizeze filmul sponsorizat de Proletkult, intitulat Greva în anul 1924, dar ca şi Griffith iniţial, ştia foarte puţine despre fazele producţiei unui film. A cerut ajutorul lui Eduard Tisse, un specialist de la studiourile Goskino cu care va colabora în continuare şi care va deveni producătorul său pe un termen mai îndelungat. Astfel primul lui film turnat, Greva este un semidocumentar înfăţişând suprimarea brutală a unei greve de către patronii unei fabrici ţariste şi poliţişti. Pe lângă faptul că era primul film a lui Serghei Eisenstein, era şi primul film al mulţimilor în noul stat sovietic. Conceput ca un montaj extins de şocuri stimulatoare filmul se încheie cu secvenţa celebră în care masacrul grevişitilor şi al familiilor lor va fi contrapunctat cu imagini ale unor vite sacrificate într-un abator. Efectul a fost de-a dreptul şocant şi Greva a avut un success imediat iar lui Eisenstein i s-a comandat un film care să celebreze cea de-a douăzecea aniversare a revoluţiei eşuate din 1905 împotriva ţarismului. Deşi originar ar fi trebuit să ofere o panoramă a acestui eveniment proiectul a fost restrâns la un singur episod narând revolta izbucnită pe bordul crucişătorului Potemkin, şi care a avut drept efect masacrarea civililor în portul Odessa de către trupele ţariste.

Criticul literardin Școala de la Frankfurt, Walter Benjamin , care se ocupase de semiotica cinematografului şi în unul din cele mai cunoscute eseuri critice scrise de el vreodată, Opera de artă în era reproductibilităţii mecanice, cel în care introdusese chiar conceptul de aură a operei de artă, îi atrăgea atenţia unui amic de-al său, lui Oscar A. Schmitz, într-un articol dedicat acestuia asupra faptului că în Crucişătorul Potemkin asistăm la un film al gloatei, ca să parafrazăm o celebră formulare călinesciană, utilizată în contextul romanului lui Rebreanu, Răscoala. Se pare chiar că regizorul a renunţat la eroul principal al episodului, la cel care a declanşat incidentul, locotenentul comandor Schmidt, pentru a scoate în evidenţă rolul maselor. Evident că am putea chiar pune asta pe seama influenţei unei cărţi foarte cunoscute, tratatul lui Gustave Le Bon , Psihologia mulţimilor.

Crucişătorul Potemkin (1925) s-a transformat mai apoi într-unul din cele mai importante şi mai influente filme din toate timpurile, în special prin modul în care Serghei Eisenstein folosea montajul, în care era perfecţionată formula juxtapoziţiei, folosită pentru prima oară în Greva. Acesta poate fi considerat o schiţă o eboşă a marii capodopere care i-a urmat.

Cu toate că existase diorința ca acest film să fie unul agitatoric, politic, sau cel puțin asta era comanda socială a celor care îi ofereau finanțarea regizorului casă î-l încheie, Crucişătorul Potemkin este o operă de o extraordinară frumuseţe a imaginilor şi de o mare eleganţă a formei. Este spartă simetric în cinci mişcări sau acte, păstrând câteva elemente din teatru. Primul dintre acestea, Oameni şi viermi, demonstrează inumanitatea cu care ofiţerii se comportau cu membrii echipajului, în timp ce cel de-al doilea Drama de pe puntea superioară prezintă revolta propriu zisă în momentul când vasul ajunge în portul Odesa. Apel din partea morţilor prezintă solidaritatea care se înfiripă între locuitorii Odesei dar cea de-a patra secvenţă, intitulată Paşii Odesei, în care este descris masacrul acestora, e cea care îl propulsează pe Serghei Eisenstein şi filmul său în poziţia pe care acesta îl ocupă până în ziua de azi, de navă amiral a cinematografiei mondiale. Epilogul din ultimul capitol, Întâlnirea cu plutonul, conţine cea mai dramatică scenă, cea în care echipajul de pe Potemkin fraternizează cu plutonul trimis să-i pedepsească pentru revoltă. Momentul acesta creează un soi de anticlimax.

Cea mai faimoasă secvenţă de acest tip din întreaga istorie a cinematografului, Paşii Odesei încarnează teoria montajului dialectic pe care Serghei Eisenstein a expus-o în eseurile

cu caracter programatic sale Simţul filmului (1942) şi Forma filmului (1949). Serghei Eisenstein credea că sensul în film este generat de coliziunea unor cadre în contrast. Pornind de la ideile şi teoriile lui Kuleshov, Eisenstein a demonstrate că montajul operează potrivit viziunii marxiste a istoriei ca un perpetuu conflict de forţe în care forţa (teza) şi contrareacţia (antiteza) se izbesc pentru a produce un fenomen nou, mai important ca valoare estetică (sinteza). El a comparat acest proces dialectic al editării unui film cu exploziile dintr-un motor cu combustie internă, punând în mişcare un automobil sau un tractor. Forţa secvenţei paşilor din Odesa rezultă din faptul că mintea privitorului combină cadrele independente şi formează un concept distinct care depăşeşte în importanţă semnificaţia narativă a cadrelor. Prin manipularea accelarată a spaţiilor filmice şi a timpului, masacrul de pe scările de piatră unde sute de cetăţeni se găsesc prinşi între miliţia ţaristă care coboară şi cazacii de jos-primeşte o puternică valoare simbolică. Prin adăugarea unei partituri revoluţionare o creaţie a compozitorului marxist german Edmund Meisel, apelul agitatoric al lui Potemkin a devenit irezistibil, şi când acesta a fost exportat în 1926, l-a făcut pe Eisenstein faimos în lumea întreagă. Walter Benjamin , un admirator deschis al cinematografului sovietic observa în memoriile sale berlineze, Copilărie berlineză la 1900, că în Berlin exista în cinematografe o selecţie mai bună a acestor filme decât la Moscova, unde acţiona cenzura. De altfel criticul precizează că anumite teme erau interzise, de pildă sinuciderea tinerilor din dragoste era considerată o temă burgheză şi era interzisă scenariştilor. Sigur în autobiografia sa, care a fost tradusă în limba engleză, sub titlul Immoral Memories, An Autobiography, Serghey Eisenstein , acesta vorbește de legăturile sale de prietenie cu avangarda rusească și are un capitol senzațional despre cărțile care i-au influențat opere, Books and Roads. Printre acestea figurează și Memoriile lui Saint Simon, o carte esențială pentru Marcel Proust sau E.M.Cioran.

Următorul proiect al lui Serghei Eisenstein, intitulat Octombrie (1928), i-a fost încredinţat de Comitetul Central al P.C.U.S. pentru a marca cea de-a zecea aniversare a revoluţiei bolşevice. Resurse vaste, incluzând toată armata sovietică şi flota din Odesa au fost puse la dispoziţia regizorului. Serghei Eisenstein şi a bazat filmările pe un voluminos material documentar din epocă şi pornind de la un scenariu bazat pe cartea jurnalistului american John Reed, Zece zile care au şocat lumea. Când filmările au fost încheiate în noiembrie 1927, proiecţia a durat aproximativ patru ore. În timp ce regizorul filma la Octombrie Iosif Stalin a preluat controlul Politburo de la Leon Troţki, şi regizorul a trebuit să taie cam o treime din film pentru a elimina orice referinţă la deja exilatul Troţki. Serghei Eisenstein a folosit în mod conştient filmul Octombrie drept un laborator în care experimenta montajul intelectual sau ideologic, un tipar abstract de editare a imaginilor în care relaţiile dintre cadre erau mai curând de ordin conceptual decât vizuale sau emoţionale. Când filmul a fost în final proiectat criticii staliniști au atacat presupusul exces de formalism şi elitismul acestui film. Aceleaşi acuzaţii au fost aduse filmului următor, Vechi şi nou (1929), pe care birocraţii staliniști l-au respins total. Se pare că I.V. Stalin îl ura pe Eisenstein deoarece acesta era intelectual şi evreu, dar faima internațională a regizorului era atât de mare încât acesta nu putea fi epurat în mod public. În loc să procedeze așa, Stalin a folosit inerţia aparatului statului sovietic pentru a-i intarzia proiectele şi a–l ataca cu fiecare ocazie, situaţie care a condus la neputinţa de a mai realize un film, până în anul 1938 când conducerea de stat i-a comandat un nou film istoric, Alexandru Nevsky.

Challengerul lui Serghei Eisenstein în cinematograful mut sovietic a fost chiar elevul său, Pudovkin. Ca şi Eisenstein, Pudovkin a dezvoltat o teorie nouă a montajului bazat pe o legătură cognitivă şi nu pe o coliziune dialectică. El credea că filmul nu se filmează ci se construieşte pe bucăţi de celuloid ce îi alcătuiesc material lui primă". Pudovkin, ca şi Griffith, folosea montajul mai mult pentru raţiuni narative decât pentru cele simbolice. Filmele sunt mai personale decât cele ale lui Eisenstein care erau eroice, scenele cu mase există la Pudovkin doar ca un cadru pentru interacţiunea emoţiilor umane. Deși cinematografia sovietică a avut un rol

pivotal în apariția și dezvoltarea mișcării Proletcultului, un caz aparte, de care aș dori să mă ocup în acest text este cel al marelui regizor Serghei Eisenstein, considerat multă vreme uul din cei mai importanți regizori de cinema din toate timpurile, filmul său, Crucișătorul Potiomkin, ocupând alături de Cetățeanul Kane a lui Orson Wells unul din locurile de pe podium al filmelor din toate timpurile. Autobiografia lui Serghei Eisenstein, Immoral Memories , ea este a doua operă pe care o citesc din categoria celor care au fost scrise de un mare regizor rus, prima fiind autobiografia regizorului cel mai important și mai subtil din fosta Uniunea Sovietică, cea a lui Andrei Tarkovski, Sculptînd în timp , a atras atenția celor din mediul cinematograficși nu numai, după traducerea ei din limba rusă în limba engleză, în anul 1983. Pentru că în acest an, 2012, marele regizor sovietic ar fi împlinit vîrsta de 80 de ani m-am decis să caut prin sertarele memoriei mele de cinefil imagini sau idei ale filmelor sale, și vă asigur că nu a fost deloc ușor. Le-am privit la vîrste diferite, din adolescență pînă în ziua de azi, și cu toate că în timpul vieții regizorul, care a filmat ultimele două pelicule, Sacrificiul(Offret) și Nostalghia în exil, nu a reușit să filmeze decît șapte pelicule de lung metraj el rămîne în opinia mea cel mai important creator din școala de cinema rusesc, care s-a născut în perioada de aur a filmului mut, epoca unor cineaști ca Eisenstein, Pudovkin sau Dovjenko, epoca apariției montajului sau epoca Kinoglastului. De fapt vorbim despre un mare intelectual al Rusiei din toate timpurile, un soi de Dostoievski modern, care mînuia cu egal talent și condeiul dar care a privea lumea din spatele lentilei de cinema și care a adus una din cele mai originale viziuni filmice și artistice din secolul XX, de neatins de alți regizori, care nu pot decît simula profunzimea și valoarea metafizică a metaforelor sale vizuale.

Filmul său de debut, un mediu metraj din anul 1960, care urma după alte trei scurt metraje se numea Compresorul și vioara, povestea prieteniei destul de ciudate între un băiat care urmează să devină un mare violonist dar care este protejat de șoferul unui compresor de culoare roșie. Filmul era complet în răspăr cu normele realismului socialist care dominau cinematograful sovietic fiind un soi de pledoarie pentru prietenie dar mai ales pentru diversitate și pentru protejarea artiștilor, care fuseseră supuși unei prigoane greu de descris în cuvinte în epoca stalinistă, una din victime fiind însuși tatăl său, poetul Arsenie Tarkovski, regizorul va insera versurie tatălui, din care a preluat numeroase teme sau motive pe tot parcursul filmelor sale.

Primul său lung metraj va fi însă balada în imagini, intitulată Copilăria lui Ivan, care îi va aduce un important trofeu internațional, Leul de Aur la Festivalul din Veneția în anul 1962. Puternic influențat de poetica dură a neorealismului italian, filmul prezintă istoria unui copil fără copilărie, care crește deodată și înțelege grozăviile războiului mondial, și are o puternică tentă autobiografică, din nou regizorul va cita versuri scrise de tatăl său. Încă din acest film regizorul va construi întregul film în jurul a două imagini cheie, cea a nisipului luminos, o metaforă a paradisului pierdut și cea a copacului ars de flăcări, care crescuse direct pe mica plajă, evident un simbol ușor de decriptat al distrugerilor provocate de Marele Război, care apare în ultimul cadru al filmului, întotdeauna extrem de important în cinematografului regizorului creștin Andrei Tarkovski. Filmul are un final destul de optimist, regizorul își exprima opinia că rănile sau traumele războiului pot fi șterse și că evoluția lui Ivan poate fi una normală. Ea are un pandant în scena de debut, în care copilul aleargă pe malul rîului, fiind vegheat de mama sa, un vis fericit, restul filmului prezintă doar imaginile unui imens coșmar care poartă un singur nume, Voina, Războiul. Căci deși poate fi considerat o baladă copilăriei după Marele Război de Eliberare al țării, filmul Copilăria lui Ivan este și un film de război, în buna tradiție a filmelor din anii 50, el prezintă aventurile unui copil cu ambii părinți uciși care se alătură ca un soi de copil de trupă Armatei Roșii și care devine un martor al acuzării pentru a dezvălui ororile comise de armata de ocupație germană în jurul Stalingradului și nu numai. El va descoperi fîntîna din satul natal unde obinuia să ia apă cu mama sa complet distrusă și casa părintească bombardată, dar scenele au și ceva din Pădurea spînzuraților, cele mai

puternice fiind cele ale fetițelor ucise sau scena soldaților care încearcă din răsputeri să mai salveze cîteva volume din biblioteca publică distrusă de ocupanți, care amintește cumva de filmul metaforă a lui François Truffaut, Fahrenheit 451.

Cel de-al doilea film al regizorului ex-sovietic Andrei Tarkovski, Andrei Rubliov, este data acesta un film parabolic, prezentînd biografia meșterului iconar rus Andrei Rubliov regizorul trece la filmul istoric, dar conținutul filmului îl împiedică să fie difuzat, autoritățile comuniste și cenzura se prind că regizorul le reproșa indiferența cu care priveau modul în care în epoca stalinistă mii și mii de biserici au fost închise sau transformate în muzee ale cuceririi Cosmosului, așa cum s-a întîmplat de pildă și cu Catedrala din Chișinău. Filmul a așteptat cuminte în arhiva de filme cinci ani pînă cînd a putut să fie difuzat în cinematografe, fiind remarcat printre alții și de N.Steinahardt, destul de sensibil la operele de artă care aveau subiecte religioase.

Filmul, construit ca un soi de contrapunere la biografia marelui pictor occidental Michelangelo Buonarotti, cel care a pictat la cererea unui papă celebru, Sixtus al patrulea, Capela Sixtină, prezintă viața pictorului Andrei Rubliov, vezi și tratatul despre icoane al celebrului Paul Evdokimov, din perioada uceniciei sale artistice pînă la momentul construcției unui mare clopot, de asemenea o imagine simbolică, și este construit pe ideea sacrificiului artistului pentru a-și realiza opera de artă, recte pe idees sacrificului pentru artă, pentru creație, ecel mai cunoscut la noi fiind Mitul Meșterului Manole, dar tratat în cheie ortodoxă și pravoslavnică. Nu lipsesc ispitele carnale, la un moment dat artistul este ademenit într-o poiană de niște tinere cam despuiate și asistă la scene care țin de erezia cărnii, de spinul din carne, dar reușește să-și păstreze puritatea sufletească și să picteze frescele unei biserici care îi fusese comandată, într-un efort demn de o Capelă Sixtină a Estului. Acțiunea filmului are loc, cîndva, în secolul al XV-lea, iar filmul este divizat în șapte capitole diferite, deschis de un prolog, care narează o călătorie cu un balon cu aer cald și un epilog, în care sunt prezentate cîteva din icoanele pictate de Andrei Rubliov însuși. Deși filmul a suferit mai multe tăieri succesive, din cauza obiecțiilor ridicate de cenzură, ulterior s-a revenit la versiunea inițială de 205 de minute, cea difuzată în 1971 avînd doar 186 de minute și fiind cea care i-a plăcut cel mai mult lui Andrei Tarkovski, obligat să renunțe la o parte din scenele de violență și de nuditate din film.

Filmul Oglinda(Zerkalo), produs în 1975, este un film sută la sută joycean, un fel de Zgomotul și furia, vizual, în care pătrundem în mintea extrem de fragmentată a unui personaj, în acest poem regizorul va insera din nou, drept omagiu, versurile scrise de tatăl său, dar și fragmente din jurnale de actualități, bucăți de vise, într-o tehnică cinematografică destul de asemănătoare cu cea din fluxul conștiinței, utilizată și în scena în care sunt portretizate obiectele de tip detritusuri din Călăuza, situate undeva în albia unui rîu care desparte Zona de oraș. Cum trecerile temporale sunt frecvente, călătorim în timp în perioada 1940-1950-1960, cu rupturi temporale destul de bruște care mai toate ne trimit cu gîndul spre biografia regizorului, titlul filmului fiind de asemenea simbolic, în mod clar trimite la oglinda concavă în care se reflectă propria lui viață dar și Rusia acelei epoci.

Următorul său film, Solaris, era adaptarea unui celebru roman scris de Stanislav Lem, un important autor științifico-fantastic din Polonia, fiind unul din cele mai celebre filme cu acest profil din lume. Ideea cărții este foarte simplă, undeva lîngă o planetă îndepărtată există o stație spațială numită Solaris pe care locuiesc mai mulți savanți care se ocupă cu studierea ei dar aceștia au tot felul de probleme sufletești așa că cei de pe Terra îl trimit pe psihologul Kris Kelvin, dar acesta descoperă că va reuși cu ajutorul cîmpului energetic al planetei să comunice cu soția sa moartă de cîțiva ani, căci planeta avea ciudate puteri telepatice și îi citea gîndurile. Filmul a avut un mare succes și în Occident, deși a a fost difuzat puțin mai târziu în Franța, abia în 1978, iar în Marea Britanie în 1980. Criticii occidentali l-au comparat cu Odiseea Spațială 2001, dar Andrei Tarkovski a afirmat că ideea îi aparținuse în întregime el nevăzînd ecranizarea cărții lui Clarke sau necitind vreodată în viață romanul scris de Arthur C. Clarke.

Capodopera sa absolută, Călăuza, (Stalker), a avut mii de fani și în România, de fapt îmi amintesc că am fost văzut filmul chiar prin anii 80, era atît de celebru încît cu greu puteai face rost de un bilet de intrare la cinematograful Patria. E un film inițiatic, în care un călător își caută un soi de călăuză care să-l inițieze și să-i poarte pașii în interiorul zonei, un spațiu metafizic care se încheie cu o peșteră în care cei doi pot intra în comunicare directă cu Dumnezeu, chiar dacă telefonul la care vorbesc cu acesta sună și are firul rupt. Andrei Tarkovski a pornit de la o idee pe care a descoperit-o citind o povestire scrisă de frații Arkadi și Boris Strugațki, Picnic la marginea drumului, dar a dezvoltat ca nimeni altul acest spațiu plin de ciudațenii al Zonei, un spațiu și un timp post-apocaliptic, care anticipa bunăoară tragedia de la Cernobîl. Lumea din Zonă este plină de reziduuri ale civilizației iar regulile ei nu sunt pricepute decît de Călăuză, de Stalker, un soi de ascet care își păstrează puritatea sufletească cu ajutorul cărților, în scena de debut a filmului asistăm la scena de dragoste față de cărți iar singurul loc cu adevărat luminos din casa Călăuzei este biblioteca sa. De fapt drumul spre inima Zonei este chiar drumul spre Centru despre care vorbea Mircea Eliade în Proba labirintului , iar agresivitatea Zonei nu-i decît o metaforă, un răspuns la agresivitatea de semn contrar a omului față de natură. Îmi amintesc că Alexandru Paleologu a publicat un superb eseu în revista Cinema despre acest film, într-un serial în trei episoade, Călăuza sau căutarea Graalului , reluat în volumul Moștenirea creștină a Europei. Lipsa de spiritualitate a lumii moderne, indiferența ei față de Metafizică, consumerismul și lipsa de valori, importanța acordată unor fleacuri sau gadgeturi, desacralizarea ei, oamenii care își trăiesc viața foarte repede fără să dea atenție unei dimensiuni spirituale, este subliniată de replica Călăuzei, care spune că în absența Sacrului oamenii riscă să se pietrifice și să moară, de aceea viața trebuie să fie o continuă căutare a lui Dumnezeu, drumul spre acesta fiind deschis de gestul de a arunca o piuliță legată cu o sfoară.

Evident, la apariția sa, în anii 80, filmul purta și o dimensiune simbolică, vorbea în numele unui Est închis în interiorul unui lagăr de concentrare, a unui Gulag comunist, iar cele două personaje nu au curaj să vorbească liber decît în interiorul Zonei, în care mizeria și sărăcia specifice spațiului acesta distopic ex-sovietic este abolită iar oamenii trăiesc în exclusivitate într-un soi de cameră Sambo, unde discută doar teme spirituale sau religioase. Regizorul va declara într-un pasaj din cartea sa, sculptînd în timp, chiar că: „Realitatea trebuie să fie cât mai reală... adică pe înțelesul omului, cunoscută lui din copilărie. Cu cât este mai reală situația din film, cu atât este mai convingător autorul. Fantasticul este doar o aparență, esența nu are absolut nici o legatură cu fantasticul.”

Efectul acesta de fantastic este oarecum exterior filmului, intenția regizorului fiind de a crea un univers realist dar evadînd în suprarealitatea imediată sau într-un hiperrealism de factură onirică.

Influențat fiind de teoria lui Marcel Proust asupra timpului subiectiv, subtilizată de acesta de la Henri Bergson, Andrei Tarkovski va dilata monstruos timpul din film petrecut în interiorul Zonei, iar mișcarea celor trei are loc în cercuri, ei revin în aceleași spații sau înaintarea are loc prin tatonări exagerate, ca-ntr-o povestire fantastică scrisă de Mircea Eliade, Ivan, dar numai personajul cel mai sceptic, un soi de Toma Necredinciosul, va realiza acest fapt.

Ultimele sale filme, Sacrificiul și Nostalgia au fost realizate în Occident, după ce va anunța în timpul unei conferințe de presă la Milano că a decis să nu mai revină în Rusia. Exilul acesta autoimpus îl transformă în refugiat politic, dar nu va mai trăi mult, îi este diagnosticat un cancer care îl va ucide fără drept de apel.

În Sacrificiul, titlul versiunii suedeze este Offret, film produs în anul 1986 în exil, metafora bolii ocupă un loc central, în centrul filmului stă chiar un om bolnav de cancer, Alexander, de profesie jurnalist, care este vindecat de propria lui suferință prin ideea de a aduce o jertfă, idee din Vechiul Testament care reia motivul sacrificiului din episodul rugului aprins. Printre notițele rămase de la regizor și care au fost scoase la un moment dat la licitație de

celebra casă Christies se numără și un fragment de text destul de lung în care regizorul își explică intențiile din care voi relua aici doar un fragment foarte scurt:

„Ca formă, noul meu film este o parabolă: el relatează evenimente ce pot fi interpretate în mod foarte diferit pentru ca ele nu reflectă doar realitatea ci sunt pline și de un sens precis. Primul concept purta numele Vrăjitoarea și preconiza drept centru al acțiunii strania vindecare a unui barbat bolnav incurabil căruia medicul casei îi dezvăluise adevarul întreg și îngrozitor despre sfîrșitul său aparent inevitabil. Bolnavul își înțelege situația; disperat, recunoaște că e condamnat la moarte. Într-o zi sună la ușa casei lui cineva. In fața lui stă - prototipul lui Otto, poștașul din Sacrificiul - un om care îi aduce mesajul, absurd dupa aprecierile obișnuite, că el, Alexander, trebuie să se ducă la o femeie înzestrată cu puteri magice sau miraculoase, și să se culce cu ea. Bolnavul ascultă si experimentează astfel harul divin al tămăduirii lui pe care, curînd după aceasta, medicul, prietenul său, i-l confirma surprins: este pe deplin sănătos. Atunci însă apare brusc acea femeie, vrăjitoarea; ea stă afară în ploaie și în acel moment se petrece din nou ceva neînțeles. Alexander își părăsește de dragul ei casa impunatoare și frumoasă, se rupe de existența sa anterioară, se îmbracă asemenea unui vagabond cu un palton uzat și pleacă de acolo împreună cu femeia”.

Sigur, fragmentul este mult mai amplu dar nu are sens să-l citez pe tot, ar fi bun pentru un volum despre Andrei Tarkovski nu pentru un eseu ca acesta. Nostalghia nu-i doar un film cu mesaj testamentar ci este un imens poem cinematografic, cu imagini de o relevanță metafizică ieșite din comun, am mai întîlnit un singur film rusesc cu asemenea pretenții, este vorba despre Ostrov, regizat de Pavel Lunghin. În filmul Nostalghia personajul principal este scriitorul rus Andrei Gorceakov va călători în Toscana pentru a studia locurile prin care călătorise înaintea sa un celebru compozitor rus, Pavel Sosnosky, care se sinucisese la scurtă vreme la întoarcerea sa în Rusia. Aici va vizita chiar o mănăstire mică dintr-un sat de țară unde va privi frescele lui Pierro della Francesca, dar va fi tot timpul chinuit de dorul de casă, de nostalghia care îi întrerupe adesea somnul și îi dă mari bătăi de cap. Întîlnirea sa cu un nebun care este cunoscut de toți locuitorii satului pentru tentativele sale de a păși cu o lumînare aprinsă în mîini peste un izvor secat se va dovedi a fi decisivă. Acesta îl convinge pornind de la celebra afirmație din jurnalul de scriitor al lui Dostoievski că 2 plus 2 nu fac întotdeauna 4, unificînd două picături de mir într-un ceva mai mare. Andrei va intra mai apoi în mintea acestui nebun, care ar putea fi un soi de Messia, îi simte gîndurile și îi visează visele, ajunge să fie obsedat de el, se întoarce în sat și se străduiește din răsputeri să poată traversa cu o lumînare aprinsă micul izvor dar operațiunea se va dovedi extrem de dificilă, iar cînd reușește deja acest lucru moare. Ultima scenă din film este una absolut fantastică, pătrundem într-un soi de reverie a lui Andrei, în care coliba și familia sa sunt mutate în interiorul ruinelor unei biserici italiene în interiorul căreia au început să crească și copacii, cu natura care își revendică dreptul la sălbăticie, și Sacrul care este tot mai mult invadat de natură, un avertisment dat de regizorul rus Occidentului care începuse deja să se desacralizeze. Nu cred că vreun regizor rus sau european va egala vreodată în intensitate filosofică sau religioasă trăirile acestea exprimate cu ajutorul unor imagini forță de filmele lui Andrei Tarkovski, au fost încercări de a construi asemenea parabole cinematografice și la noi, mă gîndesc la Concurs, Faleze de nisip sau Hotel de lux dar niciuna din aceste pelicule nu are forța de impact a regizorului ex-sovietic, care a transformat lupta lui cu îngerii cenzurii în mai multe capodopere a celei de-a șaptea arte, redînd astfel cinematografului o demnitate metafizică pe care acesta nici nu o visase, dată fiind dimensiunea lui de artă a iluziei și a distracției de tip hollywoodian, de loisir și de film cu buget, uriaș de tip Avatar sau Titanic.

Autorul cărții Amintiri imorale, care nu era nimeni altul decît regizorul rus Serghei Eisenstein, care este vreu, ne atrage atenția că autobiografia sa este cu adevărat una imorală, și că s-a inspirat dintr-o alta, semnată de Frank Harris , My Life and Loves, o carte în trei volume, pe care a citit-o în SUA, în perioada în care a locuit acolo. Ce m-a frapat de la primele rânduri

citite este chiar caracterul livresc al acestei cărți, căci din primele afirmații autorul se desparte de capodopera lui Marcel Proust, În căutarea timpului pierdut, în același mod în care se desparte de Gavarni, autorul unor litografii care i se par bulevardiere. Lui Serghei Einsenstein îi place cel mai mult gravorul Charles Daumier, ilustratorul romanelor lui Honoré de Balzac, pe care Roland Barthes îl include și exemplifică în paginile eseului său despre poetica fotografiei, intutlat Camera lucidă , care este ultimul text pe care l-a scris înaintea morții sale subite, anunțată cumva prin intermediul episodul proustian aproape al morții mamei sale, pe care a eaminat-o într-un jurnal special, intitulat Jurnal de doliu , pe care îl consideră un geniu al imaginii, de altfel, dacă cineva s-ar apuca să decupeze scene din filmele sale, unele seamănă perfect cu arta gravurii, dar la Eisenstein, sunt gravuri puse în mișcare. Chiar dacă în anii 20 sau 30 numele lui Marcel Proust devine inconturnabil numele unui clasic în viață, Serghei Eisenstein crede că geniul este James Joyce, cu romanul lui Ulise, șocant și interzis de cenzori, iar locul lui Proust a fost ulterior ocupat de Celine sau, ulterior, de Jean-Paul Sartre. Interesul arătat de la chiar începutul biografiei culturii franceze se datorează faptului că în Imperiiu Rus cultura cea mai admirată era cea franceză, marii scriitori sau artiști ruși călătoreau adesea la Paris, vorbeau fluent limba franceză și priveau cu mare admirație literatura franceză, despre care Serghei Eisenstein vorbește foarte relaxat.

Nici critica noastră de film nu a neglijat opera lui Serghei Eisenstein, de pildă, am descoperit într-un interviu acordat de Tudor Caranfil, tatăl regizorului Nae Caranfil, o declarație care nu trebuie să mire pe nimeni, și anume că domnia sa s-a întâlnit cu opera lui Serghei Eisenstein în anul 1950. Să-I dăm voie să vorbească :„primul contact ideatic cu cinematografia cred că a fost Ivan cel groaznic (Ivan Groznîi, 1945, Serghei Eisenstein), văzut prin 1950. Atunci m-am dumirit ce înseamnă atât mare cinematograf, cât şi mare regizor”. Ulterior, în primul volum din Vârstele peliculei, Tudor Caranfil a analizat unul dintre filmele mult iubite lui Serghei Eisenstein, Crucișătorul Potiomkin , iar în volumul al cincilea și ultimul s-a ocupat de o peliculă care a fost descoperită de abia după mult timp din momentul în care l-a finalizat, este vorba despre Que Viva Mexico ! Pentru cei care doresc să aprofundeze atât opera cât și biografia regizorului sovietic trebuie să amintesc aici o contribuție extrem de valoroasă, monografia Serghei Eisenstein, semnată de Ana Maria Narti, în anul 1968, se ocupă de câteva capodopere, este vorba despre Potemkin, Alexandr Nevski sau Ivan cel Groaznic). Filmologul și teatrologul român Ana Maria Narti caracterizează foarte plastic filmele lui Serghei Eisenstein, astfel Greva sa este „descrierea pestriţă, contrastantă, rasfrântă stelar în mai multe sensuri şi plină de neprevăzut a unor fapte autentice...”; Potemkin este „o cronică patetică construită cu vigoarea și simplitatea vechilor tragedii”; Octombrie „creşte stufos, scânteietor în jocul imaginilor-idei şi al muşcătoarelor revelaţii satirice” şi aşa mai departe. În ultimul capitol autoarea face loc unui portret al omului Serghei Eisenstein, pe care îl putem foarte ușor reconstitui dacă îi citim autobiografia, intitulată chiar Amintiri imorale.

Pe lângă Serghei Eisenstein, un regizor sovietic despre care se apucă și scrie chiar marele critic literar Walter Benjamin, dar și de atenția lui Benjamin Fondane, aflat la Paris, care scrie articole și cronici de film sovietic la superlativ, un alt nume din galeria aceasta este cel al lui Vseovodolov Pudovkin, dar și cu Dziga Vertov, creatorul unei tehnici a motajului și a mișcării estetice a Kinoglast, Cineochiului. Filmul acestuia, Omul cu camera cinematografică, a avut un impact deosebit asupra câmpului căci camera captura pe peliculă viața reală a unui oraș sovietic, fără scenariu sau fără actori decât oamenii sau locuitorii orașului. Am rămas impresionat când am văzut filmul său și m-am gândit să-l introduc în rândul filmelor care au anticipat filmul documentar contemporan. I-am amintit pe cei doi precursori căci Serghei Eisenstein a studiat cu Dziga Vertov, iar teoriile acestea despre montajul cinematografic l-au influențat direct. Studiourile inițiale de filme s-au deschis imediat după 1928 la Moscova, Tiflis și Kiev, cum explică istoricul de film Erich Rhode , în A History of The Cinema from Its Origins to 1970.

Acesta caracterizează în istoria sa filmul Crucișătorul Potiomkin drept o emblemă a revoluției marxiste din 1905 decât o reconstrucție sau reinterpretare a trecutului, Prezentând revolta de pe vasul respectiv drept o serie de flashuri. Scena cea mai cunoscută este cea a masacrului din Odessa, unde imaginea căruciorului cu un copil care coboară scările cu o viteză extraordinară, și care se suprapune peste imaginea armatei ruse care deschide focul asupra mulțimii. Ca pată de culoare aș adăuga faptul că singurul port care a fost de acord cu sosirea Crucișătorului Potiomkin a fost cel din Constanța, iar aici personalul navigant a părăsitvasul și s-a răspândit în toată lumea ca să ducă mai departe mesajul comunist.

În anii 20 sau 30 inteligheția sovietică a dorit ca noua artă, cea de-a șaptea, să fie importată în Uniunea Sovietică, unde avea să fie pusă la lucru în mașinăria de propagandă a noului stat al muncitorilor sau țăranilor, căci, pe lângă jurnalele de știri, filmele artistice trebuiau să fie mijloace de educație ale vechilor locuitori ai Imperiului Țarist și transformarea acestora în oameni noi, implicați în educația populară a maselor, cu ajutorul caravanelor cinematografice care circulau pe la sate.

Serghei Eisenstein amintește în acest capitol introductiv, construit pe modelul lui James Joyce, cu frânturi de memorii care vin spre el, autorii săi preferați, Gordon Craig, un mare teatrolog, George Bernard Shaw, marele dramaturg britanic, Stephen Zweig. De asemenea îl amintește pe Thomas de Quincey, autorul unui roman extrem de intresant, Confesiunile unui consumator de opiu, care avea doar un singur țel în viața, să umple apartamentul cu cărți nou cumpărate, ca să se poată muta în unul nou. De fapt, întrebarea pe care și-o pune Serghei Eisenstein, după infarctul din 1946 care îi dă brusc sentimentul morții, este cine va da jos din bibliotecă cărțile pe care el le așezase cu atâta grijă, după ce va muri.

Băiatul din Riga, fascinat de cinematograful american, care la vârsta de 12 ani asistă cu acordul părinților în anul 1939 la moartea cinematografului mut și la apariția celui sonor, un moment atât de important fiind cel al trecerii de la pelicula bi-dimensională la cea tri-dimensională la care asistăm chiar noi. Regizorul crede că diverse persoane își pot alege diverse alibiuri, unii se visează eroul lui Dumas, D Artagnan, alții se identifică cu Alfred de Musset, iar alții cu eroul unui poem de Byron, Cain. El se compară cu un personaj al lui Charles Dickens, David Copperfield. Mic, slăbuț, sensibil, fără apărare și timid.

Copilul trece cu greu peste episodul divorțului ce intervine între părinții săi, citește cărți despre Napoleon, merge la teatru sau cabaret unde se întâlnește pentru prima oară cu câțiva mari actori ruși, învață să valseze, și se apucă să deseneze mari personalități istorice din istoria Franței și a Rusiei. Printre multitudinea de țari ruși aceștia se bucură de atenția lui Petru cel Mre, Ivan cel Groaznic, de care seva ocupa mai apoi și ca regizor, sau Napoleon, cel care ți dusese armata la umbra piramidelor egiptene.

Capitolul cel mai interesant al cărții se numește Cărți pe drum, în acesta Serghei Eisenstein enumeră cărțile care i-au schimbat viața, ca să reluăm aici un slogan folosit și la noi. În acest capitol autorul va preciza că indiferent pe ce drum pornește preocuparea lui principală nu era să-și facă bagajele ci ce carte să ia cu el la drum. În timpul primul său drum cu trenul de la Riga unde locuia cu tatăl său la Sankt Petersburg, unde se mutase mama lui, pe care o vizita de fiecare dată de Crăciun, a dat gata povestirile lui Nikolai Gogol.

Călătoriile fără cărți i se par inutile, este adevărat ele durau câteodată și o săptămână, iar de la Moscova în zona Siberiei cu Transsiberianul chiar și o lună. Când călătorește la Novoskolnâi citea eseurile lui Arthur Schopenhauer, Parerga i Paralipomene, în limba germană, carte care îi plăcuse și poetului Mihai Eminescu, și Note teatrale de Kleist, dar și o Istorie a costumului, scrisă de Racine. Un alt text drag, amintit după o extraordinară analiză a motivului podurilor din filmele sale, este piesa lui Maeterlinck, Prințesa Maleine. O altă călătorie, o altă carte, Memoriile lui Saint Simon. Acesta este caracterizat drept un admirabil portretist, vezi și portretele selectate de E.M.Cioran în antologia sa de portrete, dar și un memorialist deosebit al epocii istorice în care a trăit. Un alt dramaturg adevărat este din creația

căruia regizor Serghei Eisenstein amintește piesele Brandt, Constructorul Soulness și Peer Gynt.

Un alt capitol foarte interesant este cel în care sunt înghesuiți Stefan Zweig, unul din autorii mei de memorii preferați, Babel, Meyerhold, un mare regizor de teatru și Freud, dar va consacra un capitol separat unuia din marii autori francezi, Jean Cocteau, cu cel care a scris romanul absolut extraordinar Copiii teribili.

În alte două capitole ale autobiografiei, intitulate chiar așa, Cărțile, similare până la un punct unui eseu celebru al lui Walter Benjamin, Unpacking My Library , Serghei Eisenstein vorbește despre faptul că nu poate trăi într-o cameră din care lipsesc cărțile. Cărțile se transformă în fructe proaspăt coapte, înfloresc ca niște flori în mâinile sale, îmbogățindu-l cu experiențe atât de diferite, încât fiecare carte trebuie cercetată cu atenție. Ele sunt supuse regulilor gramaticale sau de punctuație și oferă cititorilor o pădure infinită de citate.

În eseul lui Walter Benjamin, Unpacking My Library , acest eseu nu prezintă cărțile însele ci faptul de a le colecționa, sau despre relația dintre proprietary și cărțile posedate. El insist că e o relație către "obiecte care nu au subliniată valoarea lor funcțională sau utilitară, adică utilitatea propriu zisă". }n locul aceteia eseistul folose;te termini ca dragoste, încântare, pentru a descrie o asemenea relație. În timp ce își desface bblioteca Walter Benjamin spune că se umple de imagini sau amintiri associate cu cărțile sale. Orașe în care a călătorit, camera pe care le-a vizitat. În termenii lui Walter Benjamin nu cărțile trăiesc în noi, ci noi trăim în ele. .

În Leningrad, unde Serghei Eisenstein călătorește cu trenul de la Moscova, e un mic anticariat, situat între Piețele Pesky și Alexandr Nevsky, unde cărțile sunt de la podea până în tavan. Patronii îl lasă pe regizor să intre chiar și în zilele când prăvălia stă închisă. Aici găsește autobiografia lui Walt Whitman, cărțile lui Henry Rochefort, mai multe ediții superbe din Rabelais, un volum gros de Ben Johnson, cumpărate le ia la sub-braț, unde par a nu cântări nimic, sunt ușoare ca fulgii de găină. Nu ca cele 8 volume din Istoria filosofiei noi, scrisă de Kuno Fischer, pe care le-a cărat cu tramvaiul din Arbat la Cistyie Prudy. Cea mai frumoasă carte îi apare însă într-un vis, se găsește într-un magazin de cărți, unde dă deodată peste cartea pe care o căuta, și pe care o trecuse cu vederea, dar pe care nu avea bani să o cumpere.

Sunt multe alte chestii minunate în Immoral Memories despre cinematograful intelectual, muzica clasică rusească, pictura impresionistă, dar ele nu pot fi epuizate în acest eseu, interesat mai ales de relația dintre cărți și opera cinematografică a celui mai important regizor sovietic din toate timpurile Serghei Eisenstein, în care veți descoperi și un soi de lector in fabula, un pasionat de lumea cărților.

Dar să revenim la oile noastre. Cîmpu-i alb, oile-s negre. Să ne continuăm slalomul printre regizorii Uniunii Sovietice. În opinia mea și a criticilor de film din lumea largă, capodopera abolută a lui Pudovkin e filmul Mama (1926), o poveste a unei încercări de a sparge o grevă şi a terorismului prin care o femeie îşi pierde întâi soţul apoi şi fiul implicaţi în revoluţia din 1905. Filmul a fost imediat recunoscut în întreaga lume pentru intensitatea emoţională obţinută cu ajutorul montajului, dar şi prin lirismul său. Printre operele de maturitate ale lui Pudovkin sunt incluse Sfârşitul lui St. Petersburg (1927), care, exact ca şi filmul lui Eisenstein, Octombrie, i-a fost comandat pentru a celebra revoluţia bolşevică şi Urmaşul lui Gingis Han (1928; titlul englezesc fiind Storm over Asia), a cărui acţiune se petrece în Asia Centrală în timpul Războiului Civil din 1920. Amândouă amestecă drama umană cu epicul şi simbolicul şi narează povestea unei persoane naive politic care devine un campion al luptei anti ţariste. Cu toate că Pudovkin nu a fost niciodată persecutat de stalinişti ca Eisenstein, el a fost acuzat public de formalism pentru filmul său experimental sonor Un biet caz (1932) şi a fost forţat să folosească pentru premieră o copie fără sonor. Pudovkin a făcut mai apoi câteva filme sonore dar a rămas mai cunoscut pentru filmele sale mute. Alte două figuri importante ale filmului mut sovietic au fost Alexandr Dovjenko şi Dziga Vertov (pseudonimul lui Denis Arcadievici

Kaufman). Alexandr Dovjenko, fiul unor ţărani din Ucraina, a fost iniţial un caricaturist politic şi un pictor înainte de a deveni director al studiourilor de film de stat din Odesa în 1926.

După câteva filme minore a filmat Zvenigora (1928), o colecţie de poveşti despre vânătoarea unei comori unui tezaur antic al sciţilor în patru stagii diferite ale istoriei Ucrainei. Arsenal (1929), un film poem epic despre efectele revoluţiei şi războiului civil asupra Ucrainei; şi Pământ (1930), ambele fiind considerate capodoperele sale. Pământ istoriseşte conflictul dintre o familie de culaci şi tinerii ţărani membrii cooperatori înbtr-un sătuc din Ucraina. Filmul nu e o naraţiune ci un imn liric al recurenţei ciclice a naşterii, vieţii, dragostei şi morţii în natură, ca-n teoria lui Mircea Eliade privind structura ciclică a timpului mitic din Mitul eternei reîntoarceri. Deşi filmul i-a fost unanim recunoscut de criticii de film europeni drept o capodoperă, criticii stalinişti l-au denunţat sub acuzaţia că ar fi contrarevoluţionar. Imediat după premiera acestuia, Dovjenko a intrat într-o perioadă de eclipsă politică, dar a continuat să facă filme de mai mică valoare.

Dziga Vertov era un alt artist sovietic foarte talentat. Şi-a început cariera ca fotograf şi cameraman pentru agitki şi ca editor de jurnale de actualităţi şi este recunoscut ca fiind părintele şcolii de cinéma-vérité (o mişcare de documentarişti care a explodat în anii şaizeci sau şaptezeci) şi pentru teoria şi practica kino-glaz (în traducere, "ochiul cinematografic"). Dziga Vertov şi-a articulat această doctrină la începutul anilor douăzeci într-un număr de manifeste în care denunţa cinematograful convenţional şi narativ ca fiind complet impotent şi ar fi dorit să-l înlocuiască cu cinematograful de actualitate, bazat pe organizarea materialului înregistrat cu ajutorul unei camere. Între 1922 and 1925, şi-a pus ideea în practică realizând 23 de documentare bine montate intitulate Kino-Pravda ("film adevăr") şi Goskinokalender.

Cel mai faimos film regizat de Dziga Vertov rămâne totuşi Omul cu camera de filmat (1929), un portret lung metraj al Moscovei de la răsăritul soarelui la apus. L-am revăzut în timp ce scriam aceste rânduri şi am rămas impresionant de valoarea lui de avangardă, cred că anticipa chiar tehnici ale curentului neorealist italian. Filmul face parte din specia avangardei cinematografice prezentând simfonia oraşului, gen inaugurat de Berlin, simfonia unui mare oraş, realizat de Walter Ruttman's în 1927, dar Dziga Vertov atrage atenţia în repetate rânduri asupra procesului însuşi al filmării, pentru a crea un soi comentariu autocritic pe marginea acestei arte. E o tehnică cinematografică de tip punere în abis, sinonimă procedeului teatru în teatru, procedeul fiind ulterior reluat de regizorul italian Federico Fellini în filme ca Roma sau E la nave va. Walter Benjamin aminteşte un alt film, Sovietele numărul şase de pe Pământ în care juxtapunerea se face între elemente tehnice, pistoane în mişcare, piesele unor motoare cu imagini din barurile capitaliste, înfăţişând decadenţa acestei societăţi de consum în paralel cu activismul şi maşinismul noii societăţi a clasei muncitoare.

Spre deosebire de mulţi dintre contemporanii săi Dziga Vertov a întâmpinat cu bucurie apariţia sunetului prevăzând că o ureche radio se va alătura ochiului cinema. Primul său film sonor, Simfonia Donbasului (1931), a fost o contribuţie extraordinară la evoluţia artei înnoite ca şi Trei cântece despre Lenin (1934), şi cu toate astea nici el n-a scăpat de acuzaţia de formalism adusă şi colegilor săi. După ce a încheiat Cîntec de leagăn in 1937, staliniştii l-au eliminat de pe platouri şi a revenit la jurnalele de actualităţi din 1934. Mulţi alţi regizori sovietici au jucat un rol foarte important în decadele ce au urmat după Revoluţia din octombrie printre numărându-se Grigori Kozintsev şi Leonid Trauberg (Mantaua, 1926; Noul Babilon, 1929), Boris Barnet (Casa din piaţa Trubnaya, 1928), Yakov Protazanov (Aelita, 1924), Olga Preobrazhenskaya (Femei din Riazan, 1927), Abram Room (Pat şi sofa, 1927), şi documentarista Esther Shub (Căderea dinastiei Romanov, 1927).

Perioada aceasta de înflorire s-a încheiat brusc în anul 1929, când I.V. Stalin a scos trustul de stat care producea filmele (care purta denumirea Sovkino) de sub jurisdicţia Comisariatului pentru educaţie şi l-a plasat sub directa autoritate a unui nou înfiinţat Consiliu Suprem al Economiei Naţionale. Reorganizat mai apoi sub titulatura Soyuzkino, trustul a fost

preluat de birocratul reacţionar Boris Shumyatsky, un susţinător al unei doctrine ideologice înguste cunoscute sub denumirea de realism socialist. Acest curent care a ajuns în scurt timp să domine arta sovietică dicta ca talentl individual să fie subordonat scopurilor politice ale partidului şi statului. În practică militat împotriva utilizării simbolurilor, experimentelor, a oricărei avangarde în favoarea unei arte literale a poporului care săi glorifice pe eroii sovietici şi prezentul idealizat. Această cenzură a condus la un declin important al cinematografului sovietic. Imperfecţiunile tehnice au condus la întârzieri ale introducerii coloanei sonore în film, calitatea acestuia fiind mult inferioară filmelor produse în Vest. Regizorii sovietici au făcut filme mute până pe la jumătatea anilor '30. Ca şi în Germania nazistă sau în Italia lui Musolini sunetul a reorganizat valoarea de propagandă a filmului şi prin politica autoritară a guvernului comunist, cinematograful sovietic a devenit un instrument de îndoctrinare cum nu mai existase vreunul până atunci. Printre realizatorii afectaţi de noua politică culturală se numărau şi admirabilii maeştri ai artei montajului din anii 20.

Fiecare dintre regizorii sovietici a făcut eforturi admirabile de a experimenta folosirea sunetului, Kuleshov în Marele consolator (1933), Vertov în Simfonia Donbasului (1931) şi Trei cântece despre Lenin (1934), Eisenstein în Pajiştea Bezhin (1935; finalizat de colegul său, Shumyatsky), Pudovkin în Un biet caz (1932) şi Dezertorul (1933), şi Dovjenko în Ivan (1932)- dar operele lor au fost interzise sau defăimate de birocraţii de partid. Numai Eisenstein a avut puterea să-şi reafirme geniul: in eposul naţional Alexander Nevsky (1938), a cărui partitură muzicală va deveni clasică, şi Ivan cel Groaznic, partea I şi a II a (1944-1946), o critică voalată a dictaturii lui Stalin. Majoritatea filmelor produse acum erau fie filme de propagandă a unor eroi naţionali, Ciapaiev a lui Sergei sau Georgi Vasiliev în 1934; Petru întâiul a lui Vladimir Petrov, cu partea I şi a II a, 1937-1939, sau adaptări ale unor opere literare cum ar fi trilogia lui Gorki, a lui Mark Donskoy în trei părţi (Copilăria lui Maxim Gorki, 1938; Ucenicia mea, 1939; şi Universităţile mele, 1940), sau muzicaluri în stil Hollywood, Grigory Aleksandrov cu Comedia jazzului, produsă ulterior în anul 1934.

Nici Ziarul Scânteia nu putea rămâne indiferent la acest fenomen cultural în expansiune. Astfel, în numărul din 5 noiembrie 1944 într-un articol intitulat chiar Cinematografia sovietică, Victor Iliu ridică osanale şcolii de film sovietic dar trasează o hartă interesantă de regizori şi opere cinematografice, fapt ce îl recomanda drept unul dintre cunoscătorii filmului sovietic. Cei mai mari regizori sovietici erau în ordinea preferinţelor lui Victor Iliu, Eisenstein, Pudovkin, Kuleşov şi Dovjenko. Primul ar fi „îndepărtat totuşi mai mult deformările teatrale şi cinematografice" iar contribuţia sa consta în principal în abilitatea sa de a înfăţişa „lirismul maselor şi a pasiunii mulţimilor". Victor Iliu face afirmaţia că orice film sovietic, chiar şi cel intitulat *Viaţa lui Stalin*, este superior oricărui film american produs vreodată. Chiar şi acest film trebuia văzut!

Dacă criticul Victor Iliu admira necondiţionat filmul sovietic, regizorul Victor Iliu va turna de altfel primul noastră ecranizare după nuvela lui Ioan Slavici, Moara cu noroc în anul 1955, pe un scenariu de Titus Popovici, un binecunoscut romancier al epocii, autorul romanelor Setea şi Străinul. Filmul, ţinând cont de dificultăţile epocii nu era o capodoperă dar reînoda un fir cu cinematografia românească interbelică. Printre titlurile de pe lista capodoperelor cinematografiei sovietice prezentată de Victor Iliu figurau *Crucişătorul Potemkin, Mama, Arsenal, Drumul vieţii, Ciapaiev, Copilăria lui Maxim, Noul Gulliver, Alexandr Nevski, Petru cel Mare, Furtună în Mexic, Linia generală, Drumul vieţii*, unele din aceste filme fiind citate și de Fondane în articolele sale, *Cinema 33* și *Răspuns la o anchetă despre cinematograful sovietic*.

În legătură cu filmul *Munţii de aur*(1933). În cele două texte B. Fondane face o reverență capodoperelor acestui curent dar nu absolutizează deloc rolul jucat de ideologie, în sensul că este gata să privească critic modul în care cenzura condusă de Proletcult a interacționat cu arta, piedicile peste care un regizor trebuie să sară și din care a rezultat acel stil

poetic, specific filmelor rusești din epoca respectivă. În principal în aceste texte despre cinema Benjamin Fondane trasează direcțiile unei poetici a celei de-a șaptea arte, subliniind calitățile inerente ale filmului mut și alb-negru în lupta cu filmul color și vorbitor, dar acest lucru se datora tehnologiei cam deficiente, care avea să sufere o rapidă îmbunătățire. Pentru Benjamin Fondane filmul vorbitor risca să fie doar flecar iar dialogul, dacă nu era bine scris și condus de scenarist, nu ar fi făcut decît să-i enerveze pe spectatori, cei care în filmul mut se concentrau asupra tensiunii artei dramatice din jocul actoricesc. Mi se pare extrem de relevantă în acest context și comparația pe care eseistul o va face între manifestul lui Antonin Artaud, intitulat chiar Teatrul cruzimii, și poetica acestui cinema de tip ideal, practicat de B.Fondane și ca regizor de film de avangardă dar și ca scenarist, al cărui model mental va fi construit în tipul acesta de texte despre sau pentru cinema. El respingea, într-un discurs tipic marxist, și caracterul comercial al filmului burghez, în care rolul producerului era unul esențial, omul care investea banii putînd dicta regizorului diverse modificări ale scenariului, și nu era de acord nici că milionul ar trebui lăsat să decidă soarta unei opere de artă, acesta nevînd nici un pic de interes pentru talentul individual sau geniul personal, în plus lui B. Fondane nu-i plăcea nici caracterul acesta de super-producție al filmului de la Hollywood, care se extindea rapid în Franța, și ea un important producător de film, mai ales prin studiourile Gaumont, de fapt frații Melies, cei care au inventat cinematograful erau chiar francezi, care determina ca actrițele de cinema să fie înlocuite cu foste Miss Franța sau Miss World, iar comparația atrage prin insolitul ei, era ca și cum un membru al Academiei Franceze, poetul Paul Valéry ar fi fost distribuit într-un rol într-o de baletist la Empire pentru calitățile sale poetice, unanim recunoscute!

Singurii autori de filme care au reușit să se salveze din această cenzură cu caracter economic din epoca filmului mut ar fi fost Charlie Chaplin, Max Stroheim, frații Marx sau alții care nu au reușit decît o singură evadare cum ar fi Murnau sau Pabst, dar au fost repede băgați în dubă iar presiunea gustului public a fost așa de mare încît toată creația lor ulterioară a devenit mediocră. Din acest punct de vedere cinematograful este o artă destul de volatilă, supus unei cenzuri economice sau politice el este oricînd capabil să se întîlnească cu capodopera, deși aceste întîlniri sunt tot mai rare iar tăvălugul filmelor hollywoodiene, la care se adaugă azi și revoluția efectelor speciale și a animației tridimensionale au dat cîștig de cauză cinematografului bazat pe iluzie, pe celebrul trompe l'oeil, iar magicienii acestui tip de cinema sunt regizorii americani George Lucas sau Steven Spielberg, deși există și regizori care se străduiesc să toarne filme de artă, ca Martin Scorsese sau Woody Allen, mult mai prizat în Europa decît în America.

Pornind de la un manifest celebru al lui Serghei Eisenstein, intitulat *Manifestul contrapunctului orchestral*, lansat în 1928, B.Fondane va relua ideea faptului că prin apariția sonorului filmul a devenit bavard, el reluînd chiar ideea lui Luigi Pirandello că teatrul a devenit victima literaturității sale, și extinzînd-o chiar asupra filmului, considerat una din formele esteticii moderne cele mai interesante. Considerațiile lui B. Fondane despre poetica cinematografului au fost strînse de editorii săi francezi într-un volum separat, intitulat Ècrits sur cinema, iar Till H.Kuhnle va analiza toate aceste idei într-un eseu, subliniind chiar revenirea acestor tehnici a filmului mut vorbitor într-o capodoperă a celei de-a șaptea arte, filmul *Anul trecut la Marienbad*, pe un scenariu scris de Alain-Robbe Grillet, autor a numeroase alte scenarii de filme, regizat de Alain Resnais, unul din cei mai importanți regizori din noul val francez. B. Fondane își va ilustra concepțiile într-un volum intitulat chiar *Trei scenarii*, ilustrat de celebrul fotograf parizian Man Ray, cel care a realizat și un superb portret al autorului în care acesta prin dublă impresiune, poartă un cap pe umeri și pe altul îl ține în brațe, superbă metaforă a cerebralității fondaniene, în care caracterul poetic al structurii narative primează, aș spune că el nu putea concepe niciuna din formele artei, inclusiv cea vizuală, utilizată pe scară largă de cinematograf, drept o ars poetica. În perioada interbelică Benjamin Fondane este singurul creator român care a dezvoltat o teorie proprie despre cinema și pe care a ilustrat-o

regizînd două filme, cel mai celebru fiind însă pelicula dispărută azi Tararira, un film cu un scenariu poetic filmat în pampasul argentinian.

În acest text inclus într-o culegere românească de texte cu substrat politic, autorul va protesta față de marxizarea cu forța a intelectualilor francezi dar nici gîndirea de dreapta sau cea conservatoare nu reprezenta o soluție pentru el, cea mai bună dovadă fiind un alt text intitulat Internaționala intelectualilor, în care va face praf doctrina naționalismului monarhic al lui Charles Maurras. Nici Romain Roland nici Charles Maurras nu reprezintă niște opțiuni valabile, Fondane preferă poziția de sceptic de serviciu, de intelectual capabil să întreţină ,iluzia libertăţii noastre" şi refuzând astfel obligaţia ,de a participa la viaţa muşuroiului" (p. 167). Citise cu siguranță diatriba înflăcărată a lui Julien Benda la adresa trădării intelectualilor sau, într-o traducere mai veche, a clericilor, publicată în volum în anul 1928 și nu se lăsa așa ușor păcălit de mascarada internaționalismului sovietic, poate și pentru că discutase adesea cu lev Șestov despre situația din Rusia sovietică, aidoma lui Panait Istrati și Fondane era orientat spre o altă flamură.

În textele sale B. Fondane a sesizat foarte exact caracterul imprimat de Agitprop filmului sovietic, spre deosebire de Walter Benjamin care pare mult mai interesat de poetica celei de-a șaptea arte și tratează filmele mute ale lui Serghei Eisenstein sau documentarele lui Pudovkin de pe poziția întîlnirii cu o capodoperă cinematografică, încercînd să înțeleagă de unde provine această aură, definită chiar de el în textul eseului său fundamental, Opera de artă în era reproducerii mecanice. Fondane este de părere că scriitorul ar trebui să evite confuzia dintre funcția socială a artei și implicarea politică a scriitorului, nu este favorabil ideii de artă angajată, sau artă cu tendință, cum o numea Constantin Dobrogeanu Gherea, fiind de partea lui Maiorescu, susținînd autonomia esteticului, păstrarea artei pe făgașul creației și al specificului său, atît de magistral definit în Falsul tratat de estetică. Singurii revoltați adevărați, nu putem să ne abținem să nu facem o paralelă cu eseul lui Albert Camus, *Omul revoltat,* iată că tema era din nou anticipată de Fondane, erau Pascal, Dostoievski, sau Rimbaud, străbătuți de aceeași revoltă necesară, cea în fața absurdului și caracterului implacabil și inexorabil al morții. Soluția propusă de B. Fondane, pornind de la o idee preluată de-a gata din *Metafizica* lui Aristotel care sublinia că necesitatea nu presupune întotdeauna și convingerea, nu atrage consensul individual, mi se pare extrem de productivă, poți fi silit de natura ta umană să mori dar nimic nu te poate sili să accepți moartea ca fenomen, eseistul respinge teza morții consensuale, acea seninătate în fața morții de care dă dovadă ciobanul mioritic.

Pentru un mare scriitor acest angajament politic, în sensul definit de A.Malraux în paginile romanului de mare succes Condiția umană sau de A.Gide în perioada adeziunii sale la ideologia marxistă din Uniunea Sovietică, denunțată brusc după vizita sa în U.R.S.S., nu ar fi decît „o povară suplimentară, care i-ar răpi un timp suplimentar ce ar trebui dedicat în primul rînd desăvîrșirii operei. Artiștii ar trebui să iubească doar ideea de revoluție, indiferent de forma ei, burgheză, proletară sau culturală, iar nu sensurile ei politice: Ceea ce mă interesează este să existe o luptă; să existe un act de libertate". Ideea de anarhie, de schimbare generează arta, dar prețul unui angajament politic poate fi extrem de mare, pierderea oricărei independențe artistice, care nu va face decît să afecteze în mod iremediabil mesajul transmis masei de cititori. Din acest punct de vedere B.Fondane salută Suprarealismul cîtă vreme acesta se definește pe sine și poetica sa drept „o căutare pură a unei metafizici a poeziei" , eseistul apreciază revoluţia suprarealistă câtă vreme ea se menţine în domeniul artei, dar denunţă cîrdășia lui A. Breton cu Internaționala Comunistă, pentru că prin aceasta chiar materia din care a fost confecționat Suprarealismul francez, adică gustul insațiabil pentru zona iraţionalului, propensiunea pentru oniric, fantastic sau miraculos, dicteul automat, dadaismul, suspendarea realităţii intră în contradicţie cu „disciplina revoluţionară de natură socială, rezultată dintr-o nevoie materială". Dacă papa Breton, constată în continuare eseistul, tratează Revoluţia din perspectiva unei „căutări pe calea foarte pură a unei căutări spirituale necomandate de fapte (...) atunci nici o

înţelegere nu e posibilă pe teren marxist". B. Fundoianu se face avocatul libertății poetului „de a fi iraţional".

BIBLIOGRAPHY

1. *B. Fondane, Ecrits pour le cinéma: le muet et le parlant*, textes réunis et présentés par Michel Carassou, Olivier Salazar-Ferrer et Ramona Fotiade, Lagrasse, Verdier Poche, 2007.
2. Salazar – Ferrer, Olivier, Benjamin Fondane, Paris, Editura Oxus, 2004.
3. Răileanu, Petre, Michel Carassou, Fundoianu /Fondane et l'avant-garde, Fondation Culturelle Roumaine, Editions Paris – Méditerranée, 1999.
4. Serghei Eisenstein, Immoral Memories, translated by Herbert Marshall, Peter Owen Publishers, 2013
5. Andrei Tarkovski, Sculptând în timp, traducere de Raluca Rădulescu, Editura Nemira, 2024

ART NOUVEAU: THE FUSION OF ART, NATURE, AND INNOVATION

Evelina–Elena Tănasie
Assist. Prof., PhD, West University of Timișoara

Abstract: Art Nouveau was an influential artistic and architectural movement that emerged in the late 19th century as a response to academic historicism and industrial mass production. It sought to merge fine and applied arts, drawing inspiration from organic forms, curvilinear lines, and intricate decorative elements influenced by nature. Unlike the Arts & Crafts movement, which rejected industrialization, Art Nouveau embraced modern materials such as iron, glass, and ceramics, integrating craftsmanship with technological innovation. The movement developed distinct regional expressions—Jugendstil in Germany, Secession in Austria, and Modernisme in Spain—led by visionary artists and architects like Victor Horta, Antoni Gaudí, Gustav Klimt, and Émile Gallé. It manifested in architecture, interior design, furniture, jewelry, typography, and even fashion, promoting the idea of Gesamtkunstwerk, or the "total work of art," where all elements were harmoniously designed as a unified whole. Despite its widespread influence, Art Nouveau's intricate craftsmanship made it economically unsustainable, leading to its decline with the onset of World War I. However, its legacy remains a cornerstone in modern design, influencing contemporary architecture, graphic design, and fashion aesthetics, reaffirming the movement's lasting impact on the visual culture of the 20th and 21st centuries.

Keywords: ornamental, modernity, craftsmanship, organic, design

Art Nouveau a fost un curent artistic și arhitectural romantic și individualist[1], care a marcat începuturile modernității printr-o căutare intensă de forme noi, adesea inspirate de natură, și printr-o preocupare pentru integrarea artei cu tehnologia. Acest stil a fost atât decorativist, cât și ideologic, promovând un ideal social ce urmărea armonizarea creativității artistice cu tehnica industrializată pentru a face arta accesibilă maselor. Spre deosebire de mișcarea Arts & Crafts, care respingea industrializarea, Art Nouveau a îmbrățișat colaborarea cu industria, reușind să transforme artistic materialele industriale, precum metalul, într-un mediu expresiv, potrivit producției de serie.

Art Nouveau este o mișcare artistică între 1890 și 1905[2], un mod nou de a gândi în Europa Centrală și de Est, dar și în Statele Unite, dorind să elimine barierele dintre artele plastice și artele decorative, să dizolve diviziunile existente dintre diferitele forme de artă, fiind suprasaturați de arta academică și istoricismul secolului XXI. Astfel, au existat principii și puncte comune între eforturile aparent disparate. Preocupările locale s-au intersectat cu curentele internaționale, astfel, evoluțiile nu pot fi înțelese ca iradiind dintr-un singur centru, ci din mai multe centre artistice, așa cum menționează Ashby Charlotte.[3] Ruskin și William Morris au scris în mod evocator despre Evul Mediu ca o perioadă în care nu a existat nici o diviziune între artă și meșteșuguri[4], ceea ce a constituit un palier de temelie pentru mișcarea Art Nouveau. Aceasta face parte din Belle Epoque și era o perioadă marcată de pace înainte de primul război mondial unde o clasă superioară se bucura de un stil de viață elegant și bogat, plină de activitate și patronaj.

[1] Cf. ANDREESCU, Diana, *Istoria designului*, editura Eurostampa, Timișoara, 2018, p. 28;
[2] Cf. FRIDE-CARRASSAT, Patricia, MARCADÈ, Isabelle, *Mișcări artistice în pictură,* editura RAO, București, 2007, p. 95;
[3] Cf. ASHBY, Charlotte, *Art Nouveau: Art, Architecture and Design in Transformation*, editura Bloomsbury Visual Arts, Londra, 2022, p.25;
[4] Ibidem, p. 16;

Din punct de vedere economic, problema calității designul ui a extrapolat ideea că obiectele produse de o cultură oglindesc esența acesteia. Ruskin a afirmat că marile națiuni se pot înțelege prin cele trei manuscrise: cartea faptelor, cartea cuvintelor, cartea artelor, dar dintre cele trei, singura demnă de încredere este ultima. Începând cu 1837, designerii au început să fie educați în acest domeniu, exemple fiind Școala Guvernamentală de Design din Marea Britanie, dar educația se întâmpla pe mai multe direcții chiar și prin achizițiile oamenilor în industriile manufacturiere, existența unor expoziții internaționale, a muzeelor de artă aplicată, târgurile mondiale de design. Globalizarea lumii prin expansiunea colonialistă și comerțul au fost fenomene care au influențat considerabil. Toți acești factori au pregătit scena pentru mișcarea Art Nouveau la sfârșitul secolului XIX. Ca teme recurente, se observă lumea naturală în toată complexitatea ei infinită. Noile societăți expoziționale au avut o importanță deosebită în stimularea unei noi înțelegerea artei și în relația designerilor cu producția și vânzarea. Noile tehnologii de construcție din oțel, ceramică, sticlă au fost dezvoltate ca răspuns la noile nevoi. Acestea au facilitat, dar nu au condus inovația în designul spre o nouă abordare a formei și a ornamentului.[5]

Artiștii perioadei explorează diverse medii, de la pictură la vitralii și cartoane de tapiserie, promovând o viziune integrată a artei. Odată cu ascensiunea publicității, afișul devine central, ilustrând teme variate, de la simbolism poetic la imagini provocatoare, marcate de erotism, ironie sau cruzime. Compozițiile resping adâncimea tradițională, favorizând suprafețele netede, culorile uniforme și formele stilizate, definite prin linii fluide și arabescuri. Motivele decorative, inspirate din lumea vegetală și curbele feminine, sunt repetate ritmic, subliniind un estetism inovator. Această abordare redefinește arta ca o sinteză între estetică, simbolism și funcționalitate.

În cartea *Art Nouveau: Art, Architecture and Design in Transformation*, se distinge un punct de plecare pentru această mișcare ca fiind revigorarea stilului gotic, considerat de critici potrivit doar pentru biserici, în timp ce spațiile comerciale sau băncile erau proiectate în stil renascentist. De exemplu, la concursul de arhitectură pentru Muzeul Oxford de la mijlocul secolului XIX, stilul gotic era considerat potrivit pentru noile nevoi arhitecturale moderne din Marea Britanie, având idei contrastante cu principiile clasice care nu ar fi făcut față funcțiilor multiple ale spațiilor din clădire.[6]

Sursele de inspirație prezente în schema Muzeului Oxford se regăsesc în cele mai recente sisteme de clasificare a plantelor. Un punct de reper pentru aceste surse de inspirație a fost Grădina Botanică din Oxford. Arhitecții au abandonat formele istorice pentru că nu mai răspundeau nevoilor moderne de la sfârșitul secolului. Acoperișul este un bun exemplu de întâlnire a noilor tehnologii cu stilul gotic, fiind compus din suprafețe mari acoperit de sticlă. Această trecere fină poate fi observată și la bolțile gotice coloanele fuzionate cu trunchiul și crengile unui copac, precum și folosirea feroneriei aplicată ce avea funcție atât estetică, cât și funcțională. Astfel, acest muzeu a însumat materiale și tehnici care au alimentat mișcarea Arts and Crafts și, mai departe, Art Nouveau.[7] Alte surse cheie au fost expunerea la diferite culturi, în special a Japoniei, alături de noile idei științifice despre natură care au contribuit la noi moduri de a înțelege lumea.[8]

„Francezii păstrează numele Art Nouveau, în timp ce britanicii preferă Modern Style, iar nemţii Jugendstil, după revista ilustrată Jugend, apărută la München în 1896. Jugendstilul evoluează la Viena şi la München in cadrul asociaţiei artistice Secession, înfinţată în 1897."[9] Această mișcare încearcă să restabilească unitatea artelor, să reunească arhitectura și

[5] Ibidem, p.41;
[6] Ibidem, p. 13-14;
[7] Ibidem, p. 15-16;
[8] Ibidem, p.11;
[9] FRIDE-CARRASSAT, Patricia, MARCADÈ, Isabelle, *Mișcări artistice în pictură*, editura RAO, București, 2007, p. 95;

mobilierul, făcând abstracție de referințele stilului trecut. Burghezia este captivate de această mișcare într-o perioadă istorică precedată de războiul din 1914. Este extrem de decorativă și un proiect cosmopolit al modernității început de clasa de mijloc și extrapolat în diferite forme: arhitectură, artă decorativă, design grafic, modă, design de interior. Stabilitatea economică în care se întâmplă această mișcare favorizează proliferarea prin motive organice, aproape de oameni.

Dacă nu ar fi fost producția de masă, Art Nouveau nu s-ar fi răspândit la scară globală și datorită tehnologiei, artiștii au avut acces la o varietate de materiale moderne, precum ar fi fierul și, ulterior, betonul. Este potrivită epocii cinematografiei, electricității și automobilelor, dar artiștii au criticat Revoluția Industrială, văzând producția ca pe un fenomen dezumanizant care uniformizează arta și o lasă lipsită de imaginație. Fride-Carrassat Patricia și Marcadè Isabelle afirmă despre căutarea frumuseții că a fost un răspuns direct la tumultul și cultura degradantă a orașului puternic industrializat, precum și *„degradarea spirituală a populației muncitoare”*[10] ca multe alte mișcări, poate fi considerată împotriva a ceea ce era în momentul respectiv și anume industrializarea, precum și automatizarea meșteșugurilor manuale. Spre deosebire de mișcările anterioare, a transmis o valoare egală în artele plastice, precum și în artele aplicate, recunoscând valoare artistică materialelor precum ar fi metalul, ceramica și sticla, celebrând viața de zi cu zi printr-o varietate a expresiei artistice.

Acest tip de artă s-a inspirat din arta populară, arta medievală, stilul rococo și arta japoneză. Lumea naturală a oferit o alternativă la autoritatea modelelor istorice și era folosită împreună cu idei științifice sau fantastice, făcând, de asemenea, legături cu alte culturi, precum arta japoneză sau populară. Inspirațiile japoneze sunt vizibile în special în designul grafic, mobilier, bijuterii, ceramică. *„Admirația pentru arta japoneză răspândită în Europa în a doua jumătate a secolului XIX se observa prin admirația pentru arta ce promova sensibilitatea, rafinamentul, delicatețea, detaliul, conturul din lucrările pe ceramică, hârtie, textile. Arta japoneză era despre narațiuni atente despre viața de zi cu zi și promova arta de dragul ei nu ca vehicul pentru mesaje politice și sociale sau morale.”*[11]

Natura a avut potențialul de a oferi o varietate de forme, culori, soluții care erau indispensabile designerilor și artiștilor pentru a face față lumii moderne. Teoreticienii din toată Europa au considerat că natura oferă bazele pentru un sistem structural, inspirație pentru noile tehnici de construcție. O trăsătură definitorie a acestei mișcări este utilizarea formelor naturale, curbele sinuoase regăsite în viața vegetală și inspirate din insecte, transmițând o senzualitate a formei dar și senzația de mișcare.

Găsirea unei noi forme de expresie artistică pentru epoca modernă și entuziasmul pe care acești designeri pionieri în mișcarea Art Nouveau îl aveau în ceea ce privește combinația unică de tehnologii, tehnici artizanale și materiale, căutând un public țintă mult mai dezvoltat din punct de vedere cultural, folosind un registru antitetic de idei științifice împletite riguros cu interesul pentru vis, irațional și imaginație. Designerii de la sfârșitul secolului al XIX-lea au început să respingă autoritatea stilurilor istorice. Pentru mulți dintre artiștii care erau în căutarea unor noi forme de exprimare artistică, acest fapt a însemnat să se îndepărteze de pictură pe șevalet și să experimenteze domeniul designului.

În acest context, s-au dezvoltat societăți independente de expoziție pentru artiști, precum ar fi grupul Les XX din Bruxelles și Secesiunea Munchen. Scopul acestor grupuri nu a fost doar de a explora noi direcții, ci și de a experimenta în diferite medii, arte aplicate, făcând conexiunea între arte muzică și literatură. Această defalcare a barierelor dintre formele de artă

[10] ASHBY, Charlotte*, Art Nouveau: Art, Architecture and Design in Transformation,* editura Bloomsbury Visual Arts, Londra, 2022, p.17;
[11] ASHBY, Charlotte*, Art Nouveau: Art, Architecture and Design in Transformation,* editura Bloomsbury Visual Arts, Londra, 2022, p.17;

poate fi observată în Expoziția Mondială de la Paris, precum afirmă Ashby Charlotte.[12] Selecțiile fără juriu au asigurat mai multă libertate artistică, exemplu fiind Societatea de Artiști Independenți din Paris, 1884, dezvoltând o arenă pentru conexiuni între artiști.

De-a lungul Europei, curentul s-a manifestat în moduri diverse, fiind adaptat tradițiilor locale și definit prin lucrările unor personalități remarcabile. În Belgia, cu centre în Bruxelles, linia curbă elegantă, cunoscută sub denumirea de *coup de fouet*[13] a fost promovată de artiști precum Paul Hankar, Victor Horta și Gustave Serrurier-Bovy. Victor Horta, de exemplu, a revoluționat arhitectura prin utilizarea structurilor din metal și sticlă, punând accent pe transparență și funcționalitate.

În Barcelona, unul dintre aceste centre, s-a intersectat istoricismul european cu naționalismul cultural catalan prin apariția unei elite mercantile cu o importanță imensă în dezvoltarea artei. Familie prospere din clasele mijlocii și superioare au căutat să-și îmbogățească locuințele cu lucruri noi, iar aceste nevoi erau satisfăcute prin piețele de producție și vânzare cu amănuntul din Europa și America de Nord. La Palatul Guell, designerii Art Nouveau căutau să aplice meșteșugurile și tehnologiile vechi în mod diferit. De asemenea, exprimă originile aristocratice ale unui unei familii catalane, prosperitatea lor în afaceri și cultura bogată. Aceștia și-au dezvoltat propriul mod de a folosi ornamentul, bazat pe bogăția inspirațională venită din natură, îndepărtându-se de stilurile arhitecturale tradiționale. Antoni Gaudi a transformat peisajul arhitectural al Barcelonei prin fantezia sa creativă, în timp ce în Austria, Secesiunea Vieneză a redefinit arta modernă ca reacție împotriva academismului.

În cartea *Mișcări artistice în pictură* sunt enumerați mai mulți artiști, printre care Otto Eckmann (1865-1902), artist și colecționar german, a avut o contribuție semnificativă la dezvoltarea tehnicilor de vitralii și tapiserii în mediul münchenez, consolidându-și astfel reputația artistică. În spațiul cehoslovac, Alphons Mucha (1860-1939) a atins notorietatea datorită afișelor elaborate pentru actrița Sarah Bernhardt, utilizând arabescuri elaborate ca element central al esteticii sale. Tot aici, Jan Preisler (1872-1918) s-a distins prin lucrările sale de pictură murală și cartoane pentru mozaicuri. În Austria, Gustav Klimt (1862-1918), fondator al Societății Secession în 1897, a transpus idei abstracte în simboluri poetice, utilizând elemente decorative, precum aurul și argintul, și inspirându-se din mozaicurile bizantine. Henry van de Velde (1863-1957), arhitect și pictor belgian, a fost preocupat de dimensiunea socială și funcțională a artei, realizând aproximativ treizeci de pânze caracterizate de un rafinament ornamental remarcabil. În Anglia, Audrey Beardsley (1872-1898) s-a afirmat prin ilustrații ce reflectă influențe ale artei japoneze și grecești, definind o estetică bazată pe efecte decorative plate. Stilizarea decorativă a fost, de asemenea, explorată de olandezul Jan Toorop (1858-1928), ale cărui lucrări se apropie de viziunea lui Beardsley. În același context, Jozsef Rippl-Rónai (1861-1927), artist maghiar, a creat o artă poetică și decorativă care a atras admirația lui Gauguin și a nabiștilor, consolidându-i astfel poziția în cadrul curentelor artistice europene.[14]
Les XX au sugerat o întoarcere la meșteșuguri și natură, creând obiecte care să îmbine artele frumoase cu măiestria artizanală, frumusețea și funcționalitatea. *„Începând cu 1891 expoziția Les XX și-a extins domeniul de activitate și mai mult în artele aplicate: pe lângă picturi, desene, muzică, literatură, au fost expuse panouri ceramice, o serie de postere, colecții de cărți pe ilustrate, ceramică, mobilier și textile. Acest efort a avut dimensiuni politice, estetice și făcea parte dintr-o campanie mai largă de democratizarea artei în Belgia și susținută în revista L'*

[12] ASHBY, Charlotte, Art Nouveau: Art, Architecture and Design in Transformation, editura Bloomsbury Visual Arts, Londra, 2022, p.42;
[13] Cf. ANDREESCU, Diana, *Istoria designului*, editura Eurostampa, Timișoara, 2018, p. 31;
[14] Cf. FRIDE-CARRASSAT, Patricia, MARCADÈ, Isabelle, *Mișcări artistice în pictură,* editura RAO, București, 2007, p. 96;

Art Moderne."[15] În 1893, Les XX a fost desființat și format ulterior într-o nouă organizație, Estetica liberă, condusă de Maes. Alte grupuri importante sunt Secesiunea din Munchen, 1893.

Emile Gallé a fost educat în tradiția producției de artă, spre deosebire de alți designeri care au migrat din sfera artelor vizuale. La granița dintre Franța și Germania acesta a studiat fabricarea sticlei în momentul în care a izbucnit războiul franco-prusac din 1869, eveniment ce a modelat admirația lui pentru designul francez, după cum este menționat în unele studii de amploare legate de Art Nouveau.[16] Reprezentând firma tatălui la Marea Expoziție de la Londra, a studiat artele aplicate chineze, japoneze și islamice. După ce a preluat și a moștenit firma, a început să inoveze și să experimenteze. În lucrarea *On Such a Night as This,* 1895 a depășit aspectul decorativ, folosindu-se de sticlă pentru a-i da un sens, stop în limitele dintre obiect și literatură, muzică, la bază, obiectul de sticlă fiind inscripționat cu text.[17] Acest vas a fost realizat în straturi de sticlă în care erau prinse gradual irizații metalice, fiind evidențiate contraste dintre transparent și opac. Această lucrare era o aluzie la natură, *„fiind o aluzie la materialul istoric pe care se baza tatăl său, un model care era, în același timp, atemporal, universal și contemporan. Silueta grafică a viței de vie reflectă familiaritatea cu artele japoneze"*[18]

De-a lungul carierei sale, Gallé s-a folosit de un interes științific pentru lumea naturală, cu interpretări mai mult lirice și psihologice. A extins domeniul artelor aplicate ale obiectelor pentru casă către o expresivitate artistică și o profunzime a inspirației. Expus prima dată la Nancy în 1894, la Salon în 1895, acesta din urmă a fost primul an în care artele aplicate au fost acceptate de instituție, urmând ca obiectele decorative și mobilierul lui Gallé să se afle în colecții din întreaga lume, fiind reprezentative pentru Art Nouveau.[19]

„Expoziția Universală de la Paris (1900) a fost un punct de vârf pentru Art Nouveau ca mișcare internațională, având peste 50 de milioane de vizitatori."[20] Călătoria lor ar putea începe într-una din stațiile de metrou de la Paris de Hector Guimard (1867-1942), devenit celebru pentru designul lor iconic în care combina logica structurală cu ornamente de o fantezie rafinată. Se pot observa cadrele semitransparente din fier, niveluri din fier care alcătuiau structura centrală a pavilioanelor ce erau vopsite în verde, copertinele din sticlă erau asemenea aripi unei insecte virgule iar efectul a fost de a sugera o nouă formă de viață, parțial insectoid, parțial plantă, după cum descrie Ashby Charlotte.[21] Designerii au văzut această meserie ca pe o oportunitate de a aduce o expresie artistică mai aproape de oameni.

Potrivit lui Buchholz Elke; Buhler Gerehard; Hille Karoline și Kaeppele Susanne, Gustav Klimt a adus o contribuție esențială prin stilul său decorativ și simbolist, marcat de utilizarea motivelor bizantine și a aurului. Acesta câștigă marele premiu la Expoziția Universală de la Paris în 1900 și în 1905 creează gruparea Kunstschau. Ca artist a produs un număr de uleiuri, desene și picturi murale.[22] Principalele subiecte sunt portretele, nudurile și femeile fatale. Opera sa plină de tensiune psihologică, erotism și decadență, printr-o stilizare excesivă, subiecte extrem de dramatice, colorit îndrăznеț și întrepătrunderea figurilor umane cu obiectele. Folosea cu predilecție auriul în subiecte precum iubirea și moartea, având o eleganță decorativă în ritmicizarea formelor. Klimt a dedicat numeroase portrete pentru înalta societate vieneză, o personificare a feminității educate și intelectuale. În lucrarea *Sărutul*

[15] ASHBY, Charlotte, *Art Nouveau: Art, Architecture and Design in Transformation*, editura Bloomsbury Visual Arts, Londra, 2022, p.46;
[16] Cf. ASHBY, Charlotte, Art Nouveau: Art, Architecture and Design in Transformation, editura Bloomsbury Visual Arts, Londra, 2022, p.38;
[17] Ibidem, p. 39;
[18] Ibidem, p. 40;
[19] Ibidem, p. 40;
[20] Ibidem, p. 52;
[21] Ibidem, p. 55;
[22] BUCHHOLZ, Elke, BUHLER, Gerehard, HILLE, Karoline, KAEPPELE, Susanne, STOTLAND, Irina, *Art – a World History*, editura Litera, București, 2007, p. 404;

(1907-1908) cei doi îndrăgostiți se îmbrățișează pe un pat de flori și se află pe marginea unei stânci, iar chipurile și mâinile se caută frenetic. *Portretul lui Adele Bloch-Bauer I,* 1907, este o lucrare în ulei, argint și aur pe pânză iar figura delicată se uită în afara cadrului tabloului înspre privitor, fiind înconjurată de un decor ornamental, inspirat din mozaicul bizantin. În alte lucrări, artistul abordează teme precum contrastul dintre viață și moarte. Viața este înfățișată ca nașterea, maternitatea, iubirea și intimitatea, iar moartea privește cu lăcomie și este ilustrată prin simboluri religioase și funerare. Noua femeie îndrăzneață, exemplificată în arta lui Klimt și Mucha, a fost înfățișată cu trăsături corporale idealizate, îmbrăcate în costume elegante și înzestrate cu o subtilă calitate erotică. S-ar putea spune că amintesc de reprezentările prerafaelite ale femeilor. Reprezentarea Judith I a lui Klimt, eroina Vechiului Testament este prezentată cu îndrăzneală nudă și senzuală, ținând capul Holofrenului ca pe un trofeu. Ea este o femeie puternică, conștientă de sine, care pretinde cu mândrie controlul asupra corpului și sexualității sale, privând bărbații de rolul lor dominant în societate. Doar burghezia dispunea de resursele necesare pentru a-și umple locuințele cu obiecte luxoase în stil Art Nouveau, astfel încât acest aspect de lux, în mod intenționat feminin, a fost gândit și promovat pentru consumatorii din clasa de mijloc, în special femei cu aspirații la modă și venituri considerabile. Figuri celebre precum Sarah Bernhardt și Loie Fuller, considerate întruchipări ale noii femei eliberate, au fost surse de inspirație pentru mulți artiști.[23]

În perioada *Belle Epoque*, fiind o perioadă prosperă pentru aceste clase sociale, îmbrăcămintea era opulentă și silueta se caracteriza prin litera S. După Primul Război Mondial, acest tip de siluetă a dispărut, fiind înlocuită de o modă practică, în concordanță cu cerințele vremii și modernitatea. Silueta urmează contururile feminine, materialele preferate erau șifonul, mătasea, muselina de mătase și ornamentele folosite erau volanele, penele, dantela. Acest tip de îmbrăcăminte nu era confortabil și era destul de costisitor. Designerii parizieni importanți sunt Charles Frederick Worth, Jeanne Paquin sau Jacques Doucet. În această perioadă, s-a născut moda *haute couture.*

Fondată în 1897 de Gustav Klimt și alți artiști, Secesiunea vieneză a avut ca obiectiv combaterea uniformizării cauzate de producția industrială, promovând un stil geometric al artelor aplicate, care a influențat cristalizarea direcției raționalist-funcționaliste și stabilirea de contacte internaționale. Aceasta a fost inspirată de Secesiunea din Munchen, fiind o organizație sub conducerea lui Gustav Klimt, alături de alți fondatori printre care doi arhitecți, Olbirch și Josef Hoffmann și un designer, Koloman Moser. Primele acțiuni ale grupului au fost lansarea periodicului Ver Sacrum și amenajarea unei expoziții. Aceștia urmează un model stabilit de alte grupuri de artiști, precum ar fi Les XX, după cum menționează Ashby Charoltte.[24] Atelierele vieneze (Wiener Werkstätte), fondate în 1903, au devenit un centru al designului european. În Ver Sacrum erau prezentate editoriale, articole despre artă, arhitectură și design, poezie și chiar partituri muzicale. Prima lor expoziție a cunoscut un succes imediat, chiar și financiar. Datorită acestui succes financiar, grupul a început demersurile pentru a avea propriul spațiu expozițional, arhitectul fiind Olbrich și Clădirea fiind subvenționată de Karl Wittgenstein. Acesta avea o avere impresionantă din industria siderurgică, conducând un cartel care controla prețul fierului și oțelului în întreaga Monarhie a Austro-Ungariei. Clădirea are o formă simetrică bazate pe principiile clasice, fuzionând cu elemente Art Nouveau. Cupola este deschisă, aurie, din frunze de dafin, dispusă deasupra intrării principale, iar acoperișul este deschis pentru a pătrunde lumina în spațiul expozițional și are susținere din fier, așa cum este descris în cartea *Art Nouveau: Art, Architecture and Design in Transformation.*[25]

[23] Cf. MACKENZIE, Mairi, *...isme: să înțelegem moda*, editura RAO, București, 2009, p. 66-67;
[24] Cf. ASHBY, Charlotte, Art Nouveau: *Art, Architecture and Design in Transformation*, editura Bloomsbury Visual Arts, Londra, 2022, p.117;
[25] Ibidem, 119;

„Dafinul a fost un motiv extins în întreaga clădire, un simbol al victoriei asociat cu zeul Apollo. Peste intrare, au fost prezentate trei capete asemănătoare meduzei, cu șerpi împletiți, pentru a reprezenta arta, arhitectura și sculptura: unitatea artelor.”[26]

Arta academică și istoricismului au fost revizuite de acest grup de artiști tineri precum Gustav Klimt, Koloman Moser, Josef Maria Albrecht care a explorat toate domeniile artelor aplicate, și Josef Hoffmann, cunoscut pentru designurile sale abstracte și sobrietatea formelor. Acesta a proiectat Sanatoriul Purkersdorf, un exemplu de abstractizare și îndepărtare de istoricism și a fondat Wiener Werkstätte, care a marcat o tranziție spre un stil mai sobru și funcțional. În 1897, 59 de artiști au manifestat un act de protest pentru a crea un nou tip de artă și rebeliunea lor a câștigat. Istoricismul s-a încheiat, deoarece simpla repetare a stilurilor din trecut nu aducea nimic nou, fiind doar o copie a ceea ce a fost deja realizat. Acest lucru nu ducea la o evoluție autentică a artei și arhitecturii. Întrebarea esențială care se punea în acea perioadă era legată de necesitatea unui stil contemporan autentic, care să reflecte realitățile și avansurile timpurilor prezente. Acesta trebuia să răspundă provocărilor și posibilităților tehnice ale noii ere, cum ar fi noile metode de construcție și materialele inovative, și să se distanțeze de mimetismul stilistic pentru a crea ceva relevant și semnificativ pentru contextul modern. Desigur, acesta a fost modul în care a evoluat stilul, alături de figura proeminentă a lui Otto Wagner, avea peste 40 de ani, dar era încă destul de tânăr pentru a concepe un nou mod de gândire. Arhitect de seamă al mișcării, a renunțat la stilurile istorice, îmbrățișând o arhitectură modernă, funcțională, bazată pe oțel și alte materiale industriale, influențând profund orașul Viena.

Designul lui a fost centrat pe nevoile locuitorilor unui oraș mare, complet opus față de istoricism. Un exemplu de clădire importantă este Majolica House terminată în 1899. Întreaga fațadă este decorată cu motive florale, iar pereții sunt utilizați ca suprafețe bidimensionale, punând în valoare o abordare decorativă caracteristică stilului. Inițial, fațadele erau pictate, iar feroneria ferestrelor era adăugată ulterior, creând o impresie de unitate și fluiditate. În această clădire, se pot observa design-uri sensibile și raționale realizate din piatră, care aduc un echilibru între estetică și funcționalitate.

Banca Poștală, Österreichische Postsparkasse, își exercită funcția în continuare. Fațada este alcătuită din plăci de marmură atașate cu fier și aluminiu. Proporțiile orizontale creează o formă masivă, închisă, asemenea unei cutii de bani. Este o clădire conceptuală, creativă care prin radicalism se îndreaptă către modernism. Biserica Sf. Leopold a fost concepută de Otto Wagner între 1904 și 1907 face parte din Spitalul Psihiatric. Zidurile sunt, de asemenea, acoperite cu plăci de marmură albă. Vitraliile colorate și statuile din bronz sunt în armonie cu obiectele liturgice. De asemenea, existau numeroase porți și structuri inspirate de acest stil, inclusiv pentru transportul feroviar, multe dintre ele fiind demolate în 1960. Aceste distrugeri au stârnit proteste puternice din partea multor arhitecți, care au susținut că valoarea artistică a lucrărilor lui Wagner nu putea fi desconsiderată sau distrusă, având o semnificație culturală importantă pentru patrimoniul orașului.

Gesamtkunstwerk[27] se traduce prin operă de artă totală și reprezintă un concept central în Art Nouveau. Acesta presupune integrarea tuturor artelor (arhitectură, pictură, sculptură, arte decorative etc.) într-un singur ansamblu armonios. Conceptul a fost implementat de artiști precum Henry van de Velde, care s-a ocupat de designul interior până la detalii minore, dar și de arhitecți și artiști din școala de la Darmstadt, unde întreaga colonie a fost proiectată ca o singură operă de artă.

În Budapesta, acest curent s-a transformat într-o expresie unică a artei maghiare. Arhitectul Ödön Lechner, influențat de tradițiile aplicate și de ceramica maghiară, a integrat

[26] ASHBY, Charlotte*, Art Nouveau: Art, Architecture and Design in Transformation*, editura Bloomsbury Visual Arts, Londra, 2022, p.121;
[27] Cf. ANDREESCU, Diana, *Istoria designului*, editura Eurostampa, Timișoara, 2018, p. 29;

motive orientale și elemente decorative tradiționale în fațadele clădirilor, exemplificate de lucrări precum Biserica Sfântul László, Casa Lindenbaum, Muzeul Artelor Aplicate (1897) și Banca de Economii Poștale. Aceste construcții reflectă o fuziune între estetică și funcționalitate, folosind forme rotunde și zimțate, precum și broderii maghiare aplicate pe exterior. Lechner a colaborat cu meșteșugari locali, inclusiv cu o fabrică de bijuterii, contribuind astfel la crearea unei atmosfere distincte a Artei Nouveau maghiare. Alte lucrări notabile includ Muzeul Geologic din Budapesta, care se distinge prin detalii mai rezervate, dar care, în același timp, permit o mare libertate de expresie creativă, și Banca de Economii Poștale, unde ornamentele de pe acoperiș și simbolurile albinelor sugerează funcția instituției – acumularea. Clădirea Academiei de Muzică din Budapesta (1904-1907) reprezintă o raritate în istoria arhitecturii muzicale, fiind una dintre puținele clădiri dedicate muzicii din secolul XX care s-au păstrat. Arhitectura acestor construcții combină influențe din istoricism cu elemente de Art Nouveau, utilizând fațade din piatră, inspirate de arhitectura siriană și egipteană, și elemente decorative ce includ gargui. În plus, Lechner și colegii săi arhitecți din Ungaria au experimentat cu noi materiale, precum betonul, încă puțin cunoscut în acea perioadă. Ornamentele interioare, inspirate din Arta Antică și Renaștere, reflectă influența secesiunii austriece. Arhitecții maghiari, asemenea lui Otto Wagner, au abordat Art Nouveau ca pe un stil care permitea o libertate extremă a formelor, devenind adevărați cercetători ai noilor posibilități arhitecturale. Exemple de astfel de clădiri includ Biserica Reformată Fasori și Grădina Zoologică și Botanică din Budapesta, care prezintă influențe din arhitectura populară transilvăneană, cu structuri de lemn tradiționale. Casa Elefantului (1912), creată de Kornél Neuschloss, adaugă un glamour oriental arhitecturii Budapestei, completând astfel paleta diversă de stiluri și influențe.

„Într-o lume din ce în ce mai marcată de cultura de masă și consum, Art Nouveau s-a adresat minților, trupurilor și spiritelor individuale și reflectă complexitatea și calitatea evazivă a individului modern.”[28] Art Nouveau s-a stins brusc, înainte de a ajunge să se cristalizeze pe deplin ca stil, fiind întreruptă de izbucnirea Primului Război Mondial. Conflictul a spulberat idealurile burgheziei, care aspirase la o responsabilitate socială. Într-o lume devastată și transformată de criza postbelică, s-a resimțit o nevoie acută de măsuri de criză, care să răspundă mai mult cerințelor cantitative decât celor calitative. Deși a fost foarte popular, fiind un fenomen utopic de scurtă durată al *Belle Epoque,* a fost urmat de *Art Deco* în anii 20 și a avut o renaștere în anii 1960, inspirând mișcările psihedelice. Deceniul actual este martorul unei reveniri a stilului Art Nouveau în arta stradală, modă, arta grafică și designul interior, reflectând o revitalizare a acestui curent artistic într-un context contemporan. Influența Art Nouveau se observă în modul în care a provocat artiștii și designerii au început să abordeze problemele modernității dintr-o perspectivă umanistă, reușind să se rupă de istoricism și având natura, materialele și tehnologiile drept sursă de inspirație. Le Corbusier, Mies van der Rohe sau Alvar Aalto, educați într-un context marcat de această mișcare, au continuat să integreze valorile în proiectele lor.

[28] ASHBY, Charlotte, *Art Nouveau: Art, Architecture and Design in Transformation*, editura Bloomsbury Visual Arts, Londra, 2022, p.126;

BIBLIOGRAPHY

1. ANDREESCU, Diana, *Istoria designului,* editura Eurostampa, Timișoara, 2018;
2. ASHBY, Charlotte, *Art Nouveau: Art, Architecture and Design in Transformation,* editura Bloomsbury Visual Arts, Londra, 2022;
3. BUCHHOLZ, Elke, BUHLER, Gerehard, HILLE, Karoline, KAEPPELE, Susanne, STOTLAND, Irina, *Art – a World History*, editura Litera, București, 2007;
4. FRIDE-CARRASSAT, Patricia, MARCADÈ, Isabelle, *Mișcări artistice în pictură,* editura RAO, București, 2007;
5. MACKENZIE, Mairi*, ...isme: să înțelegem moda*, editura RAO, București, 2009.

QUEBEC THEATER – A CREATOR OF NATIONAL EMOTIONS

Roxana Voichița Bobariu
PhD Student, "1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia

Abstract: This article examines the unique capacity of Quebec theatre to evoke and sustain a profound national emotion. Focusing on Michel Tremblay's celebrated play Les Belles-Sœurs, the study demonstrates how the authentic use of joual and themes rooted in the everyday experiences of working-class women forge a strong emotional bond with audiences. Moreover, the paper explores the reception of Michel Tremblay's works in Romania, examining how various translations and stage adaptations have enabled local audiences to connect with Quebec's theatrical language and cultural identity. By tracing the evolution of Quebec theatre-from its early external influences to the emergence of a distinct voice during the Quiet Revolution-this work highlights the role of theatre as both a mirror of collective social experience and a catalyst for intercultural dialogue.

Keywords: Quebec theatre, national emotion, romanian reception, Michel Tremblay, cultural adaptation

Le théâtre constitue un espace privilégié où les spectateurs sont invités à ressentir, explorer et partager une gamme d'émotions. Cette relation entre l'art dramatique et l'émotion est ancrée dans l'essence même de la scène, qui devient un miroir des expériences humaines. Grâce à sa capacité à transmettre des sentiments intenses, le théâtre offre une immersion sensorielle unique, favorisant une connexion profonde entre le public et les récits joués sur scène. Il permet ainsi à chacun de se retrouver dans les histoires, de s'interroger sur sa propre humanité et de vivre une expérience à la fois intime et collective.

En partant de ces éléments on se pose la question : est-ce que le théâtre est-il capable de créer et d'entretenir une émotion nationale ? Pour essayer de répondre à cette question, on a pris le cas du théâtre québécois pour voir comment cet art a réussi à susciter l'identification et l'attachement émotionnel du public envers la culture et l'identité québécoises.

En parcourant le théâtre québécois d'hier à aujourd'hui, on constate qu'il possède déjà une personnalité bien définie et une histoire qui révèle une scène, une parole et un peuple à la fois créatifs et avides. Ce théâtre a connu une évolution parallèle à celle de la société québécoise, reflétant les changements politiques, économiques et sociaux d'un Québec en quête de sa propre identité.

Jusqu'au XIXe siècle, le théâtre était presque absent de la société québécoise, en raison de la difficulté à attirer un public régulier dans une société essentiellement rurale et profondément marquée par la morale catholique. Selon Jean-Cléo Godin et Laurent Mailhot le premier texte répertorié remonte à 1606 avec "Théâtre de Neptune" de Marc Lescarbot, joué à Port-Royal en Acadie[1]. Au XVIIe et XVIIIe siècles, le théâtre est joué au Québec, mais principalement des pièces anglaises et françaises jouées par des troupes d'ici et d'ailleurs. Avec la révolution industrielle, la société québécoise a connu d'importants changements, qui ont également affecté le théâtre. Les avancées techniques, comme l'introduction de l'éclairage électrique, ont permis de repenser la mise en scène et d'explorer des décors plus réalistes. Montréal est devenu progressivement le centre culturel du Québec, attirant de nombreux artistes et musiciens étrangers. Cependant, à cette époque, la production théâtrale était

[1]Jean-Cléo Godin, Laurent Mailhot, *Théâtre québécois I*, Montréal, BQ, 1988, p.24.

fortement influencée par les auteurs français ou américains, ne reflétant pas encore la réalité spécifique du Québec.

Au début du XXe siècle, le genre burlesque a pris une grande importance dans le paysage théâtral montréalais. Importé des États-Unis et francisé, le burlesque mettait en scène l'acrobatie, la comédie musicale et différentes formes de comédie populaire. Ces œuvres reflétaient la vie des spectateurs québécois, sans lien avec la France ou l'Amérique. Ce n'est qu'au XXe siècle qu'une véritable écriture dramaturgique québécoise voit le jour, une écriture qui parle de ce peuple. Directeur de théâtre, acteur et metteur en scène, Gratien Gélinas est considéré comme le "père" du théâtre québécois. Avec sa pièce *Tit-Coq* créée en 1948, il marque le début du répertoire québécois.

Les années 50 voient l'arrivée de Marcel Dubé avec sa pièce *Zone*, qui exprime la révolte contre les conventions de la société. Françoise Loranger, quant à elle, aborde dans ses pièces les conflits intérieurs de la conscience qui s'éveille[2].

La Révolution tranquille des années 1960 a marqué un changement majeur dans l'histoire du Québec et aussi du théâtre québécois. Le premier ministre conservateur Maurice Duplessis soutenu par son parti politique l'Union Nationale dirigeait la province en collaboration avec l'Église. Ceux-ci maintenaient le Québec dans une situation sociale, économique et culturelle de sous-développement. Une forme de résistance aux nouveaux courants de pensée modernes et une puissante morale catholique caractérisait cette époque connue comme la "Grande Noirceur". En 1960, le Parti libéral, rassemblé sous le slogan "C'est le temps que ça change", remporte les élections provinciales. Cela marque le début de la Révolution tranquille, une période très importante de l'histoire du Québec. Cette période de changement radical a permis l'émergence de la notion de "québécitude" et a mis fin à une période de répression culturelle et sociale. Comme le théâtre est étroitement lié à la société en reflétant les idées sociales, politiques et morales il a été marqué par ce changement. À partir de ce moment, le théâtre "québécois" a remplacé le théâtre "canadien-français", affirmant une identité distincte et se délimitant des influences étrangères. À quelques exceptions près, le théâtre québécois jusqu'au milieu du XXe siècle n'avait jamais abordé véritablement les problématiques franco-canadiennes ; c'était un théâtre asservi au contrôle thématique, stylistique et linguistique de la "mère" France. Avec la création de la pièce *Les Belles-soeurs* de Tremblay, au Théâtre du Rideau Vert de Montréal le 28 août 1968, un théâtre québécois nouveau et autonome est né. Dans ce contexte peu à peu, la question de la langue est devenue un sujet de débat important. Ce débat linguistique a été au centre des revendications nationalistes. Le théâtre a joué un rôle clé dans cette recherche d'une identité québécoise distincte.

En 1968, *Les Belles-sœurs* bouleverse les codes du théâtre en utilisant le joual et en donnant la parole au peuple et aux femmes. Cette pièce inscrit le théâtre québécois dans une dimension universelle. D'autres pièces comme *Le chemin du Roy* de Françoise Loranger et Claude Levac, *Les grands soleils* de Jacques Ferron et *Hamlet, prince du Québec* de Robert Gurik posent des questions autour de l'identité et du pouvoir.

Les années 70 apportent la manifestation des inventions linguistiques visibles dans deux pièces. La pièce *La charge de l'orignal épormyable* de Claude Gauvreau écrite et montée en 1970, utilisant une langue inventée qui dénonce une société bien-pensante qui rejette tous ceux qui parlent une langue différente. Réjean Ducharme fait également son apparition avec des pièces comme *Ines Pérée et Inat Tendu* et *Ha Ha*! qui explorent la complexité de la nature humaine dans une langue inventive.

Dans les années 1980, une évolution significative a eu lieu dans le théâtre québécois. Après le référendum de 1980 sur l'indépendance du Québec, les idéaux nationalistes ont

[2] *Ibidem, p. 175.*

commencé à perdre de leur importance, ce qui a conduit au théâtre à s'éloigner des revendications idéologiques et à explorer de nouveaux sujets. C'est la période quand une nouvelle écriture théâtrale émerge, mettant l'accent sur l'esthétique plutôt que sur la portée sociale des textes. Des pièces comme *Vie et mort du Roi Boiteux* de Jean-Pierre Ronfard et *Rêve d'une nuit d'hôpital* de Normand Chaurette montrent cette évolution.[3] Robert Lepage fondateur de la compagnie théâtrale Ex Machina, considéré comme un monstre du théâtre étant un artiste polyvalent a créé des pièces telles que *Vinci* en 1986 et *887* en 2015. Dans son approche, Lepage se concentre sur l'image et la mise en scène visuelle plutôt que sur le texte[4]. Pour les années 1990, Olivier Choinière un dramaturge novateur expérimente de nouvelles formes théâtrales est connu pour son approche audacieuse et provocatrice. Ses pièces peuvent étonné par la réalisation en passant d'une pièce déambulatoire pour un spectateur à la fois et une pièce mettant en scène cinquante acteurs simultanément. Dans *Félicité* (2007), le spectateur assiste dans un spectacle ludique à une alternance des scènes ou l'adoration pour les vedettes et l'étrange fascination pour la vie des célébrités qui caractérise le monde contemporain y constitue le lien.[5]

Wajdi Mouawad un Libano-Québécois est un dramaturge important des années 2000, connu pour sa tétralogie *Le sang des promesses*, comprenant des pièces comme *Littoral* (1997) et *Incendies* (2003). Mouawad explore la transmission et l'héritage à travers une écriture narrative puissante.[6]

Le théâtre québécois continue d'évoluer et de se renouveler, explorant de nouveaux sujets et formes d'expression. Ainsi, le théâtre québécois a suivi un parcours complexe et dynamique, en témoignant des transformations sociales, politiques et culturelles du Québec tout en cherchant à définir sa propre identité artistique et nationale.[7]

Comme forme d'expression ce genre artistique réussi à créer une émotion nationale québécoise en utilisant différents moyens pour susciter l'identification et l'attachement émotionnel du public envers la culture et l'identité québécoises. Il y a plusieurs éléments qui contribuent à cette création d'émotion nationale. Des récits et personnages authentiques ou des histoires et des personnages qui sont profondément enracinés dans la réalité québécoise, des récits authentiques mettent en avant les expériences, les valeurs et les défis propres à la société québécoise, ce qui permet au public de s'identifier aux personnages et de se connecter émotionnellement à leurs parcours. Ce miroir d'une société peut être découverte parmi les pièces suivantes.

Les pièces de Michel Tremblay, telles que *Les Belles-Soeurs* et *Hosanna*, présentent des personnages issus de milieux ouvriers et populaires, avec leurs préoccupations, leurs joies et leurs peines[8]. Les dialogues sont souvent en joual, la langue populaire québécoise, ce qui ajoute une touche d'authenticité. Le théâtre de Gratien Gélinas, notamment avec sa pièce emblématique *Bousille et les Justes*, met en scène des personnages typiquement québécois, souvent issus de la classe ouvrière, et aborde des thèmes sociaux et politiques. Les dialogues sont en français québécois, reflétant ainsi l'identité linguistique du Québec. Certaines pièces de

---

[3]Jean-Cléo Godin, *Création et réflexion : Le retour du texte et de l'auteur* dans Lafon, Dominique(dir.*), Le théâtre québécois* : 1975-1995, Montréal, Fides, p.58.

[4] ***ISABELLE BEAULIEU, THEATRE QUEBECOIS : SE DIRE, S'AFFIRMER, S'IMAGINER, „LES LIBRAIRES", HTTPS://REVUE.LESLIBRAIRES.CA/ARTICLES/POESIE-ET-THEATRE/THEATRE-QUEBECOIS-SE-DIRE-S-AFFIRMER-S-IMAGINER/#_EDNREF1, CONSULTAT 18 APRILIE 2023.***

[5] Fără autor, *Félicité,* https://www.theatreonline.com/Spectacle/Felicite/40066, consultat 17 aprilie 2023.

[6] Isabelle Beaulieu,*Théâtre québécois : Se dire, s'affirmer, s'imaginer*, „Les Libraires", 13 juin 2016, https://revue.leslibraires.ca/articles/poesie-et-theatre/theatre-quebecois-se-dire-s-affirmer-s-imaginer/, consultat 16 aprilie 2023.

[7]Michel Biron, *Histoire de la littérature québécoise*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2010, pp. 315-360, pp.511-516, pp. 581-590.

[8] Nasrullah Mambrol, *Analysis of Michel Tremblay s Plays*, 21 mai, 2019, https://literariness.org/2019/05/21/analysis-of-michel-tremblays-plays/, consultat 16 aprilie 2023.

Marcel Dubé, comme *Zone* et *Un simple soldat*, mettent en lumière la réalité des quartiers ouvriers et des jeunes marginaux. Ces récits révèlent les luttes sociales, la quête de liberté et les conflits générationnels propres à cette époque. Les pièces de Carole Fréchette, comme *Les sept jours de Simon Labrosse* et *La petite pièce en haut de l'escalier*, explorent les relations humaines, les questionnements identitaires et les défis de la vie contemporaine. Ses personnages sont souvent complexes et évoluent dans des situations du quotidien.

En abordant souvent des enjeux identitaires tels que l'indépendance, la francophonie, la diversité culturelle, etc., le théâtre suscite des réflexions profondes sur l'identité québécoise, nourrit un sentiment de fierté et d'appartenance et génère des émotions collectives fortes chez le public. Une particularité de ce théâtre est l 'utilisation de la langue et des expressions culturelles. Le théâtre québécois utilise la langue française québécoise, y compris des expressions uniques et spécifiques au Québec, pour créer une atmosphère familière et chaleureuse. Cela renforce le sentiment d'appartenance à une culture linguistique distincte et crée une proximité émotionnelle entre les acteurs et le public.

Une pièce qui a suscitée des réflexions profondes sur l'identité québécoise est *Les Belles-sœurs* écrite par Michel Tremblay. C'est une pièce qui a choqué toute une génération de spectateurs et une pièce de théâtre emblématique de la dramaturgie québécoise.

Michel Tremblay est un écrivain et dramaturge québécois né le 25 juin 1942 à Montréal, au Canada. Il est considéré comme l'un des auteurs les plus importants de la littérature et du théâtre québécois contemporains. Tremblay est principalement connu pour ses pièces de théâtre mais au-delà du théâtre, Michel Tremblay est également romancier, scénariste, essayiste et parolier. Il a écrit de nombreux romans, nouvelles et essais. Ses œuvres abordent des thèmes tels que l'identité, la famille, la religion, la sexualité, la langue et la condition féminine[9].

Sa pièce la plus connue et influente, *Les Belles-Soeurs*, est créée en 1968. Cette pièce révolutionnaire a marqué l'histoire du théâtre québécois et est considérée comme un pilier du théâtre contemporain. La pièce met en scène des femmes ouvrières dans un quartier ouvrier de Montréal une pièce qui, comme Simona Jișa affirmait, « dincolo de caricatural și grotesc, descrie frustrările unei întregi generații (au-delà de la caricature et du grotesque, il décrit les frustrations de toute une génération) »[10]. En parlant de cette décision de donner la parole aux femmes Tremblay déclarait que « Je m'étais rendu compte que dans le théâtre nord-américain, et québécois en particulier, les femmes étaient souvent des personnages secondaires et comiques. […] J'ai décidé d'évacuer les hommes et de laisser les femmes dire ce qu'elles avaient accumulé depuis des centaines d'années »[11]

L'idée d'écrire cette pièce est venue à Michel Tremblay lorsqu'il a regardé un film québécois dans les années 1960. Il a été frappé par le fait que les personnages parlaient dans une sorte de français inhabituel, différent de ce qu'il avait entendu auparavant. Intrigué par cette langue, il a décidé d'écrire une petite scène en utilisant le joual, la langue des ouvriers de Montréal. Au lieu d'avoir deux personnages comme prévu initialement, il s'est retrouvé avec quinze personnages.[12]

L'histoire se déroule dans le Montréal des années 1960 et met en scène Germaine Lauzon, une femme de classe ouvrière qui gagne un million de timbres-primes qu'elle doit coller dans un

[9]Pierre Lavoine, Myriam Fontaine, *Michel Tremblay,* http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/michel-tremblay#, consultat în 4 mai 2023.

[10]Simona Jișa, *Destinul românesc al Cumetrelor lui Michel Tremblay*, „Vatra", 5 septembrie 2016, ttps://revistavatra.org/2016/09/05/simona-jisa-destinul-romanesc-al-cumetrelor-lui-michel-tremblay/,consultat 12 mai 2023.

[11]Michel Tremblay, *L'histoire des Belles-soeurs racontée par Michel Tremblay*, https://ici.radio-canada.ca/ohdio/premiere/emissions/aujourd-hui-l-histoire/segments/entrevue/76296/les-belles-soeurs-michel-tremblay-andre-brassard-1968, consultat 12 mai 2023.

[12] Le Nouvel Obs, *Michel Tremblay : l'hymne au joua*l, „Le Nouvel Obs", 8 .03.2012, https://bibliobs.nouvelobs.com/theatre/20120301.OBS2697/michel-tremblay-l-hymne-au-joual.html, consultat 12 mai 2023.

album. Elle invite alors ses proches et ses voisines à l'aider dans cette tâche. Ce simple acte anodin devient le point de départ d'une exploration profonde des rapports humains, des aspirations individuelles et des tensions sociales.

La pièce explore les thèmes de la condition féminine, de la classe sociale, des désirs et des frustrations individuelles. À travers les dialogues vivants et savoureux des personnages, Michel Tremblay dépeint la vie quotidienne des femmes de l'époque, leurs rêves, leurs frustrations, ainsi que les stéréotypes et les conventions sociales qui les enferment sans pouvoir s'en sortir de cette malheureuse vie plate. Chaque femme est la représentante de la femme canadienne de cette époque-là mais une femme dans laquelle toutes les femmes du monde peuvent se retrouver comme Simona Jișa observait en analysant la pièce :

„Fiecare personaj ascunde o drama, o tară, o conduită imorală pe care o trădează fără să vrea sau care e denunțată de celelalte personaje. Rând pe rând prietene sau dușmance, aceste femei arată mentalitățile unei epoci, automatismele și discriminările cu care nu știu să lupte. *Belles-sœurs* sau cumetre, ele constituie un grup unit mai puțin de legăturile de rudenie sau de prietenie, cât de o stare de fapt care arată egalitatea lor în nefericire."

„Chaque personnage cache un drame, un pays, une conduite immorale qu'il trahit involontairement ou qu'il est dénoncé par les autres personnages. Une par une, amie ou ennemie, ces femmes montrent les mentalités d'une époque, les automatismes et la discrimination qu'elles ne savent pas combattre. Belles-sœurs ou collègues de travail, elles constituent un groupe moins uni par les liens de parenté ou d'amitié, ainsi que par un état de choses qui montre leur égalité devant le malheur. [13]

Les Belles-Sœurs se démarque aussi par l'utilisation du joual, un dialecte populaire québécois, dans les dialogues des personnages. Cette utilisation d'un dialecte distinctif mêlant anglicismes, vieux français, néologismes et français standard- l'argot populaire du Québec, notamment de la classe ouvrière montréalaise, a été novatrice à l'époque et a contribué à donner une voix authentique aux personnages et à refléter la réalité culturelle du Québec. Alors que le joual était méprisé par les Français et l'élite culturelle québécoise, Tremblay le considérait comme un symbole d'identité à célébrer pour sa richesse et sa saveur particulière.

Lorsque Michel Tremblay a commencé à utiliser le joual dans ses pièces de théâtre, cela a suscité des réactions variées de la part de la critique[14]. Certains critiques ont salué cette utilisation comme une véritable représentation de la langue parlée par les Québécois et une manière de refléter l'authenticité et la diversité culturelle de la société québécoise. D'autres critiques ont exprimé des réserves quant à la compréhension du joual par le public non québécois ou ont considéré cette utilisation comme une dégradation de la langue française. Le joual renforce l'authenticité des dialogues et permet de mettre en valeur les particularités linguistiques et culturelles des personnages.

L'introduction du joual dans le théâtre québécois a également été perçue comme une rupture avec les formes traditionnelles de la langue théâtral. Également elle a entraîné une évolution de la langue théâtrale elle-même. Le joual offrant aux acteurs de nouveaux défis et de nouvelles possibilités d'interprétation a également influencé d'autres dramaturges québécois qui ont exploré différentes formes d'expression linguistique dans leurs œuvres. Cela a ouvert de nouvelles perspectives artistiques et a contribué à l'émergence d'une esthétique théâtrale plus proche du quotidien et des réalités sociales des Québécois. Certains critiques ont salué cette évolution comme un moyen de renouveler le théâtre et de le rendre plus accessible au public.

L'utilisation du joual par Michel Tremblay a été perçue comme une manière de valoriser l'identité québécoise et de donner une voix aux classes populaires souvent marginalisées dans la société. En mettant en scène des personnages qui s'expriment dans le joual, Tremblay a

[13] Simona Jișa, *art. cit*.
[14] *Ibidem.*

contribué à la reconnaissance et à la valorisation de la culture québécoise, en particulier celle des milieux ouvriers et populaires.[15]

Aujourd'hui, le joual est considéré comme une partie intégrante du patrimoine linguistique et culturel du Québec, et l'œuvre de Tremblay est reconnue comme une contribution majeure au théâtre québécois.[16]

La condition des femmes dans *Les Belles-Sœurs* est abordée par Simona Jișa[17], celle-ci résumant que la condition des femmes est présentée dans la pièce comme étant difficile et empreinte de préjugés. Les cinq femmes représentées dans l'article sont décrites comme des personnages qui travaillent dur pour leur famille, mais qui sont souvent incomprises et sous-estimées. Leur quotidien est marqué par une routine monotone et épuisante, avec des tâches ménagères incessantes et la responsabilité de prendre soin de tous les membres de la famille. L'auteur met en évidence le rôle traditionnel assigné aux femmes dans la société, où elles sont reléguées aux tâches domestiques et au soutien de la famille sans recevoir la reconnaissance ou l'aide nécessaire. Celle-ci souligne également les attentes sociales qui pèsent sur les femmes en tant qu'épouses et mères et les met en contraste avec les rôles plus valorisés et perçus comme plus importants, tels que ceux des hommes et des enfants. La description des activités quotidiennes des femmes tout au long de la semaine dépeint une réalité épuisante et répétitive, mettant en lumière la frustration et le manque de reconnaissance auxquelles elles sont confrontées. Elle présente les femmes comme étant coincées dans une boucle infernale de travail domestique, sans possibilité d'échapper à cette réalité oppressante.

La pièce offre une galerie de personnages représentant différents types de femmes et de personnalités. Chaque personnage apporte sa propre perspective et exprime ses propres désirs, frustrations et aspirations. La dynamique entre les personnages crée des moments tant comiques que dramatiques et révèle les tensions sous-jacentes de la société québécoise de l'époque.

La pièce *Les Belles-Soeurs* de Michel Tremblay est réputée pour sa capacité à établir une connexion émotionnelle directe avec le public. Plusieurs éléments y contribuent à cette connexion et parvient à créer une connexion émotionnelle directe avec le public. Les personnages de la pièce sont dépeints de manière réaliste avec leurs qualités, leurs défauts et leurs aspirations en apportant un caractère authentique à la pièce. Ils reflètent des traits communs à de nombreuses personnes, ce qui permet au public de s'identifier à eux et de ressentir de l'empathie pour leurs expériences. Cette authenticité est renforcée par utilisation d'un langage réaliste, ce qui crée une atmosphère familière. Les dialogues sont vivants et reflètent la façon dont les personnages s'expriment dans la vie de tous les jours, ce qui permet au public de se sentir proche des personnages. En abordant des thèmes universels tels que les relations familiales, les aspirations, les rêves et les frustrations, cette pièce suscite des émotions et des réflexions personnelles. Des émotions profondes sont relevées par la façon dans laquelle Tremblay mêle habilement l'humour et le pathos dans la pièce, le rire alternant avec des moments de tristesse et de tragédie. Le grand succès de la pièce est dû aussi au fait qu'elle explore les réalités sociales de l'époque et les luttes auxquelles sont confrontées les femmes de la classe ouvrière. En mettant en lumière les défis et les inégalités auxquels font face les personnages, la pièce suscite une résonance sociale et émotionnelle chez le public. Tout cela permet aux spectateurs/lecteurs de s'impliquer émotionnellement dans l'histoire et de ressentir une proximité avec les personnages et leurs expériences.

[15] Jon Iturregi Icaran, Rosa de Diego, *La révolution de Michel Tremblay : la métaphore du travesti, pp.9-11*. https://addi.ehu.es/bitstream/handle/10810/23690/TFG_Iturregui.pdf

[16] Michel Biron, *Histoire de la littérature québécoise*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2010, pp. 463-469.

[17] Simona Jișa, *art cit*.

Les Belles-Sœurs a connu un grand succès auprès du public et de la critique dès sa création. Elle a marqué un tournant dans l'histoire du théâtre québécois en abordant des sujets tabous et en donnant une voix aux femmes de la classe ouvrière.

La réception du théâtre de Michel Tremblay en Roumanie : traductions, mises en scène et critiques de presse

Depuis les années 1990, le théâtre de Michel Tremblay s'est imposé sur la scène roumaine à travers des traductions et des adaptations marquantes. Ses pièces emblématiques, *Les Belles-Sœurs* (adaptée en roumain sous le titre *Cumetrele*) et *Albertine, en cinq temps*, (adaptée en roumain sous le titre Albertine, *în cinci timpi*) ont été jouées dans plusieurs théâtres roumains, suscitant des réactions diverses de la critique et du public.

La première représentation de *Cumetrele*, traduction de *Les Belles-Sœurs*, a eu lieu au Théâtre Odeon de Bucarest le 9 juin 1994. La mise en scène était signée par Petre Bokor, metteur en scène et traducteur qui, après une carrière au Canada, est revenu en Roumanie pour promouvoir le théâtre québécois. Cette production visait à rattraper l'absence de dramaturgie nord-américaine sur les scènes roumaines, un vide dû aux restrictions culturelles imposées par le régime communiste. L'adaptation de la pièce a bénéficié d'une distribution de premier plan, réunissant des actrices comme Tamara Buciuceanu, Dorina Lazăr et Adriana Trandafir. Le succès du spectacle a conduit à plusieurs reprises de la mise en scène par Bokor : au Théâtre National « Marin Sorescu » de Craiova en 2001, au Théâtre « Alexandru Davila » de Pitești en 2005 et au Théâtre National de Târgu Mureș en 2004, dans une version en hongrois. La Compagnie Sigma Art a également présenté la pièce en 2005 et lors de la saison 2009-2010. Enfin, en 2013, *Cumetrele* a été rejoué par les élèves du Collège National d'Art « Ion Vidu » de Timișoara, démontrant ainsi la longévité de l'œuvre et son intégration dans le répertoire théâtral roumain.

Dans son article intitulé "Modelul cultural canadian*"*, publié dans *Tribuna*[18] en 1993, Ion Cristofor souligne l'importance de Michel Tremblay dans la littérature québécoise et sa popularité croissante en Roumanie. Il mentionne que les manuscrits de Tremblay ont été acquis par la Bibliothèque nationale du Canada, preuve de la reconnaissance institutionnelle dont jouit l'auteur.

L'arrivée du théâtre québécois en Roumanie a suscité des débats critiques intéressants. Cristina Dumitrescu, dans une analyse publiée dans *Romania literară*[19], décrit *Cumetrele* comme une œuvre qui reflète fidèlement une réalité sociale oppressante. Toutefois, elle estime que la structure dramaturgique de la pièce reste ancrée dans un mélange d'humour et de mélancolie, sans atteindre une profondeur dramatique marquante. Selon elle, l'impact subversif de *Les Belles-Sœurs*, qui avait choqué le public québécois dans les années 1960, a été atténué par le passage du temps et par la différence de contexte culturel en Roumanie.

Dans sa critique "Marea trăncăneală*"*[20], Mariana Constantinescu met en avant l'équilibre entre comédie et critique sociale que la mise en scène de Bokor cherche à maintenir. Elle souligne également l'ingéniosité des scénographes Irina Solomon et Dragoș Buhagiar, qui ont su créer un espace scénique collectif sans perdre l'intimité des personnages. Cependant, elle partage l'opinion de Dumitrescu selon laquelle certaines décisions de mise en scène ne sont pas pleinement exploitées, réduisant ainsi l'impact du spectacle.

Petre Bokor lui-même, dans un article sur la pièce, affirme que *Les Belles-Sœurs* représente « l'événement théâtral le plus marquant de l'histoire du théâtre québécois »[21]. Selon lui, la pièce s'inscrit dans le programme scolaire canadien en raison de sa richesse thématique et linguistique, mêlant réalisme social, monologues poignants et dialogues explosifs. Il cite

[18] Ion Cristofor, *Modelul cultural canadian*, „Tribuna", serie nouă, anul V, 1993, numărul 18, 6-12 mai 1993, p.12.
[19] Cristina Dumitrescu, *Cine nu riscă*, „România literară", nr. 1308, din 16.07.1994, p.10.
[20] Mariana Constantinescu*, Marea trăncăneală*, „Romania literară", nr. 28, 27.07.1994, p.16.
[21] Petre Bokor, *Cumetrle-100 de reprezentații*, „Observator Cultural", nr. 209, din 24.04.2004, p. 7.

également le critique W. Gordon Smith, qui qualifie la pièce de « joyau théâtral », une œuvre dont la vulgarité apparente cache une profondeur précieuse.

La critique roumaine a également célébré la centième représentation de *Cumetrele* au Théâtre Odeon en 2004, dix ans après sa première mise en scène. Ion Parhon, dans une analyse publiée à cette occasion, considère que le spectacle dépasse la simple comédie pour révéler « un malheur profond et bouleversant »[22], situant ainsi la pièce dans une lignée plus proche du théâtre de l'absurde.

Lors d'une nouvelle reprise au Théâtre National de Craiova en 2021, Simona Lica décrit la mise en scène comme « un mélange artistique de haut niveau »[23]. De son côté, Anca Rotescu dans Observator *Cultural* [24]met l'accent sur la force du dialogue et sur la capacité du texte à jongler entre rire et larmes, transformant l'humour en véritable drame humain.

Outre *Cumetrele, Albertine, en cinq temps* a également été montée en Roumanie, notamment par la Compagnie « Liviu Rebreanu » du Théâtre National de Târgu Mureș. La mise en scène de Petre Bokor, qui assurait également la traduction, a été saluée pour sa profondeur psychologique et sa structure narrative innovante.

Margareta Bărbuță, dans un article publié en 1985 dans la revue *Teatru* décrit Michel Tremblay comme « le plus grand dramaturge du Québec »[25], mettant en avant sa capacité à traduire l'authenticité du quotidien par un langage populaire et une dramaturgie sophistiquée.

La critique Ileana Sandu, dans son analyse du spectacle de Târgu Mureș, loue la construction dramatique et la distribution, composée d'actrices incarnant Albertine à différents âges (30, 40, 50, 60 et 70 ans). Selon elle, la pièce constitue « un drame de la solitude et de l'incommunicabilité »[26], où chaque version du personnage représente un combat intérieur marqué par les blessures du passé.

Cependant, Marius Însurăţelu, dans son article "Plictiseală în cinci timpi"[27], est plus sévère. Il estime que la mise en scène manque de nuances et que certaines répétitions scénographiques affaiblissent l'impact émotionnel de l'œuvre. Son analyse rejoint ainsi les critiques exprimées sur *Cumetrele*, où la fidélité au texte original ne suffit pas toujours à restituer pleinement la force dramaturgique de Tremblay.

Enfin, dans un entretien accordé à Mariana Cristescu, l'ambassadeur canadien Gilles Duguay exprime une vision contrastée. Il considère que *Albertine, en cinq temps* « pénètre avec légèreté dans la profondeur de l'âme humaine »[28], soulignant que le théâtre de Tremblay dépasse le cadre québécois pour offrir une réflexion universelle sur le destin des femmes et sur la mémoire.

La réception du théâtre de Michel Tremblay en Roumanie témoigne d'un effort d'adaptation et de redécouverte d'un dramaturge qui a profondément marqué la culture francophone. Bien que les mises en scène de *Cumetrele* et *Albertine, en cinq temps* aient rencontré des critiques contrastées, elles ont permis d'introduire un pan majeur du théâtre québécois sur les scènes roumaines. Si certains aspects de la transposition scénique ont soulevé des débats, notamment sur la difficulté de traduire l'énergie du *joual* et la subtilité du réalisme social, l'impact de Tremblay sur le théâtre roumain reste indéniable. Sa dramaturgie, oscillant entre rire et tragédie, continue d'inspirer metteurs en scène et spectateurs, consolidant ainsi son rôle de pionnier dans le dialogue interculturel entre le Québec et la Roumanie.

---

[22] Ion Parhon, „Observator Cultural", nr. 209, din 24.04.2004, p. 7.
[23] Simona Lica, *15„cumetre" în recital pe scena Naţionalului craiovean*, „Cuvântul Libertăţii", nr 3462, din 20.04.2001, p.4.
[24] Anca Rotescu, fără titlu „Observator Cultural", nr. 209, din 24.04.2004, p. 7.
[25] Margareta Bărbuță, *Întâlniri teatrale*, „ Teatrul", nr.10 din 1.10.1985, p.67.
[26] Ileana Sandu, *O premieră absolută,* „Cuvântul Liber", nr. 120, din 23.06.1998, p.4.
[27] Marius Însurățelu, *Plictiseală în cinci timpi*, „Cuvântul Liber", nr. 130, din 7.07.1998, p.4.
[28] Mariana Cristescu, Gilles Duguay, *Despre „magia unei regii serioase şi sobre", cu Excelenţa Sa GILLES DUGUAY, ambasadorul Canadei în România*, „Cuvântul Liber", nr. 130, din 7.07.1998, p.7.

En définitive, la réception du théâtre de Michel Tremblay en Roumanie est un exemple éclairant de la manière dont un art profondément ancré dans la réalité d'une région peut être adapté et réinterprété dans un autre contexte culturel. Les traductions, telles que celles réalisées par Petre Bokor, les multiples mises en scène – de l'Odeon à Târgu Mureș, en passant par Craiova et Pitești – et les critiques variées publiées dans des revues telles que *Romania Literara, Curierul Național* et *Scena*, témoignent d'un dynamisme constant. Les œuvres de Tremblay, en mettant en avant la vie des classes populaires et en utilisant un langage innovant et authentique, continuent d'inspirer et de provoquer des réflexions sur l'identité, la mémoire collective et l'émancipation. Elles ouvrent ainsi la voie à un dialogue interculturel riche, capable de transcender les frontières linguistiques et géographiques, et de renouveler l'expérience théâtrale dans un monde en perpétuelle évolution.

En reprenant la question initiale – *est-ce que le théâtre est capable de créer et d'entretenir une émotion nationale* – il apparaît que le théâtre québécois remplit effectivement cette fonction. En effet, grâce à l'usage d'un langage authentique – notamment l'emploi du joual, qui reflète la réalité quotidienne des classes populaires – et à des thématiques profondément enracinées dans la culture locale, il parvient à toucher le public de façon intime. Par exemple, dans *Les Belles-Sœurs*, Michel Tremblay offre une représentation sincère de la vie des femmes ouvrières de Montréal, donnant ainsi une voix aux expériences souvent ignorées. Cela crée une identification immédiate, un sentiment de fierté et d'appartenance chez les spectateurs.

L'évolution historique du théâtre québécois, marquée par des transformations majeures telles que la Révolution tranquille, a permis d'émerger d'une écriture dramatique autonome. Cette rupture avec les modèles traditionnels – auparavant dominés par des influences françaises et américaines – a conduit à l'affirmation d'une identité distincte, capable de refléter les changements sociaux et politiques du Québec. Comme le souligne l'article, le théâtre québécois a remplacé le théâtre canadien-français, affirmant ainsi une nouvelle culture qui résonne profondément avec son public.

De plus, la capacité du théâtre à offrir une expérience sensorielle et émotionnelle forte – en invitant le public à se confronter à des récits à la fois tragiques et comiques – renforce son pouvoir de susciter une émotion collective. Les différentes mises en scène, qu'elles soient dans la version originale ou dans des adaptations traduites, montrent que les textes de Tremblay, tout en étant ancrés dans la réalité québécoise, possèdent une portée universelle. Ce dialogue interculturel, illustré par les reprises en Roumanie par exemple, démontre que le théâtre, en tant que miroir de la société, peut instaurer un sentiment d'unité et de reconnaissance des expériences communes.

En somme, le théâtre québécois, par son approche innovante et son engagement à représenter les réalités sociales, est capable de créer et d'entretenir une émotion nationale. Il offre au public un espace de réflexion sur l'identité, la mémoire et les aspirations collectives, tout en restant un vecteur puissant d'émotions qui traverse les frontières culturelles.

BIBLIOGRAPHY

1. Bărbuță, Margareta, *Întâlniri teatrale*, „ Teatrul", nr.10 din 1.10.1985, p.67.
2. Beaulieu, Isabelle , *Théâtre québécois : Se dire, s'affirmer, s'imaginer*, „Les Libraires", 13 juin 2016, https://revue.leslibraires.ca/articles/poesie-et-theatre/theatre-quebecois-se-dire-s-affirmer-s-imaginer/.
3. Boiron, Michel, Histoire *de la littérature québécoise*, Montréal, Les Éditions du Boréal, 2010, pp. 315-360, pp. 463-469, pp.511-516, pp. 581-590.
4. Bokor, Petre, *Cumetrle-100 de reprezentații*, „Observator Cultural", nr. 209, din 24.04.2004, p. 7.
5. Constantinescu, Mariana,, *Marea trăncăneală*, „Romania literară", nr. 28, 27.07.1994, p.16.
6. Cristescu, Mariana, Gilles Duguay, *Despre „magia unei regii serioase şi sobre", cu Excelența Sa GILLES DUGUAY, ambasadorul Canadei în România*, , „Cuvântul Liber", nr. 130, din 7.07.1998, p.7.
7. Cristofor, Ion ,*Modelul cultural canadian*, „Tribuna", serie nouă, anul V, 1993, numărul 18, 6-12 mai 1993, p.12.
8. Dumitrescu, Cristina, *Cine nu riscă*, „România literară", nr. 1308, din 16.07.1994, p.10.
9. Godin, Jean-Cléo, *Création et réflexion : Le retour du texte et de l'auteur* dans Lafon, Dominique(dir.*), Le théâtre québécois* : 1975-1995, Montréal, Fides, p.58.
10. Godin, Jean-Cléo, Laurent Mailhot, Théâtre québécois I, Montréal, BQ, 1988, p.24.
11. Însurățelu, Marius, *Plictiseală în cinci timpi*, „Cuvântul Liber", nr. 130, din 7.07.1998, p.4.
12. Iturregi Icaran,Jon,, Rosa de Diego, *La révolution de Michel Tremblay : la métaphore du travesti, pp.9-11. https://addi.ehu.es/bitstream/handle/10810/23690/TFG_Iturregui.pdf*
13. Jișa, Simona, *Destinul românesc al Cumetrelor lui Michel Tremblay*, „Vatra", 5 septembrie 2016, ttps://revistavatra.org/2016/09/05/simona-jisa-destinul-romanesc-al-cumetrelor-lui-michel-tremblay/.
14. Lavoine, Pierre, Myriam Fontaine, *Michel Tremblay*, http://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/michel-tremblay#.
15. Le Nouvel Obs, *Michel Tremblay : l'hymne au joua*l, „Le Nouvel Obs", 8 .03.2012, https://bibliobs.nouvelobs.com/theatre/20120301.OBS2697/michel-tremblay-l-hymne-au-joual.html.
16. Lica, Simona, *15„cumetre" în recital pe scena Naționalului craiovean*, „Cuvântul Libertății", nr 3462, din 20.04.2001, p.4.
17. Mambrol, Nasrullah, *Analysis of Michel Tremblay s Plays*, 21 mai, 2019, https://literariness.org/2019/05/21/analysis-of-michel-tremblays-plays/.
18. Parhon, Ion, „Observator Cultural", nr. 209, din 24.04.2004, p. 7.
19. Rotescu, Anca, „Observator Cultural", nr. 209, din 24.04.2004, p. 7.
20. Sandu, Ileana, *O premieră absolută,* „Cuvântul Liber", nr. 120, din 23.06.1998, p.4.
21. Tremblay, Michel, *L'histoire des Belles-soeurs racontée par Michel Tremblay*, https://ici.radio-canada.ca/ohdio/premiere/emissions/aujourd-hui-l-histoire/segments/entrevue/76296/les-belles-soeurs-michel-tremblay-andre-brassard-1968.
22. Tremblay, Michel, *Les Belles-Sœurs,* Ottawa, Lenéac, 1972.
23. Tremblay, Michel, *Tremblay în cinci timpuri*, Viitorul Românesc, Bucureşti, 1999.
24. Tremblay, Michel,*Cinci vârste*, Timișoara, Editura Brumar, 2006.

ATTRIBUTES OF GOD IN THE WORK OF LEIBNIZ – AN ORTHODOX AND PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE

Sorin Benescu
PhD Student, University of Bucharest

Abstract: The research aims to identify the divine attributes in Leibniz's work and highlight his closeness to Christianity. The study begins with a brief characterization of the author, after which I move on to the analysis of Leibniz's work and philosophical conception, where I highlight the main lines of his thinking. In the third part of the work, I demonstrated the existence of divine attributes in his works. Finally, I concluded with a chapter of conclusions.

Keywords: Leibniz, attribute, principles, metaphysics, substance.

1. Despre autor

Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibniz[1] s-a născut la 1 iulie 1646 la Leipzig și a murit la 14 noiembrie 1716, în Hanovra. A fost unul dintre cei mai importanți filosofi de la sfârșitul secolului al XVII-lea – începutul secolului al XVIII-lea. El a pus bazele iluminismului german, fiind un continuator al curentului fondat de Rene Descartes, cartezianismul. A avut contribuții importante în matematică, fizică și filosofie. Pentru studiul de față, ne interesează opera sa filosofică.

2. Opera și concepția filosofică

Dintre lucrările sale - totalitatea lor exprimă o neașteptată unitate, sinteză și coerență - reținem următoarele, cu implicații asupra temei noastre:

1666 - *Disputație metafizică despre principiul individuației*

1710 - *Eseuri de teodicee asupra bunătății lui Dumnezeu, a libertății omului și a originii răului* – lucrare publicată postum și de care a fost legat optimismul,

1720 – *Monadologia*.

Pentru Leibniz, Dumnezeu este Ființa absolut perfectă. El posedă toate perfecțiunile din natură, la cel mai înalt grad. Lucrările Lui sunt excelente și se pot recunoaște, dacă le considerăm în ele însele. Lumea pe care a ales-o Dumnezeu este cea mai bună din multiplele lumi posibile - aceasta este formularea prin care Leibniz afirmă milostenia divină. Ea are tot ce îi trebuie pentru a progresa și a deveni perfectă. Toate evenimentele bune și rele concură la aceasta. Toate ființele sau substanțele reflectă efectele într-un mod unic, personalizat. Libertatea divină urmărește un scop, o rațiune. Dumnezeu este liber, dar libertatea Lui nu este arbitrară sau fără limite, ci este în armonie cu rațiunea. A fi liber înseamnă a fi rațional, a acționa în vederea obținerii binelui. Actele divine sunt făcute pentru ca Domnul să fie lăudat. Dumnezeu vrea toate acțiunile care sunt bune în ele însele, chiar dacă acestea nu se întâmplă; El le permite, dar nu le vrea pe cele care nu sunt bune în ele însele, dar care duc la rezultate bune. Pentru Leibniz, lumea este ordonată și structurată rațional, deși structura sa nu este întotdeauna inteligibilă. Pentru orice există o explicație rațională. Miracolele ne apar datorită faptului că ele sunt dincolo de capacitatea noastră de a le percepe clar. Toată creația formează o armonie cosmică. Substanța este definită ca o unitate între materie/corp și o formă de suflet.

[1] Niță, Adrian, *Leibniz Repere biografice opera scrisă Prezența în lume Imaginea de sine Mitologia personajului Percepția în actualitatea vremii Percepția istorică Destinul postum*, Bucureşti, 1998, 5-17 sau **https://ro.wikipedia.org/wiki/Gottfried_Wilhelm_von_Leibniz**, accesat la data 18.03.2022.

Toate predicatele ei sunt conținute în ea, fie virtual, fie actual. Totalitatea lor formează conceptul de real. Substanța este un individ (este individuală), are o istorie, o structură apriori, este indivizibilă, predicatele ei sunt fixate, nu se pot compune împreună, formează o imagine a universului, fiecare exprimând natura universului sau pe Dumnezeu într-un mod unic. Substanțele interacționează echilibrat și concură la ordinea lucrurilor. La un nivel superior, acestea nu sunt obligate la a avea relații, ci se mișcă după un plan care are obiective. Toate formează un fel de simfonie cosmică. Sistemul armoniei prestabilite este de fapt ceea ce Leibniz propune în locul sistemului cartezian, prin lucrarea *Nou sistem privitor la natura și comuniunea substanțelor, precum și la uniunea care există între suflet și corp*[2]. Unitatea de bază a realității o constituie monada. Acestea sunt substanțe create. Monadele sunt indivizibile, individuale, sunt într-o unitate, entități fundamentale în lumea lui Leibniz. Sunt în număr infinit, diferite unele de altele, nu se pot cauza direct unele pe altele, se organizează și formează și definesc un lucru viu, reflectă universul în modul lor propriu. Ele nu sunt afectate direct de lumea sensibilă și nu pot relaționa direct cu Dumnezeu, ci respectă o lege pusă de Acesta. Teoria substanței[3] este linia de intersecție dintre metafizică, logică, epistemologie, fizică și mecanică la Leibniz. Ea este deosebită de cea din teoria carteziană și de cea din teoria lui Spinoza, care atribuiau doar două atribute, cugetarea și întinderea. Substanța este, pentru Leibniz, unitatea adevărată. Pentru om, unitatea este dată de monadă, entelehie sau suflet. Corpurile organice sunt *ens per se,* iar corpurile anorganice *ens per accidens*. Leibniz introduce noțiunea de agregat, compus dintr-o mulțime de unități substanțiale prin punere-laolaltă / vecinătate. Monada este principiul de unitate. Ea nu are părți. Substanța are în starea ei prezentă toate stările sale viitoare și trecute, substanțele simple și compuse sunt în armonie și sunt programate de la începutul lumii. Principiul continuității este printre cele mai importante la Leibniz. În materie, întregul este un rezultat al părților, dar în ce privește ideile, conceptele, întregul este anterior fracțiilor. Dumnezeu este singura monadă necreată și doar El cunoaște distinct și clar reprezentările Sale, infinite la număr. Ierarhia monadelor după Leibniz este:

1. Entelehii – au percepții obscure
2. Suflete – au percepții distincte și memorie
3. Spirite – au percepții care tind în mod indefinit către distincție, au rațiune și memorie.

O substanță individuală este subiect logic. Acest lucru rezultă din principiul *praedicatum inest subjecto*. Tot ce se spune despre o substanță este conținut în conceptul ei, adică toate predicatele subiectului sunt în subiect. Fundamentele predicatelor se găsesc în însăși substanța. Acest lucru reiese din principiul *inesse*. Pentru Leibniz, cunoașterea intelectuală este necesară și universală, iar cea care provine de la simțuri este particulară și contingentă. Principiul *individuației,* luat de la Toma d'Aquino, este extins de Leibniz la toate substanțele[4]. Timpul și spațiul nu sunt substanțe, timpul este un principiu de raporturi, spațiul este temeiul raporturilor ordinii dintre lucruri și amândouă au cantitate, sunt caracterizate de idealitate și continuitate, dar timpul nu este compus din momente, nici spațiul din puncte. Leibniz a respins ideea metempsihozei, pentru el sufletul a apărut odată cu lumea și va pieri odată cu lumea. Sufletele sunt substanțe simple, unități de potențialitate, unități adevărate, spre deosebire de corpuri, care sunt unități aparente, ființe prin agregare, accidente ale substanței, un fel de atribut. Prin divizarea unei substanțe compuse, se ajunge la alte substanțe compuse, nu se ajunge la substanța simplă constitutivă. Predicatele care caracterizează subiectul există în substanța individuală de la creație până la dispariția lumii, numită anihilație. Sufletul are înscrise în el predicate care îi vor determina acțiunea, el actualizându-și predicatele aflate în stare de potențialitate. Sufletul uman are, în plus față de cel animal, rațiune și nemurire. Substanța este

[2] Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Scrieri filosofice*/*G.W. Leibniz,* București, 2001, 9.
[3] Cf. Niță, vezi **Leibniz, Gottfried, *Scrieri*, 11.**
[4] Toma afirmă, aplicând acest principiu, că orice înger este o specie primară, fiecare având o esență diferită de a oricărui alt înger.

imaterială și activă, iar materia este pasivă. Leibniz nu a fost de acord cu ideea posibilității generării de noi suflete. Pentru el, ele au fost create la începutul lumii și vor pieri la sfârșitul ei. El susține teoria sufletului particular și nemuritor al fiecăruia. Leibniz a susținut argumentul ontologic în forma:

1. Dumnezeu este prin definiţie fiinţa perfectă.
2. Existenţa este o perfecţiune.
3. Deci fiinţa perfectă există, dacă este posibilă.

3. Atributele divine

În lucrarea *Nou sistem privitor la natura şi comunicarea substanţelor, precum şi la uniunea care există între suflet şi corp*, a susținut, bazându-se pe scrierile lui Leuwenhoeck, că orice individ este potențial complet conținut în celulele reproductive din care s-a dezvoltat[5], aceasta fiind din punct de vedere medical susținută ulterior de descoperirea ADN-ului. Din punct de vedere creștin, însă, omul este mai mult decât moștenirea sa genetică, el beneficiind de sufletul creat de Dumnezeu la momentul concepției, care este dotat cu puterile și capabilitățile necesare vindecării și mântuirii proprii și a strămoșilor. O ultimă observație pe care o facem este că toate lucrările lui Leibniz au în ele, mai mult sau mai puțin clar, toate liniile de forță ale sistemului lui, corpusul leibnizian fiind un sistem veritabil.

Din corespondenţa lui Leibniz cu Malebranche[6], reiese că Dumnezeu este Ființa absolută, fiind o substanță cu următoarele atribute: simplu, cauza ultimă, are voință, este perfect, cu atribute absolute, are acțiuni perfecte, are decrete simple, este cel mai mare, vrea binele omului, este plin de bunătate, este perfecțiune supremă, iubire, înțelepciune, alege ce e mai bun, face creaturilor tot binele pe care îl poate face. Lucrările Sale sunt excelente, căile Lui sunt simple, fecunde, înțelepte, ele sunt o parte a lucrării Sale. Pentru El, nimic nu este indiferent; nicio creatură, nicio acţiune a ei nu este socotită drept neînsemnată, deşi toate sunt nimic în comparaţie cu El. Leibniz spune că *Dumnezeu face lucrurile pe care le poate face*. Această propoziție dă impresia unei neputințe divine.

În corespondenţa lui Leibniz cu principesa Sophie de Hanovra şi cu Sophie Charlotte, principesă de Brandenburg şi regină a Prusiei[7], Leibniz spune că Dumnezeu iubește mai presus de orice, are perfecțiuni maximale, El are: bunătate, strălucire, perfecțiuni**;** este un arhitect desăvârșit, principe/monarh perfect de bun, (raportat la creație, respectiv supuși), El își reprezintă universul într-un mod perfect și distinct, este complet liber, este centrul universal. Alt atribut afirmat este unitatea, alături de faptul că produce ordine și varietate. Lucrarea Lui este perfectă și are regularitate. El face minuni care strălucesc în natură. Leibniz spune că Dumnezeu este o substanță simplă, Care cuprinde și produce totul, este centrul original și universal, dar în afara rândului. El cuprinde totul, într-un mod desăvârșit și distinct și este un conducător desăvârșit.

În corespondenţa lui Leibniz cu Pierre Bayle[8], Leibinz afirmă că Dumnezeu poate face miracole. El a făcut o lege generală. Lucrările Lui sunt perfecte. El este creator, a creat sufletul astfel încât acesta trebuie să se acorde cu tot ceea ce este în afara sa. El a decretat *armonia prestabilită*. Are grijă continuă de lumea Sa și are înțelepciune. Dă creaturilor puterea de a se mișca. El este infinit. Are providență care prevede totul, fiind atotcunoscător. Puterea și știința Lui nu au limite. El decretează. Dumnezeu dă fiecărui spirit o lege particulară. În Dumnezeu se concentrează tot universul, El fiind și sursa acestuia. Leibniz sune că *Dumnezeu nu intervine decât urmând legile generale*. Această propoziție pare să contrazică atotputernicia divină și Îl face dependent sau supus unor legi exterioare.

---

[5] Niță, *Leibniz Repere*, 138.
[6] Leibniz, *Scrieri*, 23-57.
[7] Leibniz, *Scrieri*, 70-94.
[8] Leibniz, *Scrieri*, 104-133.

Din lucrarea *Despre ceea ce este independent de simţuri şi de materie*[9], aflăm că Dumnezeu este rațiunea ultimă a lucrurilor, comună tuturor și universală. El a dat o rânduială universului. El este monarh. Opera Lui este frumoasă și măreață. Iubirea este unul din atributele Lui. El are milă, grație și bunătate, toate infinite. El este de asemenea suveran, puternic, înțelept, bun, face totul pentru cea mai mare ordine. El este o substanță incorporală. El alege cea mai bună variantă din infinitatea de posibile înlănțuiri ale universului, cunoscând toți posibilii.

În lucrarea *Consideraţii despre teoria unui spirit universal unic*[10], Dumnezeu are o iconomie particulară în privința sufletelor oamenilor. Există legile grației. Dumnezeu este principiul activ suprem. El nu este opusul materiei. Din El au rezultat materia și formele. Efectele divine sunt subzistente. El este Ființa supremă opusă neantului. Această propoziție face însă neantul egal cu Dumnezeu.

În lucrarea *Consideraţii despre principiile de viaţă şi despre naturile plastice*[11], Leibinz spune că Dumnezeu prestabilește așa cum trebuie. El a stabilit legi în toate. Dumnezeu este inventator, arhitect, autor, rege, părinte, monarh, drept, bun. El este singurul mai presus de toată materia, fiind și autorul acesteia. El este conducătorul suprem, motorul imaterial prin Care a dat prima mișcare și singurul autor al mișcării. *Dumnezeu este singurul motor care ar putea da materiei o nouă forţă sau o nouă tendinţă, care să nu urmeze prin legile mecanicii forţele şi direcţiile care se găsesc deja*. El are o înțelepciune suverană. Dumnezeu este spirit, este perfect, cârmuitor, înțelept.

Din lucrarea *Principiile naturii şi graţiei întemeiate pe raţiune*[12] deducem faptul că Dumnezeu prestabilește acordul sufletului cu corpul, El este cel mai bun monarh, formează și guvernează statul numit regnul grației și este arhitect în statul guvernat de legile cauzelor eficiente, denumit regnul naturii. Este deci formator și guvernator pentru regnul grației. Dumnezeu este rațiunea ultimă a lucrurilor. El este substanță simplă primordială, are toate perfecțiunile conținute în substanțele derivate, este puternic, are cunoaștere și voință perfecte, este atotputernic, omniscient, suprem de bun, suprem drept, suprem perfect. El are înțelepciunea supremă. El este Creatorul perfect și este singurul Care are o cunoaștere distinctă a universului, fiind sursa lui, Cel Care a ordonat totul. El este arhitect și monarh. El este cea mai fericită și mai perfectă substanță, cea mai binevoitoare, iubire pură, nu este sensibil pentru simțurile omenești; El este infinit și nu poate fi cunoscut deplin.

Lucrarea *Disertaţie metafizică*[13] este considerată sinteza metafizicii lui Leibniz, a crezului său religios, o imagine completă a operei. Aici, Leibinz spune că Dumnezeu există și este Ființa absolut perfectă, adică are toate perfecțiunile din spațiul creat în gradul cel mai înalt. Acțiunile Lui sunt perfecte, desăvârșite, în conformitate cu ordinea și armonia din univers, nu face nimic în afara ordinii. Această propoziție poate fi înțeleasă heterodox, în sensul că Dumnezeu ar fi sub o lege a ordinii și deci ar avea o deficiență de libertate. La Dumnezeu, zice Leibniz, libertatea și desăvârșirea sunt legate, El alege liber și perfect, în conformitate cu principiul celui mai bun. Atributele mai sunt numite predicate. Leibniz definește noțiunea de substanță individuală la fel cum definește Aristotel substanța. Noțiunea cuprinde toate predicatele care i se pot atribui, în caz contrar ea este un accident sau o ființă incompletă. Predicatele substanței individuale se pot actualiza sau nu, unele sunt actuale pe durata de viață a substanței, altele doar pentru o perioadă, în rest fiind doar posibile. Două substanțe individuale nu pot fi perfect asemenea, unele sunt materiale, altele imateriale. Dumnezeu este o substanță individuală imaterială de Care depinde existența celorlalte. Substanța individuală nu are părți, este indivizibilă. În afară de Dumnezeu, toate încep prin creație și sfârșesc doar prin anihilație. Din

[9] Leibniz, *Scrieri*, 143-171.
[10] Leibniz, *Scrieri*, 193-201.
[11] Leibniz, *Scrieri*, 208-222.
[12] Leibniz, *Scrieri*, 228-235.
[13] Niță, *Repere*, 25-40.

două substanțe nu se poate face una, iar substanța individuală exprimă universul întreg și Îl oglindește pe Creator, poartă caracterul atotputerniciei și înțelepciunii infinite divine și Îl imită după putere. Vedem deci că Dumnezeu are atributele de înțelept și atotputernic. Pentru Leibniz, două substanțe nu pot fi identice, chiar dacă au proprietăți comune, există întotdeauna ceva care să le deosebească. Legea conservării energiei susținută de Leibniz este neutră din punct de vedere religios. Toate substanțele au un tip distinct de ființă. Aceasta idee este luată de la Sf. Toma, referitor la îngeri. Acest lucru face imposibilă mântuirea prin Iisus Hristos, deci este neortodoxă. Substanța individuală are înscrisă în natura ei tot trecutul și viitorul ei. În ce privește trecutul, afirmația este ortodoxă, dar în ce privește viitorul, propoziția mi se pare predestinaționistă.

Din lucrarea *Eseuri de teodicee asupra bunătății lui Dumnezeu, a libertății omului și a originii răului*[14] deducem că nu există o necesitate absolută în ce privește acțiunile umane, adică omul este liber și libertatea lui este reală; Dumnezeu este bun**,** iar răul nu are ca sursă voința divină. Leibniz susține sistemul armoniei universale – totul este în ordine, nimic nu se întâmplă fără rațiune - și legătura dintre toate lucrurile și evenimentele din tot universul, dar acțiunea este cauzată de un principiu intern, nu există influență exterioară. Dumnezeu este arhitect al universului și monarh/conducător al sufletelor organizate într-o cetate divină. Există o infinitate de lumi posibile, iar Dumnezeu o alege pe cea care conține cea mai mare cantitate de bine. În intelectul divin există un număr infinit de combinații ale universului, cu un număr infinit de creaturi. Gradul de perfecțiune este rațiunea alegerii divine. Monada este dotată cu forță, principiul său de acțiune este în interior și se numește potența activă. Opusul posibilității este contingența, opusul necesității este imposibilitatea. Leibniz distinge: necesitatea absolută – principiul esențelor, singura necesitate în sens strict, necesitatea ipotetică și necesitatea morală – prin aceasta Dumnezeu alegând alternativa optimă. Dumnezeu este rațiunea primă, substanța primordială, singura care există cu drept deplin (toate celelalte substanțe fiind posibilități care se actualizează prin voința divină), El nu are nevoie decât de posibilitatea Sa de a exista. Dumnezeu este creator al materiei și al lumii. El este Absolutul, este autosuficient, din El se poate deduce totul, este unitatea supremă, monada infinită, diferit de creaturi atât prin natura Sa, cât și prin gradul de perfecțiune, posedă toate perfecțiunile în gradul cel mai înalt, atributele Sale sunt prin excelență spirituale, cele mai importante fiind: cunoașterea, bunătatea, puterea, rațiunea, voința, primele trei fiind obiecte ale ultimelor. Acțiunea Lui este determinată de rațiunea supremă, voința are reguli de funcționare. Înțelepciunea este, de asemenea, un atribut divin. Dumnezeu dorește binele în mod antecedent, vrea cel mai mare bine în mod consecvent, acesta fiind un scop al Lui. Voința divină consecventă având ca obiect păcatul este doar permisivă. Leibniz clasifică binele în bine fizic, bine moral și bine metafizic. Dumnezeu cunoaște viitorul care se va realiza, dar și posibilul viitor care nu se va realiza. El este liber, nu acționează dintr-o necesitate absolută, ci conform cu rațiunea celui mai mare bine. El nu este obligat la nimic, dar nu poate să nu aleagă binele suprem, alegerea Lui este fundamental liberă, independentă de orice necesitate. Actele divine sunt conforme cu înțelepciunea perfectă și cu bunătatea maximă. Orice face Dumnezeu este perfect. Principiul rațiunii suficiente face parte din sistemul lui Leibniz și acesta explică faptul că orice eveniment are o cauză. Rațiunea și credința umană sunt în acord, acesta fiind, se pare, scopul final al lucrării lui Leibniz.

Se pot aduce obiecții la libertatea divină concepută de Leibniz: dacă Dumnezeu nu poate decât să aleagă maximum de bine atunci El este îngrădit și se introduce o necesitate în lucruri și Dumnezeu ar fi putut face lumea mai bună. Leibniz neagă existenţa vreunei interacţiuni sau influenţe fizice a sufletului asupra corpului ori a corpului asupra sufletului, cele două având doar o unire metafizică. Această propoziție este heterodoxă, din punctul nostru de vedere cele

[14] Niță, *Repere*, 61-89.

două componente se influențează reciproc și există o legătură energetică care face posibil acest lucru[15].

În lucrarea *Monadologia*[16], Leibniz definește monada ca fiind o entitate cu următoarele atribute: este simplă (nu are părți), neîntinsă, fără figură, nu poate să înceapă sau să sfârșească în mod natural, nu poate fi modificată de altă creatură. Ea este o substanță simplă care intră în orice compus/agregat și nu are mișcare internă. Monadele sunt supuse schimbării datorită unui principiu intern, se deosebesc unele de altele și sunt dotate cu percepție și apetițiune – acțiunea principiului intern care produce schimbarea/trecerea de la o percepție la alta.

Principiile așezate de Dumnezeu sunt:

1. Principiul contradicției – orice contradicție duce la fals și adevărat este opusul falsului
2. Principiul rațiunii suficiente – orice eveniment are o cauză
3. Principiul celui mai bun – Dumnezeu alege dintre posibili pe cel cu cantitatea de perfecțiune maximă
4. Principiul continuității – natura nu face salturi.

Aceste principii sunt la limită și nu se pot aplica, cred eu, la Divinitate, în creștinism fiind aplicabilă logica trinitară.

În lucrarea *Systema theologicum*[17], Dumnezeu este o substanță primă perfectă, unică, eternă, prezentă pretutindenea (atotprezentă), atotștiutoare, atotputernică, creatoare a toate, Care conservă/ține în existență totul printr-o producere/creare continuă. El este incorporal, infinit, necircumscris, absolut, suprema inteligență, drept, cu o rațiune infinit justă. El este domnitor excelent și legislator pentru suflete. El nu este constrâns de nimic în afara frumosului și a binelui. El este atotvăzător, puternic, atotcunoscător, înțelege totul, plin de bunătate și milă. El are voință, este autor a tot binele, nu este cauza păcatului, nici a răului, cauza acestora venind din neant[18]. El are înțelepciune incomprehensibilă, este dincolo de toată eternitatea, dorește mântuirea tuturor și nu vrea moartea păcătosului. El este spirit/duh perfect, moral, tripersonal, judecător drept.

Leibniz afirmă că există în divinitate trei substanțe individuale relative, dar o singură substanță absolută, comună celor trei persoane, prin care se comunică natura indivizibilă la fiecare persoană. Această afirmație poate fi interpretată heterodox. Consider că Leibniz a fost totuși ortodox în problema trinitară, când a afirmat cele de mai sus.

4. Concluzii

Leibniz susține că principiul individuației nu este nici materia, nici forma individualului, acesta se explică prin materie și formă luate simultan. El afirmă, de asemenea, că legea poate da răspuns la orice problemă, și dacă dreptul pozitiv nu are soluții, atunci dreptul natural are, el fiind fundament pentru cel dintâi. A încercat să realizeze pacea religioasă și politică, ceea ce i-a adus impopularitatea, resimțită mai ales în ultimii ani din viață. În ce privește metafizica, afirmă necesitatea unui principiu incorporal care explică corpurile și proprietățile lor, Dumnezeu fiind unitatea acestor principii, cauza armoniei lucrurilor. El a conceput o teorie nouă a substanței, centrată pe acțiune – orice substanță se caracterizează prin acțiune, ea își are în sine principiul acțiunilor sale și nu poate influența altă substanță, între substanțe neexistând interacțiune, ci acord sau corespondență; substanța este indivizibilă, dar este un atom formal. Aceste substanțe sunt de nedistrus, nu se pot genera, încep prin creație și sfârșesc prin anihilație. Monada este principiul unității pentru regnul vegetal, pentru regnul animal și pentru oameni. Pentru Leibniz, sufletul nu influențează fizic corpul și nici invers, dar admite o influență

[15] Ghelasie, Gheorghe, *Isihasm, Dialog în Absolut*, București, 2007, 116-121.
[16] Niță, *Repere*, 90-105.
[17] Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Système de théologie ou exposition de la doctrine de Leibniz sur la religion, publié pour la prèmiere fois d'apres le texte original*, Louvain, 1845, 3-5, 11-13, 19-21.
[18] Această opinie este de la Sf. Augustin.

metafizică, datorată armoniei universale. Principiul continuității face parte din sistemul lui Leibniz și datorită acestuia există forme intermediare. Dumnezeu este monada supremă, originea esențelor prin voința Sa și este originea existențelor prin intelectul Său, iar voința divină este supusă intelectului Său. Atributul milosteniei este exprimat prin formularea: El alege dintre toate variantele posibile, în așa fel încât să se realizeze cantitatea cea mai mare de bine, deci lumea actuală este cea mai bună dintre cele posibil existente. El este cauza deficientă, nu eficientă, a răului, pe care îl împarte în rău metafizic, rău moral și rău fizic, acesta fiind aproape nimic raportat la bine și nu intră în contradicție cu bunătatea divină. Dumnezeu este singurul perfect liber, nu are constrângeri, El este agent pur și a creat lumea printr-un act liber al voinței Sale, aceasta fiind contingentă. Leibniz distinge între adevărurile de rațiune și adevărurile de fapt. Adevărurile se pot deduce dintr-un număr limitat de adevăruri, prin analiza noțiunilor care compun aceste adevăruri.[19] Interesul său a fost de a găsi elementele comune agreate de toată lumea de la care să construiască o structură acceptată de toate părțile, fără a cădea în eclectism. Gândirea lui a adus mereu ceva nou, nu este o sinteză a unor idei împrumutate. Pentru el, Dumnezeu este o minte infinită cu atribute perfecte, absolut bun și iubitor. Intelectul divin cuprinde toate ideile, înțelepciunea divină cunoaște nelimitat, Dumnezeu fiind atotcunoscător, atotputernic și bun în gradul cel mai înalt. Dumnezeu este liber, dar nu face tot ce îi place. Leibniz a avut un respect pentru tradiție și este aproape ortodox, în sensul că se apropie foarte mult de doctrina creștină.

Leibniz[20] a fost deci desăvârșitorul autonomizării facultăților intelective în interiorul teologiei naturale și un continuator al scolasticilor. El este cel care a sistematizat argumentele logice în favoarea existenței lui Dumnezeu:

1. Argumentul ontologic: Dumnezeu este ceva fară de care nu putem concepe altceva mai mare.
2. Argumentul cosmologic: primul motor.
3. Argumentul adevărurilor eterne: Dumnezeu este o rațiune existentă, rezultanta adevărurilor eterne.
4. Argumentul teleologic: Dumnezeu este rațiunea infinită și perfectă care satisface necesitatea rațională a scopului/finalității.

El a subordonat metafizica rațiunii discursive, fiind promotorul teologiei naturale, catafatice, alături de cealaltă teologie dezvoltată în occident și recunoscută de Toma d'Aquino, John Duns Scott sau Albert cel Mare, teologia apofatică sau negativă.

Pentru Leibniz, Dumnezeu este unul, deci el a fost monoteist. Din cele de mai sus, noi deducem că, la fel ca predecesorii săi, Dumnezeul lui Leibniz diferă de Cel iudeo-creștin prin atributele Sale sau prin înțelegerea lor, dar realitatea divină este prezentă, Dumnezeu există și este parte integrantă din sistemul filosofic.

În concluzie, în opinia mea, Leibniz s-a apropiat foarte mult de creștinism. De asemenea, pe parcursul studiului am demonstrat că Leibniz folosește atribute divine atunci când descrie Dumnezeirea, atributul milei divine fiind exprimat prin formula cantitatea cea mai mare de bine, singurul atribut identificat ca fiind afirmat neexplicit. Scopul lucrării a fost deci atins.

19 Niță, *Repere*, 6-9, 15, 17, 18, 20-21.
[20] Cf. Yannaras, Christos, *Heidegger și Areopagitul*, București, 1996, p. 14-34.

BIBLIOGRAPHY

1. **Niță**, Adrian, *Leibniz Repere biografice opera scrisă Prezența în lume Imaginea de sine Mitologia personajului Percepția în actualitatea vremii Percepția istorică Destinul postum*, Editura Paideia, Bucureşti, 1998.
2. **Leibniz**, Gottfried Wilhelm, *Scrieri filosofice*/*G.W. Leibniz*; trad.: Adrian Niţă, Editura BIC ALL, Bucureşti, 2001.
3. **Ghelasie**, Gheorghe, Ieromonah, *Isihasm, Dialog în Absolut*, Editura Platytera, Bucureşti, 2007.
4. **Leibniz**, Gottfried Wilhelm, *Système de théologie ou exposition de la doctrine de Leibniz sur la religion, publié pour la prèmiere fois d'apres le texte original*, Editura C. J. Fonteyn, Louvain, 1845.
5. **Yannaras**, Christos, *Heidegger și Areopagitul*, Traducere Nicolae Șerban TANAȘOCA, Editura Anastasia, București, 1996.
6. https://ro.wikipedia.org/wiki/Gottfried_Wilhelm_von_Leibniz.

DRAMATIC TEXT AND THEATRICAL PERFORMANCE: RECEPTION AND INTERPRETATION

Vera Mariancic-Cobzac
PhD Student, Academy of Music, Theater and Plastic Arts, Chişinău, Republic of Moldova

Abstract: The theatrical process is characterized by the relationship between the literary text and the stage representation. Receiving and interpreting a work of art is a multifaceted process that includes pre-understanding, analysis, critical and/or creative rethinking. The article deals with the problem of the relationship between the dramaturgical text and its stage performance from the perspective of the theories of the reception and interpretation of the artistic text. We conclude that the theater and interpretation are in a relationship of complementarity and that simultaneously, the interpretation precedes and follows the theatrical performance.

Keywords: dramaturgical text, performance, reception, interpretation, director, spectator

The dramaturgical text and theatrical performance belong to different types of art, and, accordingly, to different semiotic and semantic systems. Therefore, speaking about theater, we mean two levels of text: literary - dramaturgical text (the original literary work) and the text in its stage interpretation, representation [3, p.176]. The minimum unit of analysis of a theatrical text, possessing the properties of a whole, is the image of the event, which the playwright uses as the basis for the plot and subject of the play - a literary/dramaturgical text. According to theater critic A. Ubersfeld, the dramaturgical text, in its stage representation, is interpreted as a question about the situation of speech: who speaks to whom and under what conditions one can speak [2, p. 89], but at the same time the question who and how speaks is also actualized.

Thus, such communication characterizes the playwright as an author and embodies his artistic concept. In this sense, we talk about the playwright's theater, i.e. about the theatricality of his text and about the actor's theater, when the main performer of the text in front of the public is only the actor, who acts out the text according to characters and lines, while the playwright is present with the actors at the rehearsal. The director's theater, in its turn, is based on the reception and vision of the dramaturgical text by the director as a creative person; the emphasis shifts from the author and his text to the director's vision, which becomes a "first-level statement." His stage text emphasizes the theatricality of the performance, which implies, first of all, the stage-spectator relationship, but also entertainment, theatrical effectiveness, actor's skill, scenography, and music. According to P. Pavis, to dramatize a text or event "means to interpret it using the stage and the actors to perform a situation. (...) Dramatization, on the contrary, is aimed exclusively at the text structure: the production of dialogues, the creation of dramatic tension and of conflicts between characters, the dynamics of the action" [5, pp. 364-365].

In the era of mature director's theater, the text becomes a full participant in the creative dialogue. This interaction determines the nature of the director's interpretation and creates a new dynamic of the performing art. The director not only revives the text, but also transforms it, setting a new horizon of meanings that is relevant for the modern viewer. The set designer and the composer, working together with the director, create a single concept that turns a literary work into a multi-layered stage statement. The issues of reception and interpretation of a work of art are of great importance and attract the attention of philosophers, psychologists, and cultural experts. The paradigm of receptive aesthetics, which was outlined by the German

theorists Hans Robert Jauss and Wolfgang Iser, the theory of interpretation of a work of art by Hans-Georg Gadamer, the concept of reception and interpretation of the "open work" (opera aperta) by Umberto Eco are fundamental to the methodology of studying the dramatic text and theatrical discourse in terms of their relationship in the artistic imagination of the director and, accordingly, in stage implementation. The interaction of the author and the reader, in this case the playwright and the director, as equal communicators, has been one of the main ideas of receptive aesthetics since the1960s.

H. R. Jauss, the founder of receptive aesthetics, focused on the role of the recipient as a full participant in the process of creating the artistic value of a literary text. He raises key questions about the mechanisms of selection of works, included in the literary canon, and notes that this process does not occur by chance, but it is based on the interaction between the text, the author and the recipient's perception in the historical context. He also introduced the concept of "reader expectations" or "expectation horizon": "the first acquaintance with an unknown work requires some prior knowledge, which is itself part of the experience and which creates the context for a new reading experience" [8, p. 194].

Thus, the "horizon of expectation" is a complex of ideas (aesthetic, social, psychological) of the reader/receptor that determine his attitude to the work, its perception, and what he expects from the work. In the theatrical process, the horizon of expectation implies the state of the recipient (reader, viewer) when discovering or recognizing theatricality as a characteristic of a theatrical performance manifested at the level of a dramaturgical text or performance.

Jauss argues that changes in literary/artistic styles and movements occur in the minds of the readers of a particular era. This process is not based on a complete denial of the previous one, but on the productive use of accumulated cultural experience, which is preserved in the minds of the reader/recipient. He views a literary work as "open" and "unfinished", ready for new interpretations and perceptions in the future. This idea emphasizes that the artistic value of a text is formed largely thanks to the recipient, whose perception fills it with new meanings in each era. [Idem]

A theatrical performance, according to the principles of receptive aesthetics, can be considered as a process of text actualization, where a literary work is revived and takes on a new embodiment through the creative imagination of the director, actors, and set designers. Also, modern researchers consider the text of a work as an open structure. According to Wolfgan Iser, the reader (recipient/viewer) and the author equally participate in the process of constituting the meaning and value of a work. W. Iser introduced the concept of the "wandering point of view" of the reader in relation to any text, which depends on both the individual psychological and socio-historical characteristics of the reader. The reader is not completely free to choose a point of view, since its formation is also determined by the text [5, pp. 22-25].

The issue of interpretation of a work of art, as a problem of the relationship between the author's intention and the perception of the recipient, is the subject of study by the founder of philosophical hermeneutics, Hans-Georg Gadamer. He emphasizes that understanding a text or any cultural objct is impossible without prior knowledge of the traditions and of the context in which perception is formed.

According to Gadamer [4, pp.126-130], interpretation is inextricably linked with pre-understanding - the system of traditions, experience and knowledge that the recipient possesses. Each reader, viewer or listener puts his own meaning into the work, the interpretation of which inevitably differs from the author's. This is due to the uniqueness of individual perception, since it is impossible to find two identical recipients in the world.

Individual differences are largely determined by:

- the stock of knowledge that influences
- the understanding of the artistic image; emotional and intellectual readiness;

- the context of personal and public life.

Such pre-understanding brings into being a selective perception of the work, where the recipient focuses on those aspects that are most significant to him at the moment.

The perception of a work of art is not a mechanical process of transferring meaning from the author to the recipient. This is an active act of creativity, where the content of the work is recreated in the consciousness of the perceiver. The recipient interprets the text based on:

- a guideline laid down by the author;
- his mental, emotional and spiritual activity.

The recipient, trying to understand the artist's intention, actually "travels" along the path taken by the author. He restores the logic of the creation of the work, recreates its reflected reality, while simultaneously supplementing it with his own experience. Thus, the perception process can be of two types:

- Primary interpretation - identification of oneself with the text, emotional empathy.
- Distanced assimilation - analysis and reflection, allowing one to comprehend the deep layers of the work.

Regarding theatrical art, these two aspects of interpretation relate mainly to the director, actor, spectator, and theater criticism, thus demonstrating that the interpretation of the work is cognition, creative rethinking, and self-knowledge of the viewer.

It is during analysis and reflection that the recipient comprehends and rethinks a dramatic text or theatrical performance and becomes, in this context, a co-creator, co-author, thus expanding his spiritual horizons. On the other hand, if we talk about the semantic understanding of art, then in the process of interpretation, each recipient masters only part of the signals embedded in the work. This is due to the fact that a person chooses, from the variety of properties of an object, the most significant for himself in a particular situation. Thus, the content of a work of art is reproduced, recreated by him according to the guidelines contained in the work, but also depending on the context of its creation and on the context of its reading.

Consequently, the perception and interpretation of a work of art is a process that includes pre-understanding, analysis and creative reinterpretation. The recipient becomes an active participant in this process, bringing his own meaning to the work, which continues to live and develop in each new perception. From a methodological point of view, the interpretation involves a movement from a holistic image of the work to an analysis of its details, thereby revealing aspects of the author's creative laboratory. Interpretation of a non-verbal text and identification of its structure, of its content and semantic features, of the close and distant context is a process of subjective, personal perception.

Theatrical reception is a complex process, because understanding and emotion arise from the simultaneity of the actor's performance and the spectator's reception. Thus, the moment of watching and understanding must be closely related, because it is a synchronous process. In a certain sense, empathy is the main way of creating and perceiving a performance. Empathy is not only sympathy; it is an intellectual, aesthetic and moral concept.

The concept of "open" works in the reception and interpretation of literary texts was proposed by the Italian scientist, cultural theorist, and aesthetician Umberto Eco. Openness manifests itself as "the permissibility of an infinite number of possible readings, each of which breathes new life into this work in accordance with personal perspective, taste, and performance" [7, p. 94]. At the same time, bearing in mind the polysemy of information contained in a work and the multiplicity of its readings, the scientist points out that no work of

art is actually “closed”, since each in its external completeness contains an infinite number of possible “readings” [Idem].

Dramaturgical text and theatrical performance are such examples of opera aperta. Thus, in the process of perception and interpretation of a dramaturgical text, its frame components – the title, dramatis personae, didascalia - create a horizon of expectation (H.-R. Jauss), an orientation towards the perception of the content, the key to interpretation (U. Eco). The director’s script or text is the result of his perception and interpretation of the dramaturgical text, then its artistic implementation on stage, as an image of the performance as a whole, also offers interpretation options to the audience, theater critics or other recipients.

Although acting continues to play an important role in the theater, in the era of director’s theater it becomes secondary to the overall concept of the performance. The actor, using his physical and mental texture, concretizes the image of the character, but his activity is subordinated to the metaphorical key given by the director. The actor performs the task of bringing the character to life within the framework of the overall artistic concept, and his interpretation is integrated into the metaphorical structure of the direction.

When perceiving the theatrical process, theatrologists point to intertheatricality and interludicity [1, p.54-60], as a “stage version” of intertextuality, meaning “that syncretic material” that uses theatrical language from painting, music, choreography. Since a dramaturgical text contains in its structure elements and written information from other, previous texts, “we can assume that the actor’s play is subject to the same phenomenon of interference with other theatrical forms, with other styles, with other languages specific to the performance (like circus, ballet, cinema, music, sacred ritual) or with other theatrical codes (Asian in the performances of Ariane Mnouchkine or in the texts of Tadeusz Kantor). The playwright, the director and the actor quote - willingly or unwillingly - certain manners of acting, certain ludic forms and artistic methods that lead to visible textual/stage reality, especially in modern performance, which can be called today interludicity.

Conclusions

The theatrical process allows us to see the complex mechanisms of interaction between a literary text and its stage performance. In the current theatrical era, the central figure in the interpretation of a dramaturgical text is the director, but also the perception and interpretation of a text or performance is a sphere where the creativity of the author and the creative activity of the recipient-viewer merge. The theoretical and methodological approach to these communication relations creates new perspectives for understanding the meanings of dramaturgical/theatrical discourse.

The impact of the performance on the audience manifests not only the subjective perception of the theatrical text by the individual recipient, but also the general aesthetic-emotional “contagion” (shared experience) of the audience - the auditorium.

BIBLIOGRAPHY

1. Rusu, A-M. Spații literar – teatrale. Iași: Editura Artes, 2006
2. Ubersfeld, A. Termenii-cheie ai analizei teatrului. Traducere de Georgeta Loghin. Iași: Editura Institutul European, 1999
3. Бентли Э. Жизнь драмы. Пер. с англ. В. Воронина. Москва.: Айрис-пресс, 2004
4. Гадамер, Г.-Г. Актуальность прекрасного. Москва: Искусство, 1991. С.126-146
5. Пави П. Словарь театра. Перевод с фр. под ред. К. Разлогова. Москва: Прогресс, 1991
6. Современная литературная теория. Антология. Москва:. Флинта; Наука, 2004
7. Эко, У Открытое произведение: Форма и неопределенность в современной поэтике; пер. с итал. А. Шурбелева. Санкт-Петерсбург: Академический проект, 2004
8. Яусс Г.Р. История литературы как вызов теории литературы. Современная литературная
9. теория: Антология. Москва: Наука, 2004

THE PAGES DEDICATED TO THE ARTS IN THE COLLECTION OF FAMILIA MAGAZINE, FIFTH SERIES (1965-1989)

Ruxandra Gavra
Phd Student, University of Oradea

Abstract: The fifth series of „Familia" magazine, from 1965 until 1989, under the direction of Alexandru Andriţoiu, continues the tradition instated by Iosif Vulcan, offering special attention to the arts, predominantly observing the theatre and plastic arts. The reviews, along with the interviews, studies and images therein reflect national values, while also following great world personalities.

Keywords: theatre review, music review, art review, review, plastic artworks.

Having existed for over one hundred and fifty years, the prestigious cultural magazine *Familia* remains a national reference point when it comes to the orientation of literary critique, the assertion of an aesthetic canon, the affirmation of new talent, the consecration of the great Romanian writers, the recognition of the importance of the sciences and arts, proving that it fully deserves its „cultural magazine" title. Iosif Vulcan's merit is undebatable, given that he is the founder of the publication, the one who established a program and a direction.

The fifth series, stretching from 1965 to 1989, under the direction of Alexandru Andriţoiu, maintains the tradition instated by Iosif Vulcan, and the continuity is visible in the columns and content of the magazine. Special attention is given to the arts, and theatre and the plastic arts are widely covered. The *Teatrul* (*Theatre*) column was started by Iosif Vulcan, numerous play reviews, along with information about theatre company tours being included within the pages of this publication. Cherishment of national heritage, but also an openness toward universality are visible by the showcasing of great personalities in painting, sculpture and music.

Issue after issue, the fifth series of *Familia* magazine from 1965 to 1989 provides space for the arts, demonstrating a constant preoccupation with theatre, cinema, radio and television, and plastic arts. Two pages are generally allotted to this domain, usually pages 16 and 17 (in the 24-page format) or 12 and 13 (when the magazine is 16 pages long). Upon analysis of the collection, we notice that greater attention is given to theatre, especially through the play reviews, and plastic arts, where images are also included.

In the same way that Iosif Vulcan had been preoccupied by the subject of theatre, the fifth series ranks theatre at the top among the arts. The editors are people of culture who, moreover, have collaborators with an interest in the cultural phenomenon, so it comes as no surprise that they all write reviews after viewing the shows. Of course, the forerunner theatrical reviewer is Dumitru Chirilă, who writes numerous reviews: *Mihai Viteazul – Călugărenii* [*Michael the Brave – Călugărenii*], Oradea – issue no. 4/ 1965; *Macbeth,* Oradea – issue no. 6/ 1967; *Spectacol Shaw* [*Shaw Show*], Târgu-Mureş – issue no. 2/ 1968; *Cireşică şi visele* [*Cireşică and the Dreams*], Arad – issue no. 3/ 1968; *Tartuffe*, Oradea – issue no. 5/ 1968; *Tangou la Nisa* [*A Tango in Nice*], Cluj – issue no. 10/ 1970; *Două piese de Tudor Popescu – Zece hohote de râs* [*Two Plays by Tudor Popescu – Ten Bursts of Laughter*], Oradea – issue no. 1/ 1988; *Strălucitoarea lume a tenebrelor*: *Ivona, principesa Burgundiei* [*The Brilliant World of Darkness: Yvonne, Princess of Burgundy*], Oradea – issue no. 3/ 1989; *Dramaturgia patosului civic: Valsul de la miezul nopţii* [*The Drama of Civic Pathos: The Midnight Waltz*], Oradea – issue no. 4/ 1989; *Trăind în operă ca în viaţă: Mizantropul* [*Living in Art as in Life: The Misanthrope*], Bulandra Theatre – issue no. 7/ 1989; *Pledoarie pentru îndrăzneală şi*

competenţă: Fără aprobare [*A Plea for Boldness and Competence: Without Approval]*, Teatrul Mic (The Small Theatre) – issue no. 8/ 1989; *În căutarea unui sens al vieţii: Goana* [*In Search of Meaning in Life: The Rush*], Oradea – issue no. 8/ 1989; *Efectul devastator al puterii: Ştefan Vodă cel tânăr* [*The Devastating Effect of Power: Stephen IV of Moldavia]*, Oradea – issue no. 10/ 1989.

Along with Dumitru Chirilă, we have Mircea Morariu, who publishes articles, reviews and critical studies. We will make note of the following reviews: *Cerul înstelat deasupra noastră* [*The Starry Night Above Us*], Teatrul Mic – issue no. 2/ 1985; *Examen de bacalaureat* [*Baccalaureate Exam*], Oradea – issue no. 4/ 1985; *Vis de dragoste* [*A Dream of Love*], Oradea – issue no. 3/ 1986; *Floare de cactus* [*Cactus Flower*], Oradea – issue no. 8/ 1986; *Bocet vesel pentru un fir de praf rătăcitor* [*A Merry Lament for a Wandering Speck of Dust*], Oradea, the Hungarian section – issue no. 10/ 1987; *Arden din Kent* [*Arden of Kent*], Cluj-Napoca – issue no. 11/ 1987; *O noapte furtunoasă* [*A Stormy Night*], Oradea – issue no. 12/ 1987; *Stress*, IATC Studio – issue no. 6/ 1988; *Hoţul sentimental sau deliciile amuzamentului estival* [*The Sentimental Thief, or the Delights of Summertime Fun]*, Reşiţa – issue no. 7/ 1988; *Mincinosul şi modalităţile de asumare a textului clasic* [*The Liar and the Ways to Assume the Classic Text*], Constanţa – issue no. 9/ 1988; *Livada de vişini – o insulă a trecutului* [*The Sour Cherry Orchard – An Island of the Past*], Nottara Theatre – issue no. 10/ 1988; *Asta e lumea, o comedie: în provinţie* [*That's the World, a Comedy: Chiriţa in the Province*], Oradea – issue no. 3/ 1989; *Bufonada grotescă a birocraţiei: Trăsură la scară* [*The Grotesque Buffoonery of Bureaucracy: Carriage at Scale*], the Dramatic Theatre of Constanţa – issue no. 4/ 1989; *Divertisment cu muzică* [*Entertainment with Music*] – issue no. 5/ 1989.

Play reviews are also written by Alexandru Andriţoiu (*Petru Rareş* – issue no. 5/ 1967; *Nu pot să dorm* [*I Can't Sleep*], Teatrul Foarte Mic (The Very Small Theatre) – issue no. 5/ 1983; *Hangiţa* [*The Mistress of the Inn*], Teatrul de Nord Satu Mare (The Northern Theatre of Satu Mare) – issue no. 6/ 1984; *Şoareci de apă* [*Water Mice*], Teatrul Mic – issue no. 7/ 1984; *Un spectacol pentru cei mici* [*A Show for the Little Ones*] – issue no. 8/ 1985; *Arheologia dragostei* [*The Archeology of Love*], the National Theatre of Bucharest – issue no. 3/ 1986; *Teatrul de poezie – Glosse la recitalul Dinescu* [*The Theatre of Poetry – Gloses at the Dinescu Recital*] – issue no. 4/ 1988), Stelian Vasilescu (*Vrăjitoarele din Salem* [*The Witches of Salem*], Oradea – issue no. 1/ 1966; *Seri de teatru la Bucureşti: Moartea lui Danton, Jocul ielelor, Incident la Vichy, Richard II* [*Drama Evenings at the Theatre in Bucharest: Danton's Death, Dance of the Fairies, Incident at Vichy, Richard II*] – issue no. 12/ 1966; *Ion Anapoda* [*John Backwards*], Baia-Mare – issue no. 3/ 1969; *La Braşov a fost „descoperit" un dramaturg* [*A Playwright Has Been "Discovered" in Braşov*] – about the play *Aceşti îngeri trişti* [*These Sad Angels*] – issue no. 12/ 1969), Al. Covaci (*Cazul Noszty* [*The Noszty Case*], Oradea – issue no. 7/ 1968; *Constelaţia ursului* [*The Bear Constellation*], Iaşi – issue no. 11/ 1968; *Dona Juana*, Petroşani – issue no. 4/ 1969; *Comedia erorilor* [*The Comedy of Errors*], Oradea – issue no. 5/ 1969; *Regele moare* [*Exit the King*], Timişoara – issue no. 12/ 1969; *Albatros* [*Albatross*], Braşov – issue no. 2/ 1970; *Dezertorul* [*The Deserter*], Bucharest*, Stele pe gheaţă* [*Stars on the Ice*] – issue no. 5/ 1970; *Năpasta* [*The Blight*], Sibiu – issue no. 8/ 1970), Radu Enescu (*Totul este permis?* [*Everything Is Permitted?*], Cluj – issue no. 2/ 1969; *Astă seară se joacă fără piesă* [*Tonight We Improvise*], Cluj – issue no. 11/ 1969), Ion Ieremia (*1 om = 1 om* [*1 Man = 1 Man*], Bucharest – issue no. 12/ 1969; *Mătrăguna* [*The Mandrake*], Teatrul de comedie (The Comedy Theatre) – issue no. 4/ 1970; *Fanny la Teatrul Naţional Caragiale* [*Fanny at the Caragiale National Theatre*] – issue no. 10/ 1970), Elisabeta Pop (*Săptămâna teatrului scurt* [*Short-Form Theatre Week*]– issue no. 3/ 1988) ş.a.

What is remarkable is that these play reviewers are not focused solely on the shows in Oradea, as they are present everywhere across the country or receive such materials from their collaborators, presenting plays from the theatrical seasons of Oradea, Arad, Cluj-Napoca,

Timişoara, Sibiu, Baia Mare, Bucharest, Iaşi and so on. At the same time, the play reviews offer information about the plays chosen for performance, standouts among them belonging to Romanian writers (Vasile Alecsandri, Eugen Barbu, I. Băieşu, Lucian Blaga, Mircea Bradu, I. L. Caragiale, Victor Eftimiu, Paul Everac, Eugen Ionescu, Alexandru Kiriţescu, Horia Lovinescu, Camil Petrescu, D. R. Popescu, Victor Ion Popa, Liviu Rebreanu, Radu Stanca, G. M. Zamfirescu and so on), but also plays from universal literature (Georg Büchner, Calderon de la Barca, Albert Camus, Anton Cehov, F. M. Dostoievski, Nikolai Gogol, Victor Hugo, Henrik Ibsen, Arthur Miller, Luigi Pirandello, William Shakespeare, George Bernard Shaw and so on).

There are numerous articles that appear in *Familia* related to the importance of theatre and its themes authored by Dumitru Chirilă (*Evoluţia spectatorului de teatru* [*The Evolution of the Theatrical Performance*] – issue no. 11/ 1975), Ion Lucian (*Teatrul – fenomen social* [*Theatre – A Social Phenomenon*] – issue no. 8/ 1971; *Teatrul – fenomen social şi istoric* [*Theatre – A Social and Historical Phenomenon*] – issue no. 8/ 1981), Mircea Morariu (*Prezenţa criticii* [*The Presence of Critique*] – issue no. 2/ 1988; issue no. 3/ 1988; issue no. 4/ 1988; issue no. 5/ 1988; *Prezenţa criticii teatrale* [*The Presence of Theatrical Critique*] – issue no. 6/ 1988; issue no. 7/ 1988; issue no. 8/ 1988; issue no. 9/ 1988; issue no. 10/ 1988; issue no. 11/ 1988; issue no. 12/ 1988; *Un text de studiu şi interpreţii săi* [*A Text for Study and Its Interpreters*] – issue no. 12/ 1988; *Prezenţa criticii teatrale* – issue no. 1/ 1989; *Prezenţa criticii teatrale – Critica de complezenţă* [*The Presence of Theatrical Critique – Deferent Critique*] – issue no. 2/ 1989; *Prezenţa criticii teatrale – Mimarea realităţii* [*The Presence of Theatrical Critique – Imitating Reality*] – issue no. 3/ 1989; *Prezenţa criticii teatrale – Diversitatea unui program* [*The Presence of Theatrical Critique – The Diversity of a Program*] – issue no. 4/ 1989; *Prezenţa criticii teatrale* – issue no. 5/ 1989; *Prezenţa criticii teatrale* – issue no. 6/ 1989; *Prezenţa criticii teatrale – Subiecte de meditaţie, Consecvenţa şi entuziasmele criticului* [*The Presence of Theatrical Critique – Subjects for Meditation, The Consistency and Enthusiasms of the Critic*] – issue no. 7/ 1989; *Prezenţa criticii teatrale – Portret de cronicar* [*The Presence of Theatrical Critique – The Portrait of a Reviewer*] – issue no. 8/ 1989; *Prezenţa criticii teatrale – Efervescenţa spirituală a cronicarului* [*The Presence of Theatrical Critique – The Spiritual Effervescence of the Reviewer*] – issue no. 10/ 1989), Al. Paleologu (*Cum se joacă teatrul antic?* [*How Is Ancient Theatre Performed?*] – issue no. 2/ 1965), Victor Rusu (*Despre piesele de teatru într-un act* [*On Single-Act Plays*] – issue no. 3/ 1966). The theatrical activity of the time is followed by Dumitru Chirilă (*Aniversare teatrală la Arad* [*Theatrical Anniversary in Arad*] – issue no. 11/ 1968; *Caffeè-theatrul orădean* [*The Café-Théâtre of Oradea*] – issue no. 4/ 1969; *Festivalul naţional de teatru – primele impresii* [*The National Theatre Festival – First Impressions*] – issue no. 12/ 1969), Stelian Vasilescu *(Bacău – două decenii de teatru (1948-1968)* [*Bacău – Two Decades of Theatre*] – issue no. 11/ 1968; *Săptămâna teatrelor de păpuşi* [*Puppetry Week*] – issue no. 10/ 1970; *Zilele teatrului românesc la Craiova* [*The Romanian Theatre Days in Craiova*]– issue no. 4/ 1971) and so on.

Lucian Drimba and Stelian Vasilescu, on the other hand, offer information related to the situation of theatre in the previous decades. Lucian Drimba publishes *Două scrisori din istoria teatrului ardelean* [*Two Letters from the History of Transylvanian Theatre*] – issue no. 5/ 1966; *Cu privire la teatrul românesc în secolul al XVIII-lea* [*Regarding the Romanian Theatre of the 18th Century*] – issue no. 7/ 1966; *Începuturile teatrului românesc în Crişana* [*The Beginnings of Romanian Theatre in Crişana*] – issue no. 12/ 1966; *Contribuţii la istoricul teatrului românesc din Oradea* (II) [*Contributions to the History of the Romanian Theatre of Oradea*] – issue no. 1/ 1967; *Iosif Vulcan pe scena Teatrului Naţional din Bucureşti* [*Iosif Vulcan on the Stage of the National Theatre of Bucharest*] – issue no. 12/ 1967. Stelian Vasilescu covers: *Un om de teatru uitat: Ioan Al. Lăpedatu* [*A Forgotten Man of Theatre: Ioan Al. Lăpedatu*] – issue no. 2/ 1980; *Luptător pentru teatru: Iosif Hodoş* [*Fighting for Theatre:*

Iosif Hodoş]– issue no. 3/ 1980; *Militanţi pentru teatru: Alexandru Mocioni* [*Militants for Theatre: Alexandru Mocioni*] – issue no. 4/ 1980; *Restituiri – Horia Petra Petrescu* [*Restitutions – Horia Petra Petrescu*] – issue no. 12/ 1980.

The page dedicated to theatre is supplemented by interviews that trace the situation of the theatre of the time: *Interviul „Familiei", cu actorii Teatrului de Comedie din Leningrad* [*Interview of "the Family" with the Actors of the Comedy Theatre of Leningrad*], carried out by Ovidiu Cotruş – issue no. 3/ 1965; *În lumea copiilor, de vorbă cu scenograful Paul Fux* [*In the World of Children, A Talk with Scenographer Paul Fux*], an interview carried out by I. P. – issue no. 11/ 1967; *Jucăm pentru toate păturile publicului – Interviu cu Emanoil Enghel, directorul Teatrului de Stat Oradea* [*We Perform for All Strata of Viewers – An Interview with Emanoil Enghel, Director of the State Theatre of Oradea*] (C. Dumitru) – issue no. 10/ 1968; *Astă seară se joacă fără piesă, interviu cu regizorul Paolo Magelli* [*Tonight We Improvise, An Interview with Director Paolo Magelli*], interview carried out by R. E. – issue no. 11/ 1969; D. Chirilă, Ion Lucian – *Dialog despre teatrul pentru copii* [*A Dialogue About Children's Theatre*]– issue no. 8/ 1970; *Dialog despre condiţia teatrului orădean, între Dumitru Chirilă şi Viorel Horj* [*A Dialogue About the Condition of the Theatre of Oradea Between Dumitru Chirilă and Viorel Horj*] – issue no. 11/ 1970 and so on. Ion Parhon oversees the *Cronica rolului* [*Review of the Role*] column, where he showcases great personalities of Romanian theatre: Radu Beligan, Ştefan Iordache, Marin Moraru, Valeria Seciu, Ruxandra Sireteanu and so on.

We also signal the presence of reviews by Al. Andriţoiu (Radu Beligan, *Pretexte şi subtexte* [*Pretexts and Subtexts*] – issue no. 6/ 1968), Dumitru Chirilă (Ion Maniţiu, *Gong* – issue no. 11/ 1968; Victor Papilian, *Amintiri din teatru* [*Memories from Theatre*] – issue no. 11/ 1968), Al. Covaci (Valentin Silvestru, *Caligrafii pe cortină* [*Calligraphies on the Curtain*] – issue no. 7/ 1975), Ion Ieremia (*Arta actorului* [*The Art of the Actor*] – issue no. 9/ 1970), Paul Magheru (Ion Zamfirescu, *Probleme de viaţă, teorie şi istorie teatrală* [*Issues Pertaining to Theatre Life, Theory and History*] – issue no. 11/ 1975), Elisabeta Pop (Mira Iosif, *Teatrul nostru cel de toate serile* [*Our Nightly Theatre]* – issue no. 10/ 1979), Stelian Vasilescu (Ştefan Oprea, *Martor al Thaliei* [*Witness of Thalia*] – issue no. 2/ 1980; George Genoiu, *Teatrul de toate zilele* [*Everyday Theatre*] – issue no. 2/ 1981; Victor Crăciun, *Scena undelor* [*The Scene of Waves*] – issue no. 2/ 1981; *Antologia piesei româneşti într-un act* [*The Anthology of Single-Act Romanian Plays*] (II) – issue no. 2/ 1981). *Cartea de teatru* [*The Book of Theatre*] is presented by Mircea Morariu (*Cartea de teatru în 1985* [*The Book of Theatre in 1985*] – issue no. 1/ 1986, *Vitrina cu cărţi* [*The Bookcase*]; Ileana Berlogea, *Teatrul şi societatea contemporană* [*Theatre and Contemporary Society*] – issue no. 2/ 1986; Marian Popescu, *Chei pentru labirint* [*Keys for the Labyrinth*] – issue no. 9/ 1986; Ioana Mărgineanu, *Teatrul şi artele poetice* [*Theatre and the Poetic Arts*] – issue no. 2/ 1987; Ion Toboşaru, *Consemnări III* [*Notes III*] – issue no. 8/ 1987; *Pragmatica teatrului* [*The Pragmatics of Theatre*] by Maria Vodă Căpuşan – issue no. 2/ 1988; Dumitru Solomon, *Dialog interior* [*Inner Dialogue*] – issue no. 5/ 1988; *Teatrul ca literatură* [*Theatre as Literature*] – issue no. 8/ 1988; *Tinereţea actorilor* [*Actors' Youth*] – issue no. 11/ 1988; *O carte despre Camil Petrescu* [*A Book About Camil Petrescu*] (Maria Vodă Căpuşan, *Camil Petrescu – Realia*) – issue no. 2/ 1989; George Motoi, *Sub masca actorului* [*Under the Actor's Mask*] – issue no. 6/ 1989; *Secolul cinematografului* [*The Century of the Movie Theatre*] – issue no. 7/ 1989), Ion Toboşaru (Margareta Bărbuţă, *Demnitatea teatrului* [*The Dignity of Theatre*] – issue no. 5/ 1985), Stelian Vasilescu (*Din fotoliul 13, Vagonul de turneu* [*From Armchair 13, The Tour Wagon*] – issue no. 4/ 1987) and so on.

The second half of the 20th century comes with a development of cinema. The writers of *Familia* are also interested in this domain, and so, publish materials related to this aspect, signed by Emil Cilanu (*Eseu: Filmul ca structură* [*Essay: Film as Structure*] – issue no. 6/

1970; *Pregenericul* [*The Pre-Credit*] – issue no. 8/ 1970), Cornel Cristian (*Încotro? – sugestii pentru o definire a fenomenului cinematografic românesc* [*Where to? – Suggestions for Defining the Phenomenon of Romanian Cinema*] – issue no. 8/ 1968), Dinu Kivu (*Concepţie şi confecţie* [*Conception and Construction*] – issue no. 6/ 1966; *Condiţia comicului la Pierre Etaix* [*The Condition of the Comedic in Pierre Etaix's Work*] – issue no. 2/ 1967; *Note despre tipologia şi problematica „juvenilă"* [*Notes on "Juvenile" Typology and Issues*] – issue no. 6/ 1968), Magda Mihăilescu (*Animaţia în faţa întrebărilor majore* [*Animation Versus the Major Questions*] – issue no. 7/ 1966; *Arta autenticităţii (despre documentare)* [*The Art of Authenticity (On Documentaries)*] – issue no. 10/ 1966; *Pe treptele epopeii cinematografice naţionale* [*On the Trail of the National Cinematographic Epic*] – issue no. 4/ 1967), Mihai Nadin (*Tradiţie şi cinematograf* [*Tradition and Cinema*] – issue no. 8/ 1968; *Cinematograf şi film* [*Film and the Movie Theatre*] – issue no. 10/ 1968; *Vocaţia artei cinematografice* [*The Calling of Cinematographic Art*] – issue no. 12/ 1968; *Reproducere şi transfigurare* [*Reproduction and Transfiguration*] – issue no. 5/ 1969), Stelian Vasilescu (*Despre repertoriul cinematografelor* [*On the Repertoire of Movie Theatres*] – issue no. 2/ 1967; *Al II-lea festival internaţional de animaţie Mamaia 68* [*The Second International Animation Festival Mamaia 68*] – issue no. 7/ 1968; *Al treilea festival internaţional al filmului de animaţie Mamaia 70* [*The Third International Animated Film Festival Mamaia 70*] – issue no. 7/ 1970 şi issue no. 8/ 1970) and so on.

Aspects related to radio and television are discussed less. We shall note a few articles written by Monica Şurtea (*Marginalii TV – Întâlniri* [*The Marginals of TV – Meetings*] – issue no. 9/ 1970), Stelian Vasilescu (*Despre „Studioul A"* [*On "Studio A"*] – issue no. 4/ 1966; *Propuneri – Parada obiceiurilor şi datinilor* [*Proposals – The Parade of Customs and Traditions*] – issue no. 4/ 1969) and so on.

The domain of music is constantly showcased in the pages of the magazine. Upon analyzing the collection, we can identify articles that present events from the musical scene authored by Ladislau Füredi (*Timişoara muzicală 1969* [*Musical Timişoara 1969*] – issue no. 5/ 1969), Constantin Sârbu (*Salzburg – oraşul lui Mozart* [*Salzburg – City of Mozart*] – issue no. 1/ 1966), Stelian Vasilescu (*Festivalul internaţional de muzică uşoară* [*The International Festival of Easy Listening Music*] – issue no. 2/ 1968; *Gânduri după festival* [*Thoughts After the Festival*] (The International Easy Listening Music Festival in Braşov - Romania) – issue no. 3/ 1968; *Centenar George Enescu – Concertele lui Enescu la Oradea* [*The George Enescu Centennial – Enescu's Concertos in Oradea*] – issue no. 8/ 1981) and so on. On the other hand, certain personalities are evoked by Ştefan Lavu (*Muzica uşoară – Ewa Demarczyk* [*Easy Listening – Ewa Demarczyk*] – issue no. 3/ 1970), Doru Popovici (*Victoria lui Webern* [*Webern's Victory*] – issue no. 2/ 1966), Victor Proca (*Béla Bartók: documente biografice inedite* [*Béla Bartók – Unpublished Biographical Documents*] – issue no. 8/ 1968) and so on.
However, most materials are related to the Philharmonic of Oradea. We are referring to a series of articles authored by Alexandru Firez (*Filarmonica orădeană la 45 de ani* [*The Philharmonic of Oradea at 45*] – issue no. 12/ 1968; *Stagiunea muzicală 1969-1970 (Oradea)* [*The 1969-1970 Musical Season (Oradea)*]– issue no. 9/ 1969), but especially to the musical reviews written by Gh. Ardeleanu (*Sfârşitul unei etape* [*The End of a Phase*] – issue no. 7/ 1966; *O microstagiune reuşită* [*A Successful Microseason*] – issue no. 10/ 1966; *Pro muzica* [*Pro Music*] (Oradea) – issue no. 6/ 1970; *Stagiunea muzicală la Oradea – Concertele Filarmonicii* [*The Oradea Musical Season – The Philharmonic's Concerts*] – issue no. 7/ 1970), Liana Cozea (*Concerte orădene* [*Oradea Concerts*] – issue no. 6/ 1968), Avram Geoldeş (*La jumătatea stagiunii* [*Halfway Through the Season*] – issue no. 12/ 1968; *Stagiunea muzicală orădeană* [*The Oradea Musical Season*] – issue no. 1/ 1968; *Muzica de cameră la Oradea* [*Chamber Music in Oradea*] – issue no. 8/ 1968; *Stagiunea muzicală la Oradea – Muzica de*

cameră şi corală [*The Oradea Musical Season – Chamber and Choral Music*] – issue no. 7/ 1970) and so on.

The interviews also follow various aspects of musical life: *De vorbă cu Mihai Constantinescu* [*A Word with Mihai Constantinescu*], an interview carried out by P. Frâncu – issue no. 2/ 1967; *Cu François Cholé despre Enescu* [*Talking to François Cholé About Enescu*] – issue no. 11/ 1967, an interview carried out by Fr. P.; *Despre muzică* [*About Music*], a talk with conductor Miron Raţiu, an interview by Liana Cozea – issue no. 5/ 1968; *De vorbă cu artista indiană Devayani Krishna* [*A Word with Indian Artist Devayani Krishna*], an interview carried out by Petre Bodeuţ – issue no. 5/ 1968; *Interviu cu pianistul Dan Atanasiu* [*An Interview with Pianist Dan Atanasiu*], a dialogue recorded by Avram Geoldeş – issue no. 4/ 1980 and so on. We can also find a few reviews authored by Gh. Anca (Valeriu P. Vaida, *Dimitrie Ştirbulescu* – issue no. 12/ 1968), Gh. Ardeleanu (G. Bălan, *Înnoirile muzicii* [*The Renewals of Music*] – issue no. 6/ 1966), Vasile Musca (Emanoil Ciomac, *George Enescu* – issue no. 10/ 1968) and so on.

Cronica discului [*Disc Review*], written by Constantin Sârbu, always appears in the magazine. The author of this column follows various aspects, such as *De la Bach la Debussy* [*From Bach to Debussy*] – issue no. 6/ 1967; *Piese mici de compozitori mari* [*Small Musical Pieces by Great Music Composers*] – issue no. 6/ 1968; *Pe aripele fanteziei* [*On the Wings of Fantasy*] – issue no. 1/ 1969; *Varietăţi solistice* [*Soloist Varieties*] – issue no. 2/ 1969; *Cântece fără cuvinte* [*Wordless Songs*] – issue no. 3/ 1969; *Traviata* – issue no. 5/ 1969; *Cadran festivalier* [*Festival Map*] – issue no. 7/ 1969; *Istoria muzicii universale în exemple* [*The History of Universal Music in Examples*] – issue no. 8/ 1969; *Selecţii tematice* [*Thematic Selections*] – issue no. 11/ 1969; *Două opere „siameze”* [*Two "Siamese" Operas*] – issue no. 12/ 1969; *La răscruce de ani* [*At the Crossroad Between Decades*] – issue no. 1/ 1970; *Pianul în prim plan* [*A Close Look at the Piano*] – issue no. 2/ 1970; *Confluenţe simfonice* [*Symphonic Confluences*] – issue no. 5/ 1970; *La horă'n Bihor* [*At a Hora in Bihor*] – issue no. 7/ 1970; *Enescu – cântece de tinereţe* [*Enescu – Childhood Impressions*] – issue no. 8/ 1970; *Tablouri muzicale* [*Musical Tableaux*] – issue no. 9/ 1970; *Să cânte poeţii* [*Let the Poets Sing*] – issue no. 10/ 1970 and so on.

The dance / ballet column sees less representation. We will, however, note Dimitrie Bălan's article, *Chore – studioul de balet modern* [*Chore – The Modern Ballet Studio*] – issue no. 6/ 1969 along with *Interviu cu Ileana Iliescu, prima balerină a Operei Române* [*An Interview with Ileana Iliescu, the Prima Ballerina of the Romanian Opera*], an interview carried out by Al. Covaci – issue no. 4/ 1980.

In what concerns the plastic arts, generally, the articles focus on the activity of certain great plastic artists, which is traced by Barbu Brezeanu (*Brâncuşi – 90 de ani de la naştere* [*Brâncuşi – 90 Years Since His Birth*] – issue no. 2/ 1966), Olga Buşneag (*Tapiseriile Ilenei Balotă* [*The Tapestries of Ileana Balotă*] – issue no. 2/ 1968), P. Frâncu (*Desene de Florin Pucă* [*Drawings by Florin Pucă*] – issue no. 3/ 1969), François Pamfil (*Omagiu lui Romul Ladea* [*An Homage to Romul Ladea*] – issue no. 6/ 1966; *Luchian* – issue no. 2/ 1968) and so on. Plastic art reviews are predominant, however, even though this title does not appear in their presentation. Thus, there are numerous exhibitions presented by P. Frâncu (*Expoziţia Dipşe* [*The Dipşe Exhibition*] – issue no. 4/ 1966; *Note la expoziţia Brâncuşi* [*Notes on the Brâncuşi Exhibition*] – issue no. 9/ 1970), Gh. Grigurcu (*Expoziţie personală – Nicolae Jakabovits* [*Personal Exhibition – Nicolae Jakabovits*] – issue no. 11/ 1967), François Pamfil (*Expoziţia Ligiei Macovei* [*Ligia Macovei's Exhibition*] – issue no. 5/ 1967; *Expoziţia Klee (Bucureşti)* [*The Klee Exhibition (Bucharest)*] – issue no. 3/ 1969; *Ladea* – issue no. 9/ 1970), Mircea Ţoca (*Expoziţia regională de artă plastică* [*The Regional Plastic Arts Exhibition*] – issue no. 1/ 1965; *Expoziţia François Pamfil (Cluj)* [*The François Pamfil Exhibition (Cluj)*] – issue no. 6/ 1967; *Expoziţia regională 1967 – Oradea* [*The 1967 Regional Exhibition – Oradea*] – issue no. 12/

1967; *Expoziţia judeţeană – Oradea* [*The County Exhibition – Oradea*] – issue no. 10/ 1968) and so on. The column is supported by *Carnet plastic* [*The Art Notebook*], authored by Nicolae Apostol (issue no. 3/ 1966) and François Pamfil (*Despre nonfigurativ* [*On the Non-Figurative*] – issue no. 9/ 1966; *Pictorul Albert Nagy* [*The Painter Albert Nagy*] – issue no. 10/ 1966; *Dimitrie Paciurea* – issue no. 2/ 1967).

The interviews seek a better understanding of the perspective of plastic artists. We will mention a few here: *Cu Etienne Hajdu despre sculptură* [*With Etienne Hajdu About Sculpture*], an interview carried out by François Pamfil – issue no. 11/ 1967; *De vorbă cu Ion Pacea, Ion Biţan, Peter Iacobi, Silvia Radu şi Sultana Maitec* [*A Word with Ion Pacea, Ion Biţan, Peter Iacobi, Silvia Radu and Sultana Maitec*], carried out by Cristina Tacoi – issue no. 11/ 1967; *Cu Vida Gheza despre tradiţia populară* [*With Vida Gheza About Folk Tradition*], an interview carried out by Vasile Velneciuc – issue no. 5/ 1968; *Abstracţionişţii sunt victimele seducţiei culorii – interviu cu Bernard Buffet* [*The Abstractionists Are the Victims of the Seduction of Color – An Interview with Bernard Buffet*], carried out by Paul B. Marian – issue no. 2/ 1969; *Mihai Olos*, interview by s.v. – issue no. 4/ 1969 and so on.

The reviews are authored by Crăciun Bejan (*Cartea de artă* [*The Art Book*]: Mircea Ţoca, *Iosif Fekete* – issue no. 8/ 1970; *Cartea de artă*: M. Breazu, *Dialoguri despre artă* [*Dialogues About Art*] – issue no. 8/ 1970; Titus Mocanu, *Morfologia artei moderne* [*The Morphology of Modern Art*] – issue no. 1/ 1974), Vasile Muscă (H. Taine, *Pictura Renaşterii în Italia şi alte scrieri despre artă* [*The Paintings of Renaissance Italy and Other Writings About Art*] – issue no. 6/ 1968; W. Wolfflin, *Principiile fundamentale ale istoriei artei* [*The Fundamental Principles of the History of Art*] – issue no. 7/ 1968), Marcel Petrişor (Elie Faure, *Istoria artelor* [*The History of the Arts*] – issue no. 1/ 1972), Mircea Ţoca (Vignola, *Reguli ale celor cinci ordine de arhitectură* [*Rules of the Five Orders of Architecture*] – issue no. 3/ 1966) and so on.

Art reproductions represent another mark of the publication. The editors choose to publish reproductions of valuable plastic works authored by Gh. Anghel (*Eminescu* (bronze) – issue no. 10/ 1966; *Victorie* [*Victory*] – issue no. 8/ 1967; *Pallady* – issue no. 8/ 1968; *Eminescu* – issue no. 11/ 1968; *Din viaţa unui geniu* [*From the Life of a Genius*] – issue no. 12/ 1968; *Eminescu* – issue no. 6/ 1969), Ileana Balotă-Vremir (*Tapiseria Căluşarii* [*The Căluşarii Tapestry*] – issue no. 4/ 1965; *Motiv decorativ* [*Decorative Motif*] – issue no. 4/ 1965; *Tapiserie* [*Tapestry*] – issue no. 3/ 1966; *Tapiserie* – issue no. 2/ 1968), Iosif Fekete (*Don Quijote, Zidul păcii şi al prieteniei* [*Don Quixote, The Wall of Peace and Friendship*] – issue no. 2/ 1965; *Brâncuşi* – issue no. 2/ 1966; *Fetiţa* [*The Little Girl*] – issue no. 4/ 1967; *Raze cosmice* [*Cosmic Rays*] – issue no. 12/ 1967; *Mihai Viteazul* [*Michael the Brave*] – issue no. 8/ 1969; *Acrobaţii* [*The Acrobats*] – issue no. 12/ 1969; *Maternitate* [*Motherhood*] – issue no. 12/ 1970), Coriolan Hora (*Peisaj* [*Landscape*] – issue no. 1/ 1965; *Taraf* – issue no. 2/ 1966; *Motiv praghez* [*Prague Motif*] – issue no. 5/ 1969; *Peisaj din Praga* [*Landscape from Prague*] – issue no. 5/ 1969; *Sfârşit de iarnă* [*Winter's End*], *Sudori* [*Sweat*], *Mit* [*Myth*] – issue no. 5/ 1969), Romul Ladea (*Blaga – Fragment, Cloşca (Bronze), Ţăran din satul meu (lemn)* [*Peasant from My Village (wood)*] – issue no. 6/ 1966; *Horia* – issue no. 9/ 1967; *Simion Bărnuţiu* – issue no. 5/ 1968; *Agârbiceanu, Blaga* – issue no. 11/ 1968; *Rebreanu* – issue no. 9/ 1969; *Autoportret* [*Self-Portrait*] – issue no. 12/ 1969; *Pietate* [*Piety*] – issue no. 9/ 1970), Mihai Olos (*Cavalcadă* [*Cavalcade*] – issue no. 9/ 1967; *Dedublare* [*Duplication*]– issue no. 10/ 1967; *Secretul lumii* [*The Secret of the World*] – issue no. 8/ 1968; *Secretul zborului* [*The Secret of Flight*] – issue no. 11/ 1968), Rodica Stanca Pamfil (*Bălcescu* – issue no. 1/ 1965; *Meşterul Manole* [*Master Builder Manole*] – issue no. 1/ 1966; *Bacovia* – issue no. 12/ 1966; *Luchian* – issue no. 2/ 1968; *Eminescu* – issue no. 10/ 1968; *Zborul* [*The Flight*] – issue no. 5/ 1969; *Corabia* [*The Ship*] – issue no. 12/ 1970), Vida Gheza (*Monumentul ostaşilor români de la Carei* [*The Romanian Soldiers' Monument in Carei*] – issue no. 8/ 1966; *Răscoala* [*The Uprising*] – issue no. 11/

1968; *Buciumaş (detaliu)* [*The Alphorn Player (detail)*] – issue no. 12/ 1968), Ion Vlasiu (*Relief* – issue no. 2/ 1965; *Eminescu – proiect de monument* [*Eminescu – Project for a Monument*], *Luceafărul (proiect)* [*The Morning Star (project)*], *Eminescu (marmură)* [*Eminescu (marble)*] – issue no. 1/ 1966; *Decebal, portret după Columna lui Traian* [*Decebalus, Portrait Inspired by Trajan's Column*] – issue no. 4/ 1966; *George Coşbuc* – issue no. 9/ 1966; *Autoportret (tuf vulcanic)* [*Self-Portrait (volcanic tuff)*]*, Peştele (marmură)* [*The Fish (marble)*], *Michelangelo (tuf vulcanic)* – issue no. 4/ 1967) and so on.

Among the creators of beauty, a special spot is reserved for Constantin Brâncuşi, whose personality is evoked in articles (P. Frâncu, *Note la expoziţia Brâncuşi* [*Notes on the Brâncuşi Exhibition*] – issue no. 9/ 1970; Nicolae Maior, *Brâncuşi în muzeele din România* [*Brâncuşi in the Museums of Romania*] – issue no. 12/ 1975; Vlad Papu, *Brâncuşi (I) Prolegomena* – issue no. 11/ 1981), and whose masterpieces are always reproduced: *Desen* [*Drawing*] – issue no. 1/ 1966; *Rugăciunea* [*The Prayer*]*, Două desene* [*Two Drawings*], *Cap de copil* [*Head of a Child*] – issue no. 2/ 1966; *Desen* – issue no. 9/ 1966; *Sărutul* [*The Kiss*], *Poarta sărutului* [*The Gate of the Kiss*] – issue no. 10/ 1966; *Sărutul*, *Ilustraţie la volumul „Plante şi animale" , de Ilarie Voronca* [*Illustration for the Book "Plants and Animals" by Ilarie Voronca*], *Cuminţenia pământului* [*Wisdom of the Earth*] (fragment), *Cocoşul* [*The Cock*], *Regele regilor* [*The King of Kings*], *Adam şi Eva* [*Adam and Eve*], *Masa tăcerii* [*The Table of Silence*] – issue no. 3/ 1967; *Coloana infinitului* [*The Infinity Column*] – issue no. 8/ 1967; *Coloana infinitului, Cuminţenia pământului* – issue no. 6/ 1970; *Domnişoara Pogany* [*Mademoiselle Pogany*] – issue no. 7/ 1970; *Scaun* [*Chair*] – issue no. 9/ 1970; *Poarta sărutului – detaliu* – issue no. 11/ 1970 and so on. There are also reproductions from Nicolae Grigorescu (*Bălcescu* – issue no. 7/ 1969; *Cassis* – issue no. 2/ 1971) and Ştefan Luchian (*Gura leului* [*Snapdragons*], *Cap de ţăran* [*Head of a Peasant*] *(fragment)* – issue no. 2/ 1968; *Cap de copil* – issue no. 12/ 1968; *Un zugrav (detaliu)* [*A House Painter (detail)*] – issue no. 8/ 1969).

Interest for universality is obvious through the reproductions as well, as they published works authored by Marc Chagall (*The Grey House* – issue no. 9/ 1966; *In the Snow* – issue no. 1/ 1968; *Man with Goat, The Big Circus* – issue no. 1/ 1969), Delacroix (*The Ghost on the Terrace* – issue no. 12/ 1971), Giacometti (*The Hand* – issue no. 2/ 1966; *Piazza* – issue no. 7/ 1969; *Woman* – issue no. 9/ 1969), Jakobovits (*Băieţi şi fete* [*Boys and Girls*] – issue no. 1/ 1966; *Instrumente muzicale* [*Musical Instruments*] – issue no. 11/ 1967; *Anatomie* [*Anatomy*] – issue no. 10/ 1968; *Căsnicie* [*Marriage*] – issue no. 1/ 1970; *Studiu* [*Study*] – issue no. 12/ 1970), Jean Lurçat (*Omagiu lui Garcia Lorca (Războinicul şi moartea) – tapiserie* [*Homage to Garcia Lorca (The Warrior and Death) - tapestry*], *Cocoşul – tapiserie* [*The Cock – tapestry*]– issue no. 4/ 1966; *Garden in the Rain* – issue no. 3/ 1969; *The Little Lake* – issue no. 4/ 1969; *Detail from Tapestry* – issue no. 9/ 1969), Matisse (*Composition with a Standing Nude and a Black Fern* – issue no. 4/ 1967), Picasso (2 lithographs – issue no. 10/ 1966; *Drawing* – issue no. 7/ 1966; *Guernica, Peace, Massacre in Korea, War, Two Nudes, The Weeping Woman, Paloma and Her Doll, Painted Bowl, Girl, David and Bathsheba, Mask, The Young Ladies of Avignon, Seated Woman, Couple, Drawings* – issue no. 11/ 1966; *Drawing* – issue no. 1/ 1967; *Lithograph* – issue no. 4/ 1967; *Children Collection* – issue no. 7/ 1967; *André Breton – drawing* – issue no. 8/ 1967; *The Cock* – issue no. 1/ 1969; *Bouquet* – issue no. 7/ 1969; *Drawing* – issue no. 11/ 1969; *Drawing* – issue no. 4/ 1970; *Drawings* – issue no. 11/ 1970) and so on.

Other reproductions: *Din comorile muzeelor noastre: Hora de la Frumuşica (vas de cult – neolitic)* [*From the Treasures of Our Museums: The Hora from Frumuşica (religious bowl – Neolithic)*], *Cal de marmură – Muzeul din Acropole* [*Marble Horse – The Acropolis Museum*] – issue no. 5/ 1966; *Mască de carnaval din Maramureş (din colecţia muzeului din Sighetul-Marmaţiei)* [*Carnival Mask from Maramureş (from the collection of the Museum of Sighetul-Marmaţiei)*] – issue no. 6/ 1966; *Ştefan cel Mare – portret din evangheliarul de la*

Umor [*Stephen the Great – portrait from the Gospel in Umor*]*, Pecetea lui Ştefan cel Mare* [*Stephen the Great's Seal*], *Piatra de pe mormântul lui Ştefan cel Mare* [*The Tombstone from Stephen the Great's Grave*] – issue no. 7/ 1966; *Gravură populară (xilografie)* [*Folk Engraving (xylograph)*] – issue no. 9/ 1966; *Poartă ţărănească – detaliu* [*Rural Gate – detail*] – issue no. 10/ 1966; *Ceramică de la Leheceni (Crişana)* [*Ceramics from Leheceni (Crişana)*] – issue no. 3/ 1967; *Trajan's Column (detail)* – issue no. 11/ 1968; *Artă populară bihoreană* [*Bihor Folk Art*]– issue no. 2/ 1970 and so on.

The reproductions of plastic artworks are supplemented by illustrations, drawings and vignettes. Thus, the illustrations are made by Paul Fux and Mihai Olos, the drawings belong to Dănilă Andriţoiu, Octavian Bour, Paul Fux, Octav Grigorescu, Valentin Popa, Florin Pucă and so on, and the vignettes are authored by Nic. Apostol, Paul Fux, Octav Grigorescu, Kiss Alexa, Mihai Olos, Valentin Popa and so on. In issue no. 9/ 1966, for example, there are caricatures drawn by Octavian Bour. Continuing the tradition set forth by Iosif Vulcan, the writers of *Familia* publish a reproduction on the first page, for example: Philip Evergood (USA) – *Lily and the Sparrows* – issue no. 3/ 1968; Carmen Gheorghiu – *Compoziţie* [*Composition*] – issue no. 6/ 1968; Ştefan Luchian – *Cap de copil* – issue no. 12/ 1968; Jean Lurçat – *Grădină în ploaie* – issue no. 3/ 1969 and so on.

When referring to the fine arts, we must also point to the prolific activity of François Pamfil, otherwise also an editor of the publication: *Fata din Ineu (gravură)* [*The Girl from Ineu (engraving)*] – issue no. 2/ 1965; *Toamna* [*Fall*] – issue no. 3/ 1965; *Eminescu – gravură* [*Eminescu – engraving*] – issue no. 1/ 1966; *Portrete, Horea* [*Portraits, Horea*]– issue no. 2/ 1966; *Cer de mai* [*May Sky*]– issue no. 5/ 1966; *Vignete şi desene* [*Vignettes and Drawings*] – issue no. 9/ 1966; *Zilele Babelor* [*Days of the Elderly Women*] – issue no. 12/ 1966; *Calcan, Caloian* [*Turbot, Caloian*] – issue no. 6/ 1967; *Enescu (drawing)* – issue no. 9/ 1967; *Brâncuşi (drawing)* – issue no. 10/ 1967; *Mihai Viteazul (desen)* [*Michael the Brave (drawing)*] – issue no. 11/ 1967; *Casa scamatorului* [*The Conjuror's House*] – issue no. 12/ 1970; *Iosif Vulcan (drawing)* – issue no. 3/ 1971 and so on.

When not using reproductions, the editors choose to insert photographs that are representative for Oradea, for example *Oradea 1968 – Institutul Pedagogic* [*Oradea 1968 – The Pedagogical Institute*] – issue no. 7/ 1968 or *Cetăţile Ponorului* – issue no. 9/ 1970.

The fifth series (1965-1989) thus takes the shape of a review of the Romanian artistic domain of that time. The editors and collaborators attentively "record" releases and events in valuable reviews. Aside from that, as an extension to tradition, in the Vulcan spirit of impressing a direction in culture and the arts, the studies and reviews are written by specialists in the field, by established personalities, able to impose a direction or present their convictions. The Alexandru Andriţoiu series had a decisive role in configuring an auspicious space for creation and thought, looking to affirm national characteristics.

BIBLIOGRAPHY

1. I. Hangiu, *Dicţionarul presei literare româneşti (1790-2000)* [*The Dictionary of Romanian Literary Press (1790-2000)*], 3rd edition, Bucharest, Editura Institutului Cultural Român [The Publishing House of the Romanian Cultural Institute], 2004.
2. *Dicţionar de literatură română – scriitori, reviste, curente* [*Dictionary of Romanian Literature – Writers, Magazines, Movements*], coordinator: Dim. Păcurariu, Bucharest, Univers Publishing House, 1979.
3. Institutul de Istorie şi Teorie Literară „G. Călinescu" [The "G. Călinescu" Institute of Literary History and Theory], *Bibliografia esenţială a literaturii române – Scriitori. Reviste. Concepte* [*The Essential Bibliography of Romanian Literature – Writers. Magazines. Concepts*] (coord. Dan Grigorescu), Bucharest, Enciclopedică Publishing House, 2003.
4. Ioan Derşidan, *Oradea şi orădenii în vremea revistei „Familia"* [*Oradea and Its People in the Time of "Familia" Magazine*], in *Însemnări şi dedicaţii pe cărţi* [*Notes and Inscriptions on Books*], 2nd edition, revised and supplemented, vol. I, Oradea, Editura Universităţii din Oradea [The Publishing House of the University of Oradea], 2013.
5. Florin Manolescu, *Enciclopedia exilului literar românesc: 1945-1989 – scriitori, reviste, instituţii, organizaţii* [*The Encyclopedia of Romanian Literary Exile: 1945-1989 – Writers, Magazines, Institutions, Organizations*], Bucharest, Compania Publishing House, 2003.
6. Iuliana Păcurar, *„Familia" – politica redacţională şi caracterul enciclopedic al revistei* [*"Familia" – The Editorial Policies and Encyclopedic Form of the Magazine*], in *„Familia" 150*, coord. Florin Ardelean, Ioan Laza, Oradea, Editura Universităţii din Oradea [The Publishing House of the University of Oradea], 2015.
7. Angela Popovici, *Revista „Familia", schiţă monografică* [*"Familia" Magazine, A Monographic Sketch*], in *Centenar „Familia" 1865-1965* [*The "Familia" Centennial 1865-1965*], Oradea, 1967.
8. Stelian Vasilescu, *Oameni din Bihor – dicţionar sentimental (1940-2000)* [*People of Bihor – A Sentimental Dictionary (1940-2000)*], vol. I, Oradea, Iosif Vulcan Publishing House, 2002.
9. *Monografia Judeţului Bihor* [*The Monograph of Bihor County*], vol. III: *Oameni din Bihor* [*People from Bihor*], coord. Mircea Bradu and Stanik István, Oradea, Arca Publishing House, Editura Universităţii din Oradea [The Publishing House of the University of Oradea], 2010.
10. Valentin Chifor, *Revista „Familia" – perioada Alexandru Andriţoiu (1965-1989)* [*"Familia" Magazine – The Alexandru Andriţoiu Period (1965-1989)*], in *Familia*, issue no. 9/ 2010, pp. 15-24.
11. Ioan Moldovan, *O revistă – o carte – o bibliotecă* [*A Magazine – A Book – A Library*], in *Familia*, issue no. 9/ 2015, pp. 5-6.
12. Ion Simuţ, *„Familia" – 150 de ani* [*"Familia" – 150 Years*], in *România literară*, March 20, issue no. 12/ 2015, p. 13.

PRAGMATICS IN FOOD ADVERTISING

Andreea Dinu
Phd Student, University of Bucharest

Abstract: Pragmatics has a very important role in understanding how advertising texts communicate and persuade beyond explicit messages. This paper investigates the frequently used strategies in food advertisements to influence the consumer's behavior and fasten decision-making processes. Through a qualitative approach, the current paper analyzes a diverse corpus of digital media food advertising texts. Implicature, presupposition, deixis, speech acts, and relevance are identified and analyzed by highlighting how these strategies create emotional responses, reinforce cultural values, and establish common assumptions between advertisers and consumers.
This research proves that implicature is generally used in suggesting benefits and qualities that are not directly stated; presuppositions deepen the assumption about the health advantages or the quality offered by a product without claiming it. Deictic expressions and speech acts create personal relevance and psychological closeness through commands and invitations. Relevance theory shows how advertisers optimize the communicative impact.
The study contributes to pragmatics, advertising, and consumer behavior by explaining how pragmatic strategies operate as powerful tools.

Keywords: implicature, presupposition, speech acts, deixis, consumer behavior, advertising discourse.

Introduction

Food advertising is a ubiquitous presence in modern consumer culture, shaping dietary preferences, purchasing behaviors, and brand loyalty. Advertisements do not merely inform; they persuade, evoke emotions, and establish implicit connections between products and consumers' aspirations. To achieve these effects, advertisers rely on a range of linguistic strategies that fall under the scope of pragmatics.

This paper investigates the pragmatic mechanisms used in food advertising, with a particular emphasis on Romanian and English-language advertisements. By analyzing real examples from both markets, we aim to uncover how different cultures employ language to influence consumer behavior. We will explore five major pragmatic strategies: implicature, presupposition, deixis, speech acts, and relevance theory, demonstrating how they contribute to the persuasive power of advertisements.

Pragmatic Strategies in Advertising

1. Implicature in Food Advertising

Implicature refers to meaning that is implied rather than explicitly stated, requiring consumers to infer additional information. This strategy is widely used in food advertising to suggest superior taste, health benefits, or exclusivity without making direct claims.

Example from English advertising:

- *McDonald's: "I'm lovin' it."*
  - The slogan does not specify what "it" refers to, leaving consumers to infer that McDonald's products bring enjoyment and satisfaction.

Example from Romanian advertising:

- *Napolact: "Gustul de acasă" (The taste of home).*
  - The phrase implies that the product offers homemade quality and nostalgia without directly stating it.

Both examples leverage implicature to create an emotional connection between the product and the consumer, inviting them to complete the meaning based on personal experiences.

2. Presupposition in Food Advertising

Presuppositions allow advertisers to embed assumptions within their messages, encouraging consumers to accept certain ideas without questioning them.

Example from English advertising:

- *Danone: "Only the best ingredients for your health."*
  - The presupposition here is that the ingredients are indeed the best and that they contribute to health benefits.

Example from Romanian advertising:

- *Borsec: "Izvorul nemuririi" (The spring of immortality).*
  - The advertisement presupposes that Borsec water is pure and beneficial to longevity, without explicitly claiming it.

Presuppositions are particularly effective in food advertising because they reinforce positive perceptions of a product, making claims appear self-evident rather than contested.

3. Deixis in Food Advertising

Deixis refers to words and expressions that require contextual interpretation. In advertising, deixis creates a sense of immediacy and relevance.

Example from English advertising:

- *KFC: "It's finger-lickin' good!"*
  - The deixis in "it" assumes that the audience knows the reference, making the slogan more engaging.

Example from Romanian advertising:

- *Covalact: "Prea bun, prea ca la țară" (Too good, just like in the countryside).*
  - The phrase "ca la țară" relies on cultural deixis, invoking nostalgia for traditional rural food quality.

Through deixis, advertisers personalize their messages, making them more relatable and engaging for their target audience.

4. Speech Acts in Food Advertising

Speech acts refer to the functions that utterances perform, such as commands, invitations, or promises. Advertisers use speech acts to encourage consumer action.

Example from English advertising:

- *Coca-Cola: "Open happiness."*
  - This directive act suggests that drinking Coca-Cola will result in happiness.

Example from Romanian advertising:

- *Delaco: "Ia-ți o pauză de la foame" (Take a break from hunger).*
  - The imperative form "ia-ți" (take) directly invites action, reinforcing the idea of immediate satisfaction.

Speech acts in advertising function as calls to action, subtly guiding consumer behavior through persuasive language.

5. Relevance Theory in Food Advertising

Relevance theory posits that communication is most effective when it provides the maximum cognitive effect with minimal processing effort. Advertisers craft messages that align with consumers' existing knowledge and expectations.

Example from English advertising:

- *Subway: "Eat Fresh."*
  - The slogan is concise and easily interpretable, reinforcing health-conscious consumer trends.

Example from Romanian advertising:

- *Lay's: "Dacă-i Lay's, e prea bun" (If it's Lay's, it's too good).*
  - This claim aligns with consumers' pre-existing perceptions of Lay's quality, reinforcing brand loyalty.

6. Comparison of Romanian and English Advertising Strategies

While both English and Romanian food advertisements employ pragmatic strategies, key differences arise in cultural and emotional appeals:

1. Emotional Appeal: Romanian ads often evoke nostalgia and tradition (e.g., Napolact's "Gustul de acasă"), whereas English ads focus on lifestyle and convenience (e.g., Subway's "Eat Fresh").
2. Use of Humor: Romanian advertising tends to incorporate more humor and playfulness (e.g., Delaco's "Ia-ți o pauză de la foame"), while English ads are more direct and functional.
3. Trust-Building: Romanian ads frequently rely on tradition and natural authenticity (e.g., Borsec's "Izvorul nemuririi"), while English ads emphasize scientific or health-related claims (e.g., Danone's "Only the best ingredients for your health").

Conclusion

Pragmatic strategies are essential in food advertising, shaping consumer perception and guiding purchasing decisions. While both Romanian and English advertisements employ implicature, presupposition, deixis, speech acts, and relevance, cultural differences influence their execution. Romanian ads tend to emphasize tradition, humor, and nostalgia, while English ads focus on health, lifestyle, and efficiency. Understanding these differences can help marketers refine their strategies for different audiences, enhancing the effectiveness of their campaigns.

BIBLIOGRAPHY

1. Cook, Guy (2001). *The Discourse of Advertising.* London: Routledge.
2. Fairclough, Norman (1995). *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language.* London: Longman.
3. Myers, Greg (1994*). Words in Ads. Discourse & Society*, 5(4), pp. 485–504.
4. Geis, Michael L. (1982). *The Language of Television Advertising. Language and Communication*, 2(3), pp. 201–212.
5. Smith, Jane (2018). *Pragmatic Strategies in Advertising Discourse: A Cross-Cultural Analysis*. Doctoral Thesis, University of Cambridge.
6. Goddard, Angela (2008). *Advertising and Pragmatics. Encyclopedia of Language and Linguistics*, Vol. 1, Amsterdam: Elsevier.

POSTURES OF THE BODY IN MICHEL DE MONTAIGNE, TRAVEL JOURNAL TO ITALY THROUGH SWITZERLAND AND GERMANY

Elena Jebelean
Assoc.Prof., PhD, "Victor Babeș" University of Medicine and Pharmacy, Timișoara

Abstract: A traveler of the late Renaissance, the philosopher Michel de Montaigne was also an avant la lettre anthropologist, deeply concerned with all that is human. Accompanied by close companions and servants, he travelled through northern Switzerland, Germany, and Italy, reaching Rome, where he submitted the first two volumes of his Essays, recently completed, for Vatican censorship. His journey also had therapeutic purposes – crenotherapy and balneotherapy—prescribed for the kidney stones that tormented him. No longer a young man – he was already 47, only 11 years left to live – he experienced additional health issues along the way, such as migraines and toothaches, yet they did not diminish his intellectual vitality. Among many other observations, his travel journal not only records his reflections on his own body and its reactions to various treatments but also mentions the customs of the countries he traveled through regarding the body as a biological, ritualistic, aesthetic, political, and economic entity. A researcher of various aspects of reality, this uomo universale maintained a perpetually fresh perspective on the world, further enriched by the experience of travel. Rejecting the well-trodden paths of prejudice, he remained open to an active life, profoundly engaged in the pursuit of a full existence.

Following his journey, which lasted one year and seven months (June 22, 1580 – November 30, 1581), Montaigne revisited and expanded the first two volumes of his Essays and wrote the third, reinforced in his belief that body and soul deserve equal consideration and care. He consistently emphasized that, regardless of the trials we face – many of which are beyond our control – our response to them, our state of mind, remains within our power. The most significant is the attitude we choose to endure what life brings. The ability to know ourselves as much as possible, in order to align our decisions with our nature, helps us live properly and face death at peace with ourselves.

Keywords: travel, alterity, illness, punishment, moderation

Dacă am fi călătorit pe drumurile ce leagă Franța, Elveția, Germania, Italia între 22 iunie 1580 și 30 noiembrie 1581, l-am fi putut întâlni pe Michel de Montaigne, însoțit de suita sa. Cum l-am fi putut recunoaște pe acest aristocrat călător? Poate după spiritul practic cu care socotea la hanuri raportul calitate-preț și după felul în care punea în balanță starea drumurilor cu buna funcționare a economiei locale, poate după interesul lui pentru a discuta, în fiecare dintre localitățile mai însemnate prin care trecea, cu oamenii cultivați, cunoscători ai limbii latine, despre felurite subiecte de interes comun, poate după curiozitatea cu care studia vreun vechi zid roman, vreo inscripție pe jumătate roasă de vreme sau vreo mașinărie nou inventată, menită să ușureze și să simplifice munca omului. Poate după veselia cu care pornea la drum în fiecare nouă dimineață, dar și după privirea cu care cântărea bibliotecile erudiților sau după răgazul pe care și-l lua pentru cercetarea cărților din bibliotecile publice. După încercarea de a vedea cum reușesc cei din alte țări să facă pace între pornirile distincte, între religiile recent scindate, după spiritul critic cu care măsura trândăveala ecleziastică a Romei, spre deosebire de hărnicia oamenilor simpli din zonele rurale ale Italiei, care nu pregetau să lucreze chiar și în sărbători dacă vremea bună le îngăduia. După atitudinea deschisă față de cler, dar și față de curtezane, după popasurile mai lungi în zonele cu ape termale și minerale, pentru a-și îngriji de sănătate. După seriozitate cu care își verifica frecvent culoarea și cantitatea urinei, în speranța de a mai fi eliminat, dacă nu calculi, măcar nisip. Dar, înainte de toate, după chipul lui, după ținuta semeață în șa, după încântarea de a decide, fără constrângeri, încotro să-și îndrepte calul spre a găsi noi prilejuri de reflecție.

Două portrete stau față în față: o pictură în ulei realizată de un artist necunoscut al Școlii Franceze și descrierea lui Edmond Pilon, din introducerea jurnalului, reeditat la Paris în 1932, citat de Anca-Maria Christodorescu în prefața ediției recent traduse și publicate la Humanitas. Primul pare a fi izvorul celui de-al doilea:

„Purtând o mantie de postav gros peste vesta scurtă cu mâneci, ca să-l apere de frigul munților, un guler plisat și scrobit, o pălărie țuguiată […], grozăvindu-se foarte cu medalionul de aur curat pe care-l poartă peste haine, atârnat la gât cu un șnur negru și care-l înfățișează pe sfântul Mihail, patronul lui, bine înfipt în șa și țanțoș […], astfel călătorește Michel al nostru." (Montaigne 2024, XXVI).

Avem nevoie de chipul lui Montaigne? Nu ar fi de ajuns bunul nume ce îl preceda deja și atunci, când tocmai terminase primele două volume din *Eseurile* sale, cu-atât mai mult acum, după secole, când renumele i-a sporit? Filosof francez al Renașterii târzii, extrem de actual și azi, spirit viu, dinamic, original, gata mereu să verifice și să măsoare prin judecata sa tot ce venea spre el, de o sinceritate îndrăzneață, *mai peste marginile iertate*, dar, paradoxal, cumpănit și senin, mereu binedispus, hotărât să facă din filosofie, asemeni anticilor, o cale de a trăi mai bine, pe potriva firii sale – el însuși prezentându-se franc în propriile eseuri ca produs imperfect al educației și poziției sale sociale avantajoase oarecum, nu se oferă suficient închipuirii noastre prin propriile-i scrieri? Nu, dacă vrem să-l percepem ca om întreg, căci trupul nu e de disprețuit, dimpotrivă, se cuvine să-i purtăm de grijă la fel cum purtăm spiritului. În a treia carte a *Eseurilor* mărturisește: „Eu, care trăiesc cu picioarele pe pământ, urăsc neomeneasca înțelepciune care vrea să ne facă a disprețui și dușmăni cultivarea trupului. Socot că a nu avea la inimă plăcerile firești e la fel de nedrept ca și a le avea la inimă prea tare." (Montaigne 2023, 387).

În consecință, nu doar spiritul, ci și trupul grăiește, și cu glas, și fără glas. Dacă privim portretul, ținuta dreaptă ne vorbește despre hotărâre și demnitate. Tăietura gurii încadrate de barbă și mustață (pentru care, în călătoria sa, nu găsise niciodată un bărbier destul de priceput în Italia) anunță un om gata să spună pe șleau ce gândește, fără a fi preocupat de a câștiga aprobare, simpatie sau avantaje. Privirea directă, limpede fără a fi tăioasă, liniștită fără a fi autoritară, anunță siguranța de sine și împăcarea cu el însuși – un sine pe care îl reclamă a fi uneori curios, alteori inconsecvent, destul de conștient de neajunsurile sale încât să se străduiască, pe cât îi stă în puteri, să le țină-n frâu, dar fără a le blama: „Dacă ceilalți s-ar privi cu luare-aminte ca mine, ar găsi că sunt, la fel ca mine, numai deșertăciune și prostie. Să mă lepăd de ele nu pot fără a mă lepăda de mine însumi." (Montaigne 2023, 261). Mai mult, eseistul consideră, cu mulțumire, că e în firea tuturor celor create să aibă și bune, și rele, toate de folos: „Alcătuirea noastră, ca obște și ca indivizi, e plină de cusururi. Dar în natură nimic nu e fără folos, nici măcar ce e nefolositor; nimic nu s-a strecurat în cuprinsul acestei lumi fără să-și aibă locul potrivit." (Montaigne 2023, 8). Cât despre glasul filosofului, putem doar să ni-l imaginăm citindu-i textele, simțindu-i ritmul și intuindu-i timbrul:

„Măreția sufletului nu înseamnă atât s-ajungă mai sus și mai în față, cât să-și afle locul și să se-ngrădească. Pentru el, mare înseamnă îndestulător. Și își arată noblețea iubind mai mult lucrurile mijlocii decât pe cele care sar în ochi. Nimic nu-i mai frumos și mai întemeiat decât a ne juca bine și cum se cuvine rolul de om; nici știință mai anevoioasă decât a ști cum să trăim această viață. Iar cea mai cruntă boală este a ne disprețui făptura." (Montaigne 2023, 391)

Într-o lume care redescoperea valoarea omului ca măsură a tuturor lucrurilor, Montaigne rămâne un moderat, un om al auritei căi de mijloc. A gândi moderat înseamnă a avea o anumită plasticitate – nu versatilitate, nu inconsistență, nu oportunism, ci puterea de a

reacționa infinit diferențiat la infinita diferențiere a împrejurărilor, puterea de a trăi nu aplicând criterii gata făcute, ci descoperind criterii. Provocarea moderației este puterea de a fi nou clipă de clipă – viu, plastic, flexibil, gata de dialog cu oameni ale căror idei sunt diferite de ale noastre (Crăiuțu 2022). Montaigne este capabil să comunice corect cu oameni din culturi diferite, deoarece respectă faptele și demnitatea fiecărei persoane și acceptă limitele propriei cunoașteri, are conștiința propriei failibilități, e gata mereu să regândească pentru că, asemeni lui Socrate, știe că nu știe nimic și, mai mult, simte coexistența interpretărilor multiple. Preocupat să se cunoască pe sine, el ni se descoperă capabil să-i cunoască și pe ceilalți: „Luarea-aminte cu care mă scrutez de-atâta vreme mă învață să-i judec destul de bine și pe alții […].Deprins încă din tinerețe să-mi oglindesc viața în a celorlalți, am căpătat o înclinare către cercetarea asta." (Montaigne 2023, 349)

Motivele pentru care pornește la drum sunt multiple – poate nu toate declarate. Întâi de toate, își tratează pietrele la rinichi, deci bate drumurile dintre stațiuni cu izvoare binefăcătoare și poposește în acestea pentru cure balneare. Își caută de sănătate, fapt perfect îndreptățit în orice vremi, oricât de tulburi. Zona prin care călătorește este sub amenințarea continuă a ciumei, care face ravagii în vestul Europei. În Franța sunt numărate 24 de apariții principale ale molimei între 1437-1536 și alte 12 izbucniri, în intervalul 1536-1670 (Manolache 2020). Moartea îl poate găsi și acasă, și pe drum. Nu o caută, nici nu fuge de ea. Insistase în *Eseuri* pe faptul că a filosofa înseamnă a învăța să mori, dar considera că, în egală măsură sau, poate, chiar mai mult, a filosofa înseamnă și a învăța să trăiești în acord cu tine însuți:

„Trebuie să fugim de vremea năpăstuită și să adăstăm în cea fericită. […] Găsesc viața și demnă și plăcută, chiar și în asfințit, așa cum e a mea. […] Mă pregătesc totuși s-o pierd fără păreri de rău, dar ca pe un lucru menit a fi pierdut, nu ca pe unul care m-ar chinui și sâcâi. De altminteri, li se cuvine cu adevărat să nu le displacă moartea doar celor cărora le place viața." (Montaigne 2023, 392-293)

Vremea năpăstuită este cea a războaielor religioase din Franța. Mediator adesea între opozanți, Montaigne simte nevoia să se detașeze o vreme de rănile propriei țări, pe care nu o poate ajuta. Dezamăgit de turnura pe care o luaseră lucrurile, el, om al rațiunii și al cumpătării, preferă să se îndepărteze o vreme, sperând și că în alte locuri poate găsi leacuri pentru vindecarea lumii din care vine – modele de guvernare mai echilibrate și mai înțelepte, pilde administrative mai eficiente și mai convenabile. Unii comentatori văd în călătoria sa și o misiune diplomatică, alții consideră că face demersuri spre a fi numit ambasador al Franței la Vatican și, nereușind asta, se întoarce la Bordeaux, unde tocmai fusese ales primar. Despre ambițiile politice sau rolurile diplomatice, jurnalul nu conține informații. Frugalitatea notațiilor pe drumul de întoarcere, odată reintrat în Franța, poate denunța fie dezamăgire, fie preocupare pentru câte va avea de făcut în continuare, el nemaiacordându-și timp de zăbavă pentru scris pe drum. Dar poate fi vorba și despre revenirea în lumea sa obișnuită, revenire mult mai puțin incitantă decât desprinderea. A administra domeniul Montaigne putea fi uneori o corvoadă pentru acest bărbat vioi, așa că-și dorise o pauză de la îndatoririle imediate. Textele sale o dovedesc, stilul e omul (cum avea să spună în 1753 Georges-Louis Leclerc, conte de Buffon, în discursul său la Academia Franceză), așadar și în viață și în scris Montaigne caută „schimbarea fără astâmpăr și cu înfrigurare: stilul și mintea mea hoinăresc împreună." (Montaigne 2024, 254). Urma să se ancoreze în noua funcție publică, se bucura să fie de folos regiunii sale, dar considera noul rol social și o îndatorire împovărătoare, limitativă traiului după bunul plac.

Dorința de evadare din mediul familiar se îngemănase cu dorința de cunoaștere. După cei opt ani de recluziune în turnul de la moșia sa, unde compusese *Eseurile*, își permitea această schimbare, se premia cu această călătorie care a fost și una de promovare a cărților sale, pe care le dăruia celor pe care-i considera demni de a formula păreri întemeiate. Pe coperta a patra a ediției Humanitas a acestui jurnal de călătorie, Stefan Zweig, și el martor neputincios al unei

lumi în destrămare patru sute de ani mai târziu, nevoit să călătorească pentru a supraviețui, insistă pe bucuria lui Montaigne de a călători liber, căutând diversitate în oameni și locuri:
„Ca să scape de tot ce-l apasă, Montaigne călătorește și, de-a lungul drumului devine pildă de libertate. Nu-l interesează curiozitățile turistice, atenția îi e atrasă de tot ce este diferit. Dimpotrivă, când locul e foarte cunoscut preferă să-l ocolească, fiindcă prea mulți l-au văzut deja și l-au descris înaintea lui. Vrea să poată judeca fără prejudecăți. Ca în atâtea alte lucruri, Montaigne ne învață și să călătorim. Bucuria lui supremă este să vadă oameni, pretutindeni, mereu alți oameni și alte obiceiuri. E veșnic în căutarea lor, în toate clasele sociale. Se străduiește să afle ce pasiune are fiecare – astăzi i-am spune hobby. În ochii săi, tot ce e natural e o curiozitate." (Zweig în Montaigne 2024)

Lipsa grijilor, detașarea de probleme pe care nu-i stă în putere să le soluționeze, încântarea de a cerceta elemente noi care-i surprind simțurile și-i contestă uneori obișnuințele îl determină pe Montaigne să se simtă liber și revigorat. Găsește mereu un sens în orice decizie, fiecare drum făcut merită osteneala, pentru că îi aduce un folos intelectual – îi permite să verifice realitatea, să confrunte judecățile sale cu prejudecățile altora, mereu împăcat cu sine:
„Eu, care călătoresc cel mai adesea pentru plăcerea mea, o scot mult mai bine la capăt. Dacă drumul e urât la dreapta, o iau la stânga; dacă nu mă simt în stare să merg călare, mă opresc. […] Nu-mi propun dinainte un drum, nici drept, nici ocolit. Dacă unde mă duc nu aflu ce mi s-a spus că voi afla, cum se întâmplă adesea ca judecățile altora să nu se potrivească cu ale mele, găsindu-le eu cel mai adesea neadevărate, nu-mi plâng osteneala: am aflat că ce mi se spunea nu e acolo." (Montaigne 2023, 243)

În drumul său, el va înregistra tot ce-i pare demn de reținut și de analizat, apoi va fructifica informațiile decantate prin reflecție în noile *Eseuri*. Portretul eseistului nu poate fi edificator fără a îngemăna, pe fruntea sa înaltă, laurii Antichității sclipind în renascentismul târziu cu aurora Luminismului:

„Judecata ocupă la mine un loc de frunte, sau măcar se silește din răsputeri s-o facă. Ea îngăduie simțămintelor să-și urmeze calea, chiar urii și iubirii, până și celei ce mi-o port mie însumi, fără a se lăsa tulburată și întinată de ele. Dacă nu izbutește să dea celelalte însușiri după sine, măcar nu se lasă coruptă de ele: își vede de treaba ei. Îndemnul dat fiecăruia de a se cunoaște pe sine însuși are pesemne mare însemnătate, de vreme ce zeul rațiunii și al luminii l-a înscris la intrarea în templul său, socotind că el cuprinde tot ce avea să ne spună. […] Eu, care nu mă ocup cu altceva, aflu aici o adâncime fără capăt și atât de variată, încât învățătura mea n-are alt rost decât acela de a-mi arăta cât îmi rămâne de învățat. Slăbiciunii mele, de-atâtea ori recunoscută, îi datorez înclinația către modestie, către respectul credințelor ce mi-au fost date, către nesmintita răceală și cumpănire a părerilor, ca și ura față de acea trufie nesuferită și pusă pe gâlceavă, fudulă și încrezătoare în sine, cea dintâi vrăjmașă a adevărului și-a cercetării." (Montaigne 2023, 247-348)

Iată omul a cărui privire aduce în actualitate o perspectivă uneori îngăduitoare, alteori critică, dar de cele mai multe ori echilibrată, cumpătată, asupra unei lumi în fierbere. Catolic, călătorind spre Roma printr-o Europă occidentală zguduită de sfâșierile dintre romano-catolici și protestanți, el își înfruntă cu stoicism crizele de litiază renală, migrenele, durerile de măsele. În jurul său, societatea, prin instituțiile statului și prin cele religioase, primește în sânul său noi membri, expulzează sau anihilează indezirabilii, face demonstrații de forță și supunere în care corpul este cea mai directă și sigură cale de constrângere spre integrare.

Interesul pentru studierea corpului și pentru descoperirea elementelor ce fac posibilă funcționalitatea acestuia este demonstrat de Montaigne chiar de la începutul călătoriei, la Basel, unde medicul Felix Platerus (care îi arată și un ierbar cu plante medicinale, o noutate pentru care nu există termen, așadar Montaigne îl descrie, neavând cum să-l denumească) îi arată la el acasă și la școala publică „schelete întregi de oameni morți, care se țin în picioare" (Montaigne 2024, 19). Prin toate abațiile și mănăstirile vizitate descoperă ierburi de leac din

care călugării știu prepara fel de fel de remedii. La Augsburg observă că se fac exerciții de scrimă într-o sală publică, unde se plătesc bani pentru a intra și se plătește și locul, armele folosite fiind pumnalul, paloșul, bățul cu două capete de fier, sabia scurtă, sabia lată, arbaleta și arcul. La Padova vizitează școlile în care tinerii își antrenează abilitățile corporale – scrimă, dans, echitație. Urmărește pasionat, de câte ori are ocazia, feluritele întreceri sportive. Acordă mare interes elementelor legate de hrană și băutură, de curățenia așternuturilor, calitatea saltelelor, normele de igienă și curățenie, coduri vestimentare, coafuri, bijuterii. Descoperă hrană delicioasă și plăpumi cu puf în Germania, ploșnițele roșii îl incomodează la Florența, cele mai bune vinuri se beau tot în Germania, cel mai bun ulei de măsline e de găsit în Italia. Geamurile cele mai curat-strălucitoare sunt germane, femeile cele mai elegante sunt aristocratele italiene, oamenii cei mai modești și cumpăniți sunt elvețienii. Cu adevărat frumoase sunt mai ales femeile care se vând, atât în Franța, cât și în Italia.

Ne vom opri aici însă mai ales asupra proceselor corporale generatoare de putere simbolică sau de durere – ritualurile de integrare religioasă, pedeapsa, penitența, miracolul, boala.

Ritualurile de integrare religioasă vizează intrarea noilor membri în comunitate, prin naștere, urmată de botez sau circumcizie. În cel mai renumit oraș german prin care trece, Augsburg, Montaigne asistă la un botez luteran, notând în jurnal detaliile:

„Când pastorul a terminat de citit, cu capul descoperit, pe altar se aflau un ștergar, un agheasmatar și încă un vas cu apă: o femeie, urmată de alte zece sau douăsprezece, i-au înfățișat un copilaș în scutece, cu chipul descoperit. Pastorul a luat cu degetele de trei ori apă din acel vas și a stropit căpșorul copilului, rostind câteva cuvinte. După aceea s-au apropiat doi bărbați și fiecare a pus două degete de la mâna dreaptă pe copil, apoi pastorul le-a vorbit și asta a fost tot.” (Montaigne 2024, 50-51)

N-am putea preciza dacă ultima propoziție, atât de laconică, reflectă dezamăgirea lui Montaigne față de lipsa de fast a momentului, dar, citindu-i scrierile, bănuim că e vorba mai degrabă de aprobare (tacită, pentru că Montaigne bănuia că jurnalul ar fi putut cădea în mâinile cenzorilor la Roma și era recomandată mai degrabă rezerva decât aprobarea fățișă a unor practici protestante).

La Verona, Montaigne merge și la sinagogă, unde discută mult cu evreii despre slujbele lor, apoi, la Roma, în 30 ianuarie 1581, va asista la o circumcizie ce va avea loc în dreptul ușii de la intrarea casei familiei respective (ceremonia avea loc de obicei în casă, dar acum, casa fiind destul de mică, n-ar fi putut asista suficientă lume la eveniment). Ritualul este descris amănunțit. Circumcizia are loc a opta zi după naștere, copilul are un naș și o nașă. Ceremonia durează aproximativ un sfert de oră. Tatăl este cel care rostește numele copilului. Nașul, așezat pe o masă, are în poală o pernă pe care va fi așezat copilul numit de tată, adus de nașă, care apoi se retrage. Nașul desfașă copilul, iar cei prezenți încep să cânte. Circumcizia poate fi făcută de oricare dintre bărbați, cei care doresc să o facă pot chiar licita, aducând obiecte pentru copilaș. Este o mare binecuvântare să faci cât mai multe circumcizii – „există credința ca cel care a circumcis un anume număr de copii (știu ei câți) se va alege după moarte cu o binefacere: gura și toate părțile ei nu-i vor fi mâncate de viermi” (Montaigne 2024, 124). Pe masă sunt pe o tavă toate instrumentele necesare, pregătite. Un bărbat ține în mâini o sticluță cu vin și un pahar. Pe jos este și un vas cu jăratic, la care oficiantul își încălzește mâinile înainte de a începe. Instrumentele sunt din argint și totul se petrece în cea mai mare siguranță pentru copil, așa încât glandul și membrul să-i fie protejate. Pielița tăiată se îngroapă imediat în pământul aflat pe o tavă special destinată, „aflată printre celelalte unelte ale tainei” (Montaigne 2024, 124). Pielița de pe gland e ruptă și apoi împinsă îndărăt, ceea ce e dureros și îl face pe copil să plângă: „Totuși ei spun că nu e nicio primejdie pentru copil, iar rana se vindecă în patru-cinci zile. Țipătul copilului e același cu al copilului nostru la botez.” (Montaigne 2024, 125). Oficiantul își clătește gura cu vin, îl scuipă, apoi ia în gură glandul însângerat al copilului pentru a suge

sângele și a determina mai rapid stoparea hemoragiei. De fiecare dată sângele este scuipat, gura iar clătită cu vin, scuipat și el, procedura repetându-se de trei ori. Apoi se presară un praf roșu peste rană, praf numit *sânge-de-dragon*, după care mădularul copilului este învelit cu grijă în bucăți de pânză special croite. Este binecuvântat apoi un pahar plin cu vin, din care oficiantul ia o sorbitură, moaie degetul în vin de trei ori și de trei ori îl duce la gura copilului, ca să sugă câteva picături. Acest pahar este trimis apoi mamei și celorlalte femei, care se află în altă încăpere, ca să bea vinul rămas. O a treia persoană

„ia un instrument de argint cu coadă lungă, care arată ca o minge cu găurele și seamănă cu cădelnițele noastre, și-l duce întâi către nasul oficiantului, apoi al copilului, apoi al nașului: ei socotesc că aceste mirosuri întăresc și luminează mințile întru credință. Dar gura este în continuare plină de sânge." (Montaigne 2024, 125).

Finalul paragrafului indică limpede o rezervă a autorului față de procedură, deși anterior insistase pe similitudinile cu botezul creștin în ceea ce privește prezența nașilor, înfășarea copilului și reacțiile acestuia. Montaigne se ferește de comentarii, preferă să înregistreze cât mai exact faptele. Pe de altă parte, descriind felul cum se poartă discuțiile în sinagogă, el este impresionat de calitățile intelectuale și retorice dezvăluite:

„După prânz, rând pe rând, învățații lor predică în italiană despre textul biblic din ziua aceea. Apoi un alt învățat dintre cei prezenți alege pe cineva dintre auditori și uneori chiar doi-trei la rând, pentru a se încontra cu cel care-a citit, în legătură cu ce-a spus. Cel pe care l-am ascultat are darul vorbirii, har și multă judecată." (Montaigne 2024, 123-124).

Pedepsele drept consecință a alterității sunt specifice epocii. Laice sau/și religioase, tribunalele îi condamnă pe cei care ies în evidență prin caracteristici naturale, prin practici erotice considerate nefirești, prin comportamente ce par a amenința siguranța ordinii comunitare.

În Franța, în Vitry-le-François, orășel așezat pe râul Marna, Montaigne află „trei întâmplări de pomină" (Montaigne 2024, 7). Două dintre ele sunt considerate stranii, dar firești, nu atrag nimic punitiv. Prima se referă la dinamismul și vitalitatea unei bătrâne ducese văduve, care străbate un sfert de leghe pe jos. A doua este aceea a unui bărbat încă viu, Germain, un caz de hermafroditism. Acesta a fost femeie până la 22 de ani, dar cu mai mult păr în bărbie decât celelalte fete, porecla fiindu-i Marie Bărboasa. La 22 de ani ar fi făcut un efort fizic considerabil, făcând o săritură datorită căreia „părțile bărbătești ieșiră la iveală" (Montaigne 2024, 7). Era încă necăsătorit, iar situația lui a generat un cântecel popular ironic în care fetele sunt avertizate să nu meargă cu pași prea mari, să nu devină bărbați, asemeni lui. Cazul este prezentat în cartea de chirurgie a lui Ambroise Paré (părintele chirurgiei moderne, autorul tratatului *Des monstres et prodiges,* 1573), iar cardinalul de Lenoncourt ar fi autorizat rebotezarea lui din Marie în Germain. A treia situație se soldase cu moartea. Recent fusese spânzurată o femeie care se dăduse ani buni drept bărbat, lucrând ca țesător, osândită pentru că a coabitat cu alte femei. Capul de acuzare sună astfel: „născociri neîngăduite, menite să înlocuiască mădularul lipsă" (Montaigne 2024, 7). Înainte de moarte, ea declarase că preferă moartea decât să fie iar femeie. Montaigne consemnează detalii care conferă autenticitate și dau de gândit, fără a comenta.

La Roma, cu ocazia venirii ambasadorului Portugaliei să se închine papei, Montaigne află despre un grup de homosexuali portughezi care, cu ani în urmă, veniseră și se cununaseră în biserica San Givanni a Porta Latina, considerând că legăturile lor ar fi consfințite de divinitate dacă vor oficia ceremonia. Dintre ei fuseseră „prinși și arși pe rug vreo opt sau nouă" (Montaigne 2024, 139).

Nu e locul comentariilor în jurnal, ele însă vor fi la locul lor în *Eseuri*, unde Montaigne își exprimă limpede opinia referitoare la abaterile de la regulă, pe care le consideră firești, îngăduite fiind de Dumnezeu:

„Ce numim noi monștri nu sunt așa și pentru Dumnezeu, care vede în nemărginirea lucrării sale chipurile fără număr pe care le-a cuprins în ea. Din atotcuprinzătoarea lui înțelepciune nu purcede nimic care să nu fie bun, firesc și rânduit, numai că noi nu-i vedem armonia și rostul. Noi spunem că un lucru e împotriva naturii când e împotriva obiceiului. Orice lucru există doar în acord cu ea, oricare ar fi el. Fie ca acest argument universal și natural să alunge din noi rătăcirea și groaza iscate de noutate." (Montaigne 2022, 462-463).

Tot la Roma asistă, pe 11 ianuarie 1581, la spânzurarea tâlharului Catena, mai marele unei bande de răufăcători. În jurnal sunt descrise convoiul, procedura, Montaigne insistă pe cruzimea mutilării corpului după moarte. Mortul este ciopârțit în patru. „Norodul se înspăimânta mai tare de cruzimea abătută asupra morților, căci mulțimea care nu se clintise când îl spânzuraseră se jeluia acum grozav la fiece lovitură de topor" (Montaigne 2024, 119), iar călugării urcă pe movile de pământ de unde atrag atenția oamenilor prin predici să ia aminte la această pildă. Doi frați servitori ai secretarului castelanului, pe care-l uciseseră, sunt torturați și uciși pe 14 ianuarie: „Au fost supuși la cazne, mai întâi cu cleștele, apoi li se tăie mâna din încheietură [...]. Au pierit pe acel eșafod, mai întâi loviți cu o ghioagă mare de lemn, după care li s-a tăiat beregata." (Montaigne 2024, 120).

În 16 februarie, Montaigne asistă la o încercare eșuată de exorcizare. Cel stăpânit de demon era „posomorât și parcă dus pe altă lume" (Montaigne 2024, 128). Montaigne notează riguros totul – rugăciunile, imperativele de alungare, loviturile și ocările date de preot trupului posedatului/diavolului încuibat acolo, ca diavolul să iasă:

„I se adresa direct îndrăcitului, vorbind când cu el, când cu diavolul din el, ocărându-l, lovindu-l amarnic cu pumnii, scuipându-l în obraz. Omul dădea la întrebările lui răspunsuri aiurea; când în numele lui, arătând cum își simțea suferința; când în numele diavolului, spunând cât se temea de Dumnezeu și cât zdruncin îi pricinuiau aceste rugăciuni de dezlegare." (Montaigne 2024, 128). Nici asupra acestor fapte Montaigne nu face vreun comentariu.

Penintența este practicată de călugări, dar și de oamenii de jos care, la anumite sărbători, în Italia, se autoflagelează în procesiuni publice, stârnind uimirea. Montaigne este impresionat de procesiunea din Joia Mare, de la Roma, în care un grup de cel puțin cinci sute de penitenți se biciuiau cu frânghii, având spatele zgâriat și însângerat:

„Pentru mine rămâne o taină pe care nici până astăzi n-am putut-o desluși. Deși sunt plini de vânătăi și de răni sângerânde, ei continuă să se lovească. Dar, judecând după atitudine, siguranța mersului și vocea puternică (căci i-am auzit vorbind pe mulți dintre ei) sau după chip (căci mulți umblau cu fața descoperită) nu păreau deloc să sufere sau să rabde ceva cu adevărat greu și dureros. […] Nu numai că nu par a suferi, dar nici nu se împotrivesc celor ce li se-ntâmplă, par bucuroși sau cel puțin nepăsători […]. Printre ei trec oameni cu vin și le dau de băut. Unii mai sorb câte-o înghițitură. […] Dacă-i judeci după încălțări și nădragi, par a fi oameni foarte de jos și care sunt plătiți pentru ce fac. Mi s-a spus, e drept, că li se ung umerii cu-o alifie, dar eu am văzut carnea vie și cât de îndelungat e chinul, așa că nu poate fi leac care să-i ferească de durere; și pe urmă, cei care-i omenesc, de ce-ar mai face-o, dacă totul n-ar fi decât maimuțăreală?" (Montaigne 2024, 145-146)

Miracolele ce vizează corpul omenesc sunt și ele la fel de neutru descrise – cititorii familiarizați cu Montaigne detectează ironia subsudiară. De exemplu, la jumătate de leghe de Viterbo, sursa foarte apreciatelor ape minerale, la biserica La Madonna del Cerchio, Montaigne află o legendă despre un miracol al Fecioarei Maria, prin care trupul se făcuse nevăzut inamicilor:

„Pe plăcuță stă scris în latinește că acum vreo sută de ani un om atacat de tâlhari și pe jumătate mort de frică, s-a adăpostit sub un stejar, unde se afla o imagine cu preasfântul chip al Fecioarei, și că, rostind o rugăciune către ea, s-a făcut ca prin minune nevăzut tâlharilor, tocmai când credea că nu mai are scăpare. Minunea a iscat o nespusă evlavie pentru Maica Precistă; în jurul stejarului s-a înălțat această preafrumoasă biserică." (Montaigne 2024, 247).

Vizitând complexul monahal din Loretto, ridicat în jurul căsuței în care s-ar fi născut Sf. Fecioară, căsuță din Nazareth care ar fi zburat pur și simplu prin aer, inițial în Slovenia și apoi acolo, observă că „aici oamenii par mai credincioși decât oriunde altundeva" (Montaigne 2024, 162). Pune și el plăcuțe de argint cu numele său și al membrilor familiei la icoana Sf. Fecioare, se roagă, se împărtășește și discută cu un senior parizian, Michel Marteau, despre miracole petrecute acolo – vindecări inexplicabile. Montaigne relatează:

„L-am rugat, pe el și pe câțiva dintre însoțitorii să, să-mi povestească amănunțit cum anume i s-a vindecat piciorul chiar în locul acesta; *nici că se poate lămuri mai bine o minune* (s.n., E.J.). Toți chirurgii din Paris și din Italia dăduseră greș. Cheltuise peste trei mii de scunzi; genunchiul, înțepenit și dureros, era de peste trei ani tot mai roșu, fierbinte și umflat, iar uneori avea și fierbințeli; de la o vreme, nici leacuri nu mai lua; într-un rând, în somn, visă că s-a tămăduit și i se păru că zărește un fulger; se trezi, strigă că s-a tămăduit, își chemă slujitorii, se ridică și începu să umble, ceea ce nu mai făcuse de când boala dăduse peste el; genunchiul i se dezumflase, iar pielea atârna în jur ca moartă; apoi i-a mers din ce în ce mai bine, fără niciun fel de ajutor. Acum, pe de-a-ntregul tămăduit, de întorsese la Loretto, căci nu atunci, pe loc, ci într-o altă călătorie, făcută cu o lună sau două mai înainte se tămăduise, iar după aceea fusese și la Roma în același timp cu noi. Asta ne-a spus el și însoțitorii lui și nimic altceva. " (Montaigne 2024, 168)

Nu ne reținem un zâmbet. *Că de n-ar fi, nu s-ar povesti...* Ca în cazul basmelor, dăinuirea narațiunii va fi fiind dovada faptelor.

Boala este principala ipostază a urmăririi corpului în jurnalul lui Montaigne. Uneori face notații despre practici medicale și despre bolile altora – la Basel urmărește o operație în cazul fracturii unui copil și observă că pacientul fusese tratat „cu destulă cruzime de către chirurg" (Montaigne 2024, 20). În principal, insistă însă asupra stării sale de sănătate și asupra tratamentelor pe care le face. Își îngrijește și ocrotește corpul cu mare responsabilitate, conștient fiind de precaritatea sănătății sale, dar și de forța spiritului de a stăpâni trupul nevolnic:

„Mă lupt cu cea mai cumplită dintre boli, cea mai năprasnică, mai dureroasă, mai ucigașă și mai incurabilă. Am îndurat de-acum cinci sau șase accese lungi și chinuitoare; totuși, sau mă amăgesc eu, sau chiar și-n starea asta avem cu ce le ține piept, dacă ne-am eliberat sufletul de teama de moarte și ne-am descotorosit de amenințările, sfaturile și urmările pe care medicina ni le vârâ-n cap." (Montaigne 2022, 514)

Scepticismul în fața recomandărilor medicale îl determină să aleagă cea mai naturală cale, cea a apelor termale și minerale pentru tratarea litiazei sale.

La Plombières află că băile în izvoare calde și reci se fac din mai până în august, când vremea nu e rece, și descoperă reguli de respectat pentru utilizarea civilizată, redactate atât în franceză, cât și în germană. În elvețianul Baden, loc vechi de tratament, „amintit și de Tacit" (Montaigne 2024, 25) constată sunt băi separate pentru domni și doamne, camerele sunt învecinate convenabil cu băile. Locurile de plimbare nu lasă timp de plictiseală vizitatorilor, care sunt cu precădere germani. Aproape de Padova, la băile Abano, sunt scobituri în stâncă în care omul culcat transpiră puternic de la aburii care se ridică permanent, iar băile de la San Pietro, sărate, feruginoase, i-au amintit de cele de la Préchacq, de lângă Dax. Curios, Montaigne pune puțin nămol pe limbă și constată n-are niciun gust. „Locul este tare sălbatic, nu mi-aș trimite acolo prietenii", consideră el (Montaigne 2024, 87). La Battaglia, unde totul este grosolan și mohorât, găsește băi de abur uscate, „mici adăposturi de piatră unde te poți închide, apoi, dacă deschizi ferestruica dinspre canal, aburul și căldura te fac pe loc să asuzi foarte tare" (Montaigne, 2024, 89), și un nămol „negru ca acela de la Barbotan, dar nu la fel de nisipos și mai gras, potrivit de cald și aproape fără miros" (Montaigne 2024, 89).

Preferatele lui rămân Bagni della Villa, de la Lucca, unde va rămâne destul de mult pentru băi și apă de băut terapeutic. Aici descoperă dușul, „*la doccia* – niște țevi prin care apa

caldă curge pe diferite părți ale corpului, în special pe cap, sub forma unor firișoare care coboară fără încetare asupra ta, izbind diferite părți ale corpului și încălzindu-le" (Montaigne 2024, 186), aici înlocuiește franceza, ca limbă în care scrie jurnalul, cu italiana. Notațiile complexe și diverse reflectă interesele lui etnologice, politice și sociologice, căci, dincolo de șubrezenia trupească, spiritul de observație și interesul pentru nou sunt mereu prompte:
„Poporul aici este împărțit în două tabere, una franceză, cealaltă spaniolă. Această vrăjmășie duce adesea la certuri urâte, care izbucnesc chiar de față cu toată lumea. Bărbații și femeile din tabăra noastră porta buchețele de flori la urechea dreaptă prinse sub bonetă și cu șuvițe de păr sau altele asemenea; cei din tabăra spaniolă le poartă la urechea cealaltă." (Montaigne 2024, 197).

Hâtru, Montaigne se va preface uituc și, într-o zi, își va pune floare la urechea stângă, descumpănindu-i pe simpatizanții francezilor. Majoritatea locuitorilor sunt farmaciști. Adesea vin în stațiune țărani din satele învecinate, cu nevestele lor. Pentru că îmbrăcămintea și comportamentul reflectă starea lor materială și de spirit, el observă că, în zilele de sărbătoare, țăranii „sunt îmbrăcați ca niște gentilomi. Nu vezi țărancă fără pantofi albi, ciorapi subțiri țesuți și un șorț colorat din tafta. Dansează frumos și fac tot soiul de sărituri și piruete." (Montaigne 2024, 197). Le laudă hărnicia, căci tot terenul e cultivat, pe cel neted sunt grâne, iar pe cel în pantă vie. Va da aici cu generozitate un bal cu premii, „așa cum se obișnuia la băi" (Montaigne 2024, 206). Are mereu dorința de a se adapta obiceiurilor locului, de a se integra, de a înțelege societatea în care intră prin preluarea obiceiurilor specifice. Nu vrea să iasă în evidență pe parcursul călătoriei, evită exotismul. E, într-un fel, un cameleon care se ferește să contrasteze cu ambianța, dar și un experimentator, care simte nevoia să trăiască experiențele pe pielea sa, prin simțurile sale, să le măsoare după propria judecată și înțelegere. Este flatat, dar și amuzat atunci când este chemat, în calitate de renumit om înțelept, să emită păreri legate de un tratament dificil, în ciuda faptului că nu e specialist în domeniu:

„Mărturisesc că până acum, din cauza puținelor legături și a lipsei de apropiere între mine și oamenii de acolo, nu-mi prea apărasem renumele de sprinteneală a minții și de iscusință ce mi se făcuse; nimeni nu-mi văzuse vreo însușire nemaipomenită, pentru a avea să se minuneze de mine sau să facă mare caz de măruntele-mi merite. Totuși, în acea zi câțiva medici chemați la o consultație importantă pentru un tânăr nobil, signor Paolo Cesis (nepotul cardinalului cu același nume), aflat la aceste băi, veniră să mă roage din partea lui să binevoiesc a fi de față la consfătuirea lor, căci dânsul se hotărâse a urma întru totul părerea mea. Atunci am râs în sinea mea, dar asta mi s-a întâmplat de mai multe ori și aici și la Roma." (Montaigne 2024, 207).

Își face timp, amestecându-se cu oamenii, să îi observe și să mediteze asupra obiceiurilor acestora. Fin observator, detectează nuanțele și identifică surse psihologice comportamentale:
„La națiile libere nu vezi respectându-se diferențele de rang sau de categorie ca la celelalte; aici până și cei mai de jos se poartă cu un fel de trufie nobiliară. Chiar și pentru a cere de pomană, găsesc întotdeauna o vorbă, un ton poruncitor: *Nu-mi dai și mie de pomană?* sau *Hei, dă și mie de pomană!* Formula obișnuită la Roma este: *Fă-mi un bine pentru tine!*" (Montaigne 2024, 211).

Observațiile lui se raportează chiar și la corpul flămând care cerșește, fără ca spiritul să perceapă acest comportament ca umilință. Va bea ape minerale, se va scălda în cele termale, va încerca fel de fel de tratamente care să-i ușureze suferința. Pe unele le va găsi nefolositoare, dar majoritatea îl vor ajuta. Jurnalul de călătorie include și un jurnal al evoluției stării lui de sănătate – interesant din punct de vedere medical și surprinzător pe alocuri, prozaic sau chiar vulgar, Montaigne raportând câtă urină elimină și ce culoare are, cât de mari sunt pietrele eliminate și ce formă au, când dă afară nisip și când nu. Este foarte receptiv la fel de fel de recomandări de tratamente și remedii pentru afecțiunea sa. În marile orașe întâlnește medici

renumiți și le urmează recomandările, deși nu are prea multă încredere în medici, în general. De exemplu, la Roma, înainte de Crăciun, ia un purgativ puternic, o plantă, apoi terebentină de Veneția, apoi, cu trei ceasuri înainte de micul dejun, o licoare cu aspect și gust de lapte de migdale, care conținea probabil și cele patru semințe reci (dovleac, castravete, bostan și pepene galben). Urmarea este că elimină mult nisip și o piatră netedă și lungă. Tot la Roma, în 13 martie 1581, un bătrân patriarh al Antiohiei, un arab cu care se împrietenise, vorbitor de șase limbi, i-a dăruit un leac pentru pietrele de la rinichi, arătându-i cum să-l folosească, iar Montaigne notează modul de administrare în jurnal. La Pisa se vizitează cu medicul Girolamo Borro, doctor la Sapienza di Pisa, care i-a dăruit cartea sa *Despre fluxul și refluxul mării*, scrisă în limba vulgară, și i-a arătat și o altă cartea de-a lui, în latină, despre boli. La Siena are îndelungi convorbiri cu un medic evreu, Guglielmo Felice, care îi vorbește despre regimul alimentar recomandat pentru boala sa de rinichi.

Ne-am aștepta ca un suferind să se oblojească acasă, dar Montaigne își înfruntă boala cum poate mai bine. Acasă i-ar fi fost mai greu de suportat, în vreme ce, dacă merge călare, durerile sunt mai mici, iar curiozitatea de a descoperi oameni și locuri noi e cale de-a-i abate atenția de la suferință. În general, el fiind și cel mai vârstnic din grupul său de călători, și cel mai important ca rang, și cel mai respectat pentru erudiția sa, impune ritmul călătoriei, starea de sănătate obligându-l uneori la câte o jumătate de zi de stat în pat, datorită durerilor majore anterioare unei eliminări de calculi. De obicei, își ascultă corpul. Doarme suficient – e adesea mai matinal decât tovarășii de drum mai tineri, care uneori seara rămân mai mult să discute sau să petreacă. Mănâncă puțin, mai mult gustă decât bea vin, pe care, de cele mai multe ori, după modelul roman, îl îndoiește cu apă. Nu e mofturos în privința confortului, dar apreciază mult curățenia. E el, Montaigne – cumpătat în toate, binedispus, anticipând experiențe surprinzătoare, dar și prudent, chibzuit cu banii și socotit în cheltuieli. La revenirea în Franța, rinichii săi sunt purificați, dar înțelege că boala lui, de care tatăl său murise, nu are vindecare. Pe de altă parte, e pe deplin conștient că „legile firii noastre trebuie îndurate pașnic: trăim ca să îmbătrânim, să fim bolnavi și să ne șubrezim, în ciuda oricărui leac.” (Montaigne 2023, 363)

Montaigne nu-și scrie jurnalul pentru a fi publicat, așadar directețea exprimării este firească atunci când se referă la corpul său și la încercările cărora acesta le este supus – jurnalul e doar pentru sine. S-a vorbit despre brutalitatea exprimării sale, despre lipsa de pudoare, despre necesitatea cenzurării. Fragmentele prea pe șleau n-au fost pe gustul abatelui Prunis de Chancelade, cel care a descoperit jurnalul în 1770, la aproape două secole de la scriere, într-unul dintre cuferele aflate în biblioteca din turnul de la Montaigne, pe când căuta și cerceta documente pentru a alcătui o istorie a regiunii Périgord, dar nici pe gustul filosofului iluminist D’Allembert, unul dintre primii cititori ai jurnalului (Mueggler 2023). Nu se poate verifica, din păcate, dacă anumite fragmente ale manuscrisului au fost eliminate sau reformulate. Originalul care a stat la baza ediției princeps (1774), realizată de Meunier de Querlon, bibliotecarul regelui, a fost predat de acesta la Biblioteca Regală, de unde a dispărut ulterior. Singura cheie de control rămâne ediția Querlon. Querlon prezintă pe larg eforturile făcute pentru a aduce la lumină manuscrisul. Scrisul era pe alocuri indescifrabil, iar neglijența exprimării autorului îngreuna și ea înțelegerea. Pentru partea italiană presărată cu licențe galice, el a cerut ajutorul lui Giuseppe Bartoli, care a tradus-o în franceză. În absența originalului, această ediție este baza tuturor edițiilor viitoare (Montaigne, 2024, XII). Cea mai recentă ediție franceză, ediția publicată la 9 noiembrie 2023 la Paris de editura Bouquins, realizată de Nina Mueggler și Laura Piccina și prefațată de Antoine Compagnon, aduce textul lui Montaigne mai aproape de actualitate, considerându-se că acesta trebuie adaptat terminologic pentru a fi mai inteligibil, pentru că „La meilleure défence de la littérature c’est l’appropriasion, non le respect transi.”[1] (Compagnion 2009). S-a intervenit în text, cu maximă grijă pentru a respecta spiritul acestuia,

[1] Cea mai bună apărare a literaturii este aproprierea (însușirea), nu respectul înghețat. (trad. n.)

în direcția modernizării ortografiei, accentuării și punctuației. Au fost actualizate, unde se impunea, numele proprii și toponimele. S-au făcut reașezări sintactice, concordanța timpurilor verbale și deicticele au fost ajustate, unde a fost cazul s-a intervenit cu modificări lexicale. Mai mult, textul este dublat seducător de reproduceri color ale unor hărți, desene și gravuri din epocă, imagini ce reprezintă detalii savuroase ale locurilor vizitate de filosof, puse în paralel cu fragmentele ce le descriu, dialogul text – imagine având rol epistemiologic, senzorial și ludic (Mueggler 2024). Astfel, dimensiunea informativă și farmecul anecdotic al jurnalului sunt amplificate.

Jurnalul de călătorie al lui Michel de Montaigne rămâne o lectură necesară, alături de eseurile sale, pildă de gândire îndrăzneață, neîncorsetată. Drumurile lui Montaigne, cu toate experiențele oferite, continuă firesc, peste secole, în conștiințele noastre. În ciuda timpul său marcat de puternice conflicte, în ciuda dezamăgirilor inerente, el accentuează mereu indisolubila relație dintre trup și spirit, de la efectele torturii și asupra spiritului, nu doar asupra trupului, până la efectele curelor de ape termale:

„Am văzut cu prilejul călătoriilor mele aproape toate băile vestite ale creștinătății, iar de câțiva ani am început să mă și bucur de ele. Cine nu vine aici cu destulă voioșie, ca să se poată bucura de plăcerea întâlnirilor cu semenii, precum și de plimbările și mișcarea la care invită frumusețea locurilor unde sunt de obicei așezate, pierde fără îndoială partea cea mai bună și mai vădită a efectului lor." (Montaigne 2023, 535).

Corpul își are însemnătatea sa, iar a-i purta cu moderație de grijă este una dintre datoriile noastre esențiale: „Corpul este o parte de seamă a ființei noastre și ocupă în ea un loc de căpetenie. […] Cei care vor să desprindă cele două însemnate părți ale noastre, rupându-le una de alta greșesc. Dimpotrivă, ele trebuie împreunate și puse din nou laolaltă." (Montaigne 2022, 377)

De câte ori eseurile sale îi scot înainte acest subiect, Montaigne insistă pe dimensiunea volitivă ce generează motivație și optimism, învățându-ne să facem față echilibrat provocărilor vieții. Atât de actual, el face din filosofie o cale de a îmbunătăți viața, de a-i determina pe oameni să se bucure pe deplin de ea, cu măsură, nu din hedonism, ci din prețuire de sine. Consideră că, pentru un înțelept, „sufletul care face casă bună cu filosofia trebuie să însănătoșească prin sănătatea lui și corpul, el trebuie să vădească strălucirea tihnei și bucuriei sale; trebuie să-și pună amprenta pe felul nostru de a fi, înarmându-ne, deci, cu o mărinimoasă semeție, o purtare vrednică și voioasă, o atitudine pașnică și binevoitoare. Cel mai vădit semn al înțelepciunii este bucuria statornică." (Montaigne 2020, 173-174)

Mereu uimit de complexitatea și diversitatea lumii materiale, precum și de cea a spiritului uman, om rațional dornic să verifice, pe cât posibil, totul prin experiență, se recunoaște copleșit și fascinat de miracolul existenței, intuind acum aproape cinci sute de ani tainele geneticii:

„La ce bun s-alegem minuni și dificultăți străine: mie mi se pare că printre cele pe care le vedem mereu există lucruri atât de stranii și greu de înțeles, încât întrec în dificultate orice minune. Ce miraculoasă făptură e stropul acela de sămânță din care suntem zămisliți și care poartă-n sine nu doar tiparul trupului, ci și al gândurilor și înclinațiilor tații noștri! Unde adăpostește oare picătura asta de apă acel număr nesfârșit de forme? Și cum de purced din ele toate aceste asemănări, în chip atât de haotic și nesocotit, încât strănepotul va semăna cu străbunicul și nepotul cu unchiul?

[…] Înclinația mea către pietre e moștenită pesemne de la tatăl meu; căci a murit chinuit amarnic de-o mare piatră la vezică. N-a prins de veste despre boală decât în al șaizeci și șaptelea an de viață. […] Eu m-am născut cu mai bine de douăzeci și cinci de ani înainte de boala lui, pe când avea încă o sănătate de fier, fiind al treilea copil. Unde-a dospit atâta vreme înclinația către acest beteșug? Și cum a purtat picătura care m-a zămislit tiparul ăsta așa de apăsat, cu-atâta vreme înaintea bolii? Și unde-a stat ascuns de-am început s-o simt abia după patruzeci și

cinci de ani, singur până azi între atâția frați și atâtea surori, toți din aceeași mamă?" (Montaigne 2023, 517-518).

Ca orice bun filosof, Montaigne depășește în *Jurnal* și în *Eseuri*, firesc și gordianic totodată, ceea ce Dimitrie Cantemir avea să numească în românește, o sută de ani mai târziu (1698), *giudețul sufletului cu trupul*. Ei nu sunt înțelepți în gâlceavă cu lumea, ci judși observatori ai acesteia și minți treze. Amândoi ajung la aceeași concluzie, susținând *preafericita între lume și între înțelept sau între trup și suflet pace, legământ și așezare*.

BIBLIOGRAPHY

1. Compagnion, Antoine. 2009. *Rajeunir Montaine*, 3 aprilie 2009, articol-conferință publicat în l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Anul 153, Nr. 2, 2009 – https://www.persee. fr/doc/crai_0065-0536_2009_num_153_2_92512, ultima accesare, 28.02.2025.
2. Crăiuțu, Aurelian. 2022. *Cafeneaua filosofică 73: Despre moderație*, discuție cu Dana Jalobeanu și Grigore Vida, dezbatere online transmisă live în 22 iulie 2022 – https://www.youtube.com/ watch?v=qEbumHg7-s0, ultima accesare, 28.02.2025.
3. Manolache, Eusebi. 2020. *Ciuma, ploaie de săgeți aruncată de Dumnezeu*, în *Historia*, nr. 218/ martie 2020, https://historia.ro/sectiune/general/ciuma-ploaie-de-sageti-aruncata-de-dumnezeu-568032. html, ultima accesare, 28.02.2025.
4. Montaigne, Michel de. 2020. *Eseuri. Cartea I*. Traducere din franceză și note de Vlad Russo. București: Humanitas.
5. Montaigne, Michel de. 2022. *Eseuri. Cartea II*. Traducere din franceză și note de Vlad Russo. București: Humanitas.
6. Montaigne, Michel de. 2023. *Eseuri. Cartea III*. Traducere din franceză și note de Vlad Russo. București: Humanitas.
7. Montaigne, Michel de. 2024. *Jurnal de călătorie în Italia prin Elveția și Germania; Scrisori*. Traducere, prefață și note de Anca-Maria Christodorescu. București: Humanitas.
8. Mueggler, Nina, Usher, Phillip John. 2024. *Conversations with People who Read Montaigne, Episode 11*, dialog postat în decembrie 2024 pe site-ul *La Maison Française of New York University* – https://www.youtube.com/watch?v=aD7L1GsCTWE, ultima accesare, 28.02.2025.
9. Mueggler, Nina. 2023. *Montaigne – Journal de voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne*, discuție cu Violaine Giacomotto-Charra, material postat pe site-ul *librairie mollat* în 30 noiembrie 2023 – https://www.youtube.com/watch?v=s8kSOW_CI3E&list=PLYKK1g9IWBSDepLuL-_l-e44zUVkC4-L0&index=2, ultima accesare, 28.02.2025.
10. Imaginea – Portretul lui Michel Equiem de Montaigne, autor necunoscut, Școala franceză - https://www.meisterdrucke.ie/fine-art-prints/French-School/75976/Portrait-of-Michel-Eyquem-de-Montaigne.html, ultima accesare, 28.02. 2025.

TYPES OF CULTURES AND SOCIAL EMOTIONS

Viorica Lifari
Assoc. Prof. PhD, Free International University of Moldova

Abstract: Emotions are associated with people and it is human to interact emotionally. The concepts of emotions may refer to both types personal and social ones.
In this paper we concentrate on an inter-disciplinary study of the emotion concepts as social constructions and offer a synthesis of various researches devoted to the issue, scholars who consider the phenomenon of emotions from the perspective of Psychology, Philosophy, Sociology, Anthropology and Cultural Linguistics.
A very important condition in researching emotion concepts interculturally is the type of culture where this idea was born, developed and turned into a mental model or a cognitive scenario. As a rule, an apparently similar concept like "love" or "happiness", ideas found in almost every culture are associated with certain socio-cultural environment typical of the very culture. Even if linguistically, there are equivalents to the notion of "happiness" in many languages, the situations associated with this idea might be different among cultures.
This research is a contribution to the existing studies devoted to intercultural communication which are extremely necessary as they enlarge human awareness of various cultural traditions and behaviour and contribute to the development of the intercultural competence.
We focus on the concepts of "shame" and "guilt" in high and low context types of cultures as well in collectivist and individualist cultures and also in shame and guilt types of cultures according to Ruth Benedict.

Keywords: emotion concept, guilt, intercultural study, shame, type of culture.

Today the idea that emotions are of social nature and the fact that they are formed in social relations is widely accepted in Psycho-sociology [2, p. 129]. Moreover, being social constructions the emotion concepts are characterized as having structures. It means emotions happen according to a pattern or a cognitive scenario which is sometimes different from culture to culture [2, p. 134]. The degree of similarity or that of difference between them depends mainly on the perspective that is used by the researcher when analysing the pattern with which the emotion is associated. People from different cultures might not only communicate in different ways but also experience an apparently similar situation differently.

Researcher Gabriela Stoică claims that culture provides patterns of conceptualizing the reality and the behavioural prescriptions individually and socially, assumed more or less consciously by the members of a community. Cultural models/patterns are presupposed, taken-for-granted models of the world that are widely shared by the members of a society and that play an enormous role in their understanding of the world and their behaviour in it. In other words, a cultural model represents a cognitive scheme that is assumed and shared within a social group, a scheme that can have contextual variations. A cultural model includes a certain representation of affectivity expressed conceptually in a verbal and a non-verbal form. The cultural pattern guides the conceptualization, categorization lexicalization and the socio-behavioural expression of the emotional life thus making up cognitive scenarios for emotions [9, p. 23].

As societies and cultures shape and manage the emotions the people use when interacting within one culture it is worthwhile studying these concepts in accordance with the type of culture. The type of culture can also show the perspective from which the emotion is studied. In this context we have to mention the classification of cultures introduced by various

anthropologists as the perspective of the type of culture helps us identify the way an apparently similar notion is conceptualized in at least two different cultures. To begin with it is worthwhile mentioning the typology suggested by E. T Hall. As Jerrold Frank claims we can look at E.T. Hall's work "Beyond culture" (1976) when we try to characterize ways that members of differing cultures perceive reality. The key factor is Hall's notion of "context." This refers to the cultural background in which communication takes place. When people from different backgrounds interact, communication can break down if they do not share similar cultural contexts. Hall's theory of high- and low-context cultures helps us understand how characteristics of a given culture affect communication. In high-context cultures, people tend to emphasize interpersonal relationships and prefer group harmony and consensus over individual achievement. Words are less important than a speaker's intent. People from high-context cultures generally share a high degree of commonality of knowledge and viewpoints. There is little need to spell things out, and meanings tend to be implicit or can be communicated in indirect ways. High-context cultures are typified by long-lasting social relationships, spoken agreements, and mutual trust. On the other hand, low-context cultures tend to be individualistic and goal-oriented; people from low-context cultures tend to value directness with discussions resulting in actions. Interlocutors from low-context cultures are expected to be straightforward and concise, while those from high-context cultures depend less on language precision and may come across as ambiguous to people from low-context cultures. Because of these differences, interactions between members of high- and low-context cultures can cause problems. In certain situations, someone from a high-context culture may find someone from a low-context culture to be overly blunt. At the same time, people from low-context cultures may feel that high-context people are secretive or unforthcoming. Communication breakdowns can occur because people from different types of cultures may have an assumption of shared knowledge that is not there [Apud: 3, p. 5].

As well other anthropological studies offer us several dimensions of cultural variety that can be taken into consideration when speaking about emotion concepts too. In Hofstede's model (1984) we encounter such parameters as Individualism vs Collectivism, Power distance, Masculine and Feminine types of cultures, Uncertainty avoidance and Temporality [6, p. 8].
So, as we notice the typology of culture is an important dimension which has to be taken in consideration when analysing different emotion concepts interculturally, no matter whether they are personal or social.

Another issue connected to the research of social emotion concepts is their determination. In several sociological, anthropological and psychological studies there is a list of such concepts in the other ones the verbal representation of these ones varies.

In the paper of the Romanian sociologist S. Chelcea, we encounter four emotion concepts as social emotions. They are *shame, guilt, regret* and *disappointment,* the first in the mentioned list being one of the main social emotions [2, p. 139] as it is a social instrument of developing moral values in the members of the society since their birth up to adulthood.
Other works devoted to the study of social emotions include *shame, guilt, embarrassment,* and *pride* as members of a family of "self-conscious emotions" that are evoked by self-reflection and self-evaluation. This self-evaluation may be implicit or explicit, consciously experienced or transpiring beneath the radar of our awareness. But importantly, the Self is the object of these self-conscious emotions. In effect, *shame, guilt, embarrassment,* and *pride* function as an emotional moral barometer, providing immediate and salient feedback on our social and moral acceptability [10, p. 347].

Moreover, in the context of intercultural communication *empathy* is considered to be a social emotion which indicates that a person has high EQ if he or she is able to "vicariously experience the similar feelings of the interlocutor" [10, p. 363].

Thus, concluding about the terms used to denominate the social emotion concepts in the mentioned above works we can include the following into our list: *shame, guilt, embarrassment, regret, disappointment, pride* and *empathy.*

Relying on the fact that *shame, guilt, embarrassment* represent "a triad of negatively valanced "self-conscious" emotions [10, p. 345] and that *shame* and *guilt* are the most studied social emotions we intend to concentrate our further research on their analysis in various types of cultures based on the cultural typology introduced by E.T. Hall [4], by G. Hofstede [6, p. 8], and by Ruth Benedict [1].

To begin with before considering the difference between *shame* and *guilt* we would study the ideas given by researchers from the domain. In this context we refer to the American anthropologist R. A. Shweder who claims that "of the "Big Three" ethics of morality — autonomy, community, and divinity, *shame* may be more closely tied to violations of the ethics of community (e.g., violations of the social order)." [8].

Another point of view with reference to the difference between *shame* and *guilt* from the perspective of the nature of transgression is that "*shame* is viewed as the more "public" emotion arising from public exposure and disapproval of some shortcoming or transgression. *Guilt*, on the other hand, is conceived as a more "private" experience arising from self-generated pangs of conscience." [1].

Clinical Psychologist J. P. Tangney explains that the difference between *shame* and *guilt* is based on the perspective of the evaluation. "The difference in "egocentric" versus "other-oriented" concerns is not surprising given that *shame* involves a focus on the self, whereas *guilt* relates to a specific behaviour. A *shamed person* who is focusing on negative self-evaluations would naturally be drawn to a concern over others' evaluations." [10, p. 349].

On the other hand, a person experiencing *guilt* is already relatively "decentred"—focusing on a negative behaviour somewhat separate from the self. In focusing on a bad behaviour, rather than a bad self, a person in the middle of a *guilt* experience is more likely to recognize (and have concerns about) the effects of that behaviour on others rather than on others' evaluations (our emphasis) [10, p. 349].

One of the consistent themes emerging from empirical research is that *shame* and *guilt* are not equally "moral" emotions. On balance, *guilt* appears to be the more adaptive emotion, benefiting individuals and their relationships in a variety of ways. Empirical evidence evaluating the action tendencies of people experiencing *shame* and *guilt* suggests that *guilt* promotes constructive, proactive pursuits, whereas shame promotes defensiveness, interpersonal separation, and distance (our emphasis) [10, p. 350].

Second, *shame* and *guilt* are differentially related to *empathy.* Specifically, *guilt* goes hand in hand with *other-oriented empathy.* Feelings of *shame,* in contrast, apparently disrupt individuals' ability to form empathic connections with others. This differential relationship of *shame* and *guilt* to empathy is apparent both at the level of emotion disposition and at the level of emotional state (our emphasis) [10, p. 350].

Empathy is an emotional process with substantial implications for moral behaviour. *Other-oriented empathy* involves taking another person's perspective and vicariously experiencing similar feelings. These responses often involve feelings of sympathy and concern for the other person, and often lead to helping behaviour. Importantly, the empathic individual's focus remains on the experiences and needs of the other person, not on his or her own empathic response [10, pp. 362-363].

I think that in a collective type of culture where the relationships between people are more important than the development of each person separately and where the education of moral values among the young is done in a hierarchical way from the perspective of the older and more experienced people using the instrument of shame as a punitive means against the young wrongdoings the people are used to a different perception of *shame* and *guilt,* not from

the perspective introduced by J.P. Tangney. Thus, in this context we can say that *shame* is connected to some pain and criticism and serves as a good motivator to work on the development of one's own Self.

To my mind a clear explanation about the difference between the two concepts *shame* and *guilt* in two types of cultures individualist and collectivist is given by anthropologist Ruth Benedict [1].

The first idea introduced by the scholar is the subdivision of cultures themselves into *guilt* and *shame ones*: "… in anthropological studies of different cultures the distinction between those which rely heavily on shame and those that rely heavily on guilt is an important one" [1, p. 222].

A society that inculcates absolute standards of morality and relies on men's developing a conscience is a guilt culture by definition, but a man in such a society may, as in the US, suffer in addition from shame when he accuses himself of gaucheries which are in no way sins. He may be exceedingly chagrined about not dressing appropriately for the occasion or about a slip of the tongue. In a culture where shame is a major sanction, people are chagrined about acts which we expect people to feel guilty about. "… a man who has sinned can get relief by unburdening himself. This device of confession is used in our secular therapy and by many religious groups which have otherwise little in common. …where shame is major sanction, a man does not experience relief when he makes his fault public even to a confessor." [1, p. 223].

Being American herself, R. Benedict manages to avoid ethnocentrism by saying that in shame cultures people experience shame in situations in which Americans expect to feel guilt. As mentioned above guilt is considered as a constructive instrument for the human as he can develop his consciousness. As well one can get rid of the burden of guilt by visiting a psychologist or a priest, this exercise helping the human survive psychologically and develop strong mental health about which so much is being spoken lately in various sociological studies.

True *shame cultures* rely on external sanctions for good behaviour, not *true guilt cultures* do, on an internalized conviction of sin. *Shame* is a reaction to other people's criticism. A man is *shamed* either by being openly ridiculed and rejected or by fantasying to himself that he has been made ridiculous. *Guit* does not. In a nation where *honour* means living up to one's own picture of oneself, a man may suffer from *guilt* though no man knows of his misdeed and a man's *feeling of guilt* may actually be relieved by confessing his sin [1, p. 223].

After having clarified the influence of the type of culture on the perception of the two social emotive concepts *shame* and *guilt* from the perspective of Psychology and Anthropology we would like to study the ideas of some philosophers on the issue.

At this point we introduce the reflections of Aristotle on *shame*. In his work "Rhetoric" the definition emphasizes that *shame* is associated with some fear and that fear is related to pain. *Shame* is a means of the appropriate feeling of pain. Also, Aristotle notes precisely what type of pain *shame* deals with: "evils that appear to pertain to disrepute". In this sense, *shame* is very much a socio-psychological feeling, for the pain happens not to one's physical body, but to one's standing in the eyes of others. *Shame* is a feeling derived from man's political nature and affects his standing in the eyes of others. This change in others' opinion of the actor arises from two sources: either by engaging in evil acts of commission or by failing to do the virtuous acts through omission. But, the actual change in opinion can only happen after the ignoble act is done. This then presents the third and perhaps the oddest component of the definition, the time in which *shame* is felt. *Shame* is not exclusively an emotion arising after the fact; rather, Aristotle clearly notes that someone can feel shame immediately, retrospectively, or prospectively. Thus it is necessary to realize that the prospective component of feeling shame is most crucial to a moral education [Apud: 5, p. 3-4].

This is perhaps the most critical point in understanding Aristotle's view of shame, for the path to virtue is one in which the individual is guided through external constraints to

internalize the appropriate active states of virtue. Shame itself moves through these steps. Retrospective shame is purely derived from external constraints; it is imposed upon the individual by other members of the society. It is supposed that in this case the individual had no hesitation in committing the ignoble act or omitting the virtuous one. However, the feeling of shame teaches the person that the future situations which involve the same action will lead to the same form of disrepute. In such a way the human educates internal virtue and develops self-discipline.

Since Aristotle's time the world changed immensely. The change that took place in the American society in terms of self-discipline is described in the following way: "In the US technical and traditional methods of self-discipline are relatively undeveloped. The American assumption is that a man, having sized up what is possible in his personal life, will discipline himself, if that is necessary to attain a goal. Whether he does or not, depends on his ambition, or his conscience, or his 'instinct of workmanship', as Veblen called it [Apud: 1, p. 228], as well the Occidental culture is based on self-sacrifice. It is standard doctrine that parents make sacrifices for their children. Women sacrifice their careers for their husbands and husbands sacrifice their freedom to become breadwinners. In some cultures, this is called reciprocal exchange [1, pp. 231-232].

This does not mean that American people have no moral values. "Equality is the highest, most moral American basis for hopes for a better world." This principle is written in the Declaration of Independence, the Bill of Rights, and the Constitution … It was a way of life that was strange to Europeans" [1, p. 45].

Moreover R. Benedict explains the transformation of the English as people of a guilt culture ("When the Puritans landed in America, they based their morality on guilt.") into Americans who feel guilt less extremely. This fact is interpreted as a relaxation of morals, because the Americans do not expect shame to do the heavy work of morality. [1, p. 224].

Thus, we do not speak about *shame* in the American English language but speak mostly about *embarrassment.*

Embarrassment appears to be less centrally relevant to the domain of morality than are *shame* and *guilt* [10, p. 359].

Embarrassment accounts from hundred so high school students and adults indicate that the most common causes of *embarrassment* are "normative public deficiencies"—situations in which a person behaves in a clumsy, absent-minded, or hapless way (tripping in front of a crowd, forgetting someone's name, unintended bodily-induced noises). Other common embarrassment-inducing situations include awkward social interactions and being conspicuous (e.g., during the "birthday" song). Generally, events causing *embarrassment* seem to signal that something is amiss— some aspect of the self or one's behaviour needs to be carefully monitored, hidden, or changed (our emphasis) [7, p.190-198].

Talking about the semantic difference between *shame* and *embarrassment* as vocabulary units in the Romanian language G. Stoică states the following "A particular case is that of the *shame (Ro. ruşine), embarrassment (Ro. jenă), guilt (Ro. vinovăţie)* series. *Ruşine,* a term designating an old, hyper-conceptualized socio-moral affect, implies focus on the parameter compatibility with the collective norm; it indicates a hetero-oriented affect resulting from non-compliance with a moral norm, societal norm; *jenă* is a derived conceptual hypostasis, newly differentiated in this era, which involves critical-dysphoric reporting not to an ethical rule as to a set of norms/conventions of social behavior, to a situation which can affect the self-image of the Experiencer, rather representing a self-oriented affect (in other words, *ruşine (shame)* is determined by the violation of a moral norm, affecting the self of the Experiencer, *jenă (embarrassment)* by violating a social convention, affecting the public image/social identity of the Experiencer; the semantic mutation takes place due to the variation of the cause (see in this sense lexicographical definitions: shame "an embarrassing feeling of

shyness, of embarrassment caused by a failure or a mistake"; embarrassment "shyness produced by an embarrassing situation" [9, p. 113].

Thus, the study of the two concepts "shame" and "guilt" cannot be done without taking into account the type of culture. Professor S. Chelcea explains the emotions by means of the term "construal". In other words it is a way of representing the self compared to others. It is accepted that there are two different ways to represent the self: the independent representation and the interdependent one. The first type supposes the focus on the internal individual characteristics (I am hardworking, honest, lenient), i.e. the conscience of the person's uniqueness (I am X, I distinguish myself from the others), and the second type, the interdependent representation of the self is characterised by emphasizing the social relations of a person (I am the son of X, I am the brother of Y, etc.), i.e. emphasis on the human's belonging to a group (I am the member of club X, I am professor at Y university) [2, p. 190.

In individualist cultures like North America and Western Europe we notice a predominant independent representation of the Self, while in collectivist cultures (Asia, Africa, South America) we encounter an interdependent representation of the self. The two contrasting representations of the Self have specific consequences on the cognition, emotions and motivation [Apud: 2, p. 191].

Applying this theory to the Romanian society S. Chelcea reached the conclusion that the Romanians have an intermediary Self situated between the Western Self and the Southern one. The same conclusion was drawn by the professors from the Western University in Timișoara. Linguistically we most frequently say "sunt vinovat" (*I am guilty*) rather than "îmi este rușine" (*I am ashamed*), fact that confirms the mentioned above idea.

In the Republic of Moldova, where the influence of the Russian culture and language had a great impact the concept of *shame* (Ro. rușine) is associated with *public shame* (rușine publică, oprobriu), which entered the Romanian culture by means of the Russian mental models (Ru позор). These observations refer to the generations of people who were born before the 80s of the previous century. Nowadays generations Y and Z being very much influenced by the globalization process are inclined to avoid *shame* (Ro. rușinea) as a social-moral value and accept *embarrassment* without understanding the mental model of this American concept thus behaving in an egocentric way rather than having an individualistic way of behaviour which is centred on the individual internal characteristics.

The idea that the American society as an individualist type is less concerned about *shame* and focuses on the concept of *embarrassment* mostly is proved by the statement found in the Oxford English Dictionary. It says that the word "shame" and its derivatives are obsolete words [11] and the most recent linguistic means which include lexeme shame are some compound verbs like: "slut-shame" introduced in 2007, e.g: *1) Why don't schools do something to stop this rape culture and sexism, instead of slut-shaming females for their bodies? (*with the meaning *to condemn someone for a sexual behavior);* "body-shame" introduced in 2009 and having the meaning of humiliating or mocking at someone's body imperfections, e.g.: *2) Changing your perspective of beauty is also a key to shutting down those who body-shame;* "fat-shame" introduced in 2009, rendering the meaning "to mock at an obese person", e.g.: *3) It seems that when people fat-shame in order to motivate others to lose weight, they are really just increasing risk for weight gain and negative health outcomes;* and "kink-shame" found in dictionaries from 2011, with a meaning of "to laugh at someone who practices nonconventional sexual experiences, e.g.: *4) We sleep with someone once and assume we're dating or we kink-shame our partner when we're confronted with a desire we find 'too out there'.*

In America where the honour of oneself is up to the person the condemnation of the society equals to the violation of someone's rights, thus the society has no right to deride the personality of the other people as long as their wrongdoings do not refer to a person's not respecting the societal code or norms. Similarly, the word *shame* used in the above-mentioned

examples has nothing to do with the moral norms (as in the collectivist types of culture) but with the etiquette or the fashion, or the way a human appears in the society.

Conclusion

Having considered the above material we can draw the following conclusion: when researching the concepts of "shame" and "guilt" from the perspective of a cognitive study we have to take into consideration the social structure of the concepts as they are modelled in the society and the culture.

Secondly it is impossible to understand and explain how people perceive and interpret "shame" and "guilt" without knowing the type of culture in which these concepts are analysed. Thirdly the historical events can serve as milestones that explain accurately the change not only in the structure of the society but also the way the change of concepts happen and the semantic change that the lexemes denoting these concepts also pass through.

Speaking about the subdivision into shame and guilt cultures this is appropriate for pure collectivist countries all over the globe and the individualist countries only in Western and Northern Europe. Some cultures, like the Romanian one is considered to be a mixed type, i.e. collectivo-individualist culture, fact which explains many misunderstandings (gaps) between generations in Romania and the Republic of Moldova on the issue of "shame" and "guilt".

As we mentioned above the young also confuse the American idea of having a high level of consciousness and manifesting self education with being impolite and rude towards the older. Respect for the older is a general human value all over the world but in collectivist cultures the older generation is honoured more than in individualist ones, a sensitive issue in Romania and the Republic of Moldova, because of a huge gap between the generations.

As for the distinction between collectivist cultures like the Japanese and the individualist American culture it is clear that a "sin" in individualist countries, i.e. guilt, equals to "shame" in collectivist countries, it means an instrument of self-education in individualist culture and a collective education tool in the collective type of culture. Americans do not perceive "shame" as a constructive emotion but consider it a destructive one, an emotion that is oriented on criticising someone which is discrimination according to their mentality. "Embarrassment" is a feeling lived by an American when misbehaving or when getting into a ridiculous situation. This is not a moral value like "shame" which has a punitive function.

The examples with compound nouns containing the "shame" lexeme introduced above refer to the appearance of the people or women, meaning some standards in society, the fashion norm, some expectations established by some people (supposedly men) but not moral values.

So in intercultural communication when speaking about "shame", "guilt" and "embarrassment" we have to make sure we take into consideration all the cultural elements that accompany these concepts so as not to get into an embarrassing situation among other experts in domain.

BIBLIOGRAPHY

1. Benedict, Ruth, *The Chrysanthemum and the Sword. (Patterns of Japanese Culture)*. The Riverside Press: Cambridge, Massachusetts 1947, 341 p. [Available at https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.77454/page/n53/mode/2up?view=theater [Accessed on 28.10.2025]].
2. Chelcea, Septimiu, *Emoții sociale. Despre rușine, vinovăție, regret și dezamăgire.* București: Tritonic Books, 2020. 252 p. ISBN 978-606-749-491-4.
3. Frank, Jerrold. *Raising Cultural Awareness in the English Language Classroom.* In: English Teaching Forum. Number 4, 2013. P. 2-11.
4. Hall, Edward,T. *Beyond Culture.* New York: Anchor Press, 1976. 320 p.
5. Higgins, Nicolas, *Shame on You: The Virtuous Use of Shame in Aristotle's Nicomachean Ethics.* Regent University, 2015. P. 1–15. ISSN: 1747–5376.
6. Hofstede, Geert, *Dimensionalizing Cultures: The Hofstede Model in Context.* In: Online readings in Psychology and Culture. 2011 [Available at https://scholarworks.gvsu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1014&context=orpc [Accessed on 30.01.2025]].
7. Miller, R. S. *The nature and severity of self-reported embarrassing circumstances.* In: Personality & social psychology bulletin. 1992-04. Vol.18 (2). P.190-198.
8. Shweder, R. A., Much, N. C., Mahapatra, M., Park L. *The "Big Three" of morality (autonomy, community, divinity) and the "Big Three" explanation of suffering.* In: Morality and Health, ed. A. Brandt, P. Rozin. New York: Routledge, 1997. P. 119–169. [Available at https://www.researchgate.net/publication/230044887_The_Cultural_Development_Of_Three_Fundamental_Moral_Ethics_Autonomy_Community_And_Divinity [Accessed on 12.02.2025]].
9. Stoică, Gabriela, *Modele ale afectivităţii în cultura română premodernă (1780-1840).* Editura Muzeul Literaturii Române, 2013. 187 p. ISBN 978-973-167-342-4 [Available at http://www.cesindcultura.acad.ro/images/fisiere/rezultate/postdoc/rapoarte%20finale%20de%20cercetare%20stiintifica%20ale%20cercetatorilor%20postdoctorat/lucrari/Stoica_Gabriela.pdf [Accessed on 30.01.2025]].
10. Tangney, J. P., Stuewig J., Mashek, D. J. *Moral emotions and moral behaviour.* Annual Review of Psychology. 2007. P. 345–372.
11. *Oxford English Dictionary*, [Available at https://www.oed.com/dictionary/shame_v?tab=compounds_and_derived_words#23161813 [Accessed on 14.03.2024]].

DEVELOPING INTERCULTURAL SKILLS THROUGH PHILOSOPHICAL TEXTS IN FLE (FRENCH AS A FOREIGN LANGUAGE)

Mădălina Toader
Assist. Prof., PhD, University of Bucharest

Abstract: In an increasingly globalized world, the development of intercultural skills is a priority in foreign language education. Language learning goes beyond mastering grammar and vocabulary; it also involves the ability to understand, respect, and interact with different cultures. In the context of French as a Foreign Language (FLE), the use of philosophical texts provides a unique opportunity to address universal questions while raising learners' awareness of diverse cultural perspectives. This article proposes a didactic approach aimed at developing these skills through the analysis and discussion of philosophical texts.

Keywords: FLE teaching, intercultural skills, foreign language didactics, philosophical concepts, interculturality

Introduction

L'enseignement du français langue étrangère ne se limite pas à l'acquisition d'une compétence linguistique, mais s'inscrit dans une démarche plus large qui prend en compte l'interaction entre la langue, la culture et la communication, afin de préparer l'apprenant à devenir un citoyen capable de naviguer dans un monde multiculturel et plurilingue. Lunoir et Coste (2007)

L'analyse et la discussion des œuvres philosophiques offrent aux apprenants de FLE une occasion unique d'explorer des thématiques telles que la liberté, la justice, l'éthique et l'identité, tout en développant une conscience interculturelle. À travers cette démarche, les apprenants ne se contentent pas d'approfondir leur maîtrise de la langue française, mais ils sont également amenés à réfléchir sur des concepts fondamentaux qui dépassent les frontières culturelles. Cette approche favorise l'émergence d'un dialogue interculturel qui enrichit les échanges intellectuels et contribue à l'épanouissement d'une citoyenneté globale.

Cet article propose une méthodologie d'enseignement du FLE fondée sur l'analyse de deux textes majeurs de la philosophie : *Le Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau et *Le Mythe de Sisyphe* d'Albert Camus. Ces œuvres permettent de discuter de concepts comme la liberté, la justice, l'existence et l'absurde, tout en offrant des perspectives interculturelles.

Cadre théorique

1. La notion de compétences interculturelles

Les langues étrangères occupent indubitablement une place de premier ordre dans la formation intellectuelle d'un être humain, quel que soit son métier et le pays où il vit. C'est l'une des exigences de la vie contemporaine qui ne peut se concevoir en l'absence des moyens efficaces de communication entre les gens de la planète. Quels sont, dans ce nouveau contexte, la place et la portée du français ? Le problème intéresse non seulement les linguistes et les didacticiens, mais aussi les spécialistes des domaines les plus variés, depuis l'économie et le droit, jusqu'aux sciences politiques, philosophie, informatique, et même les sciences exactes. Il ne nous est pas indifférent dans quelles langues nous nous exprimons et communiquons avec nos homologues. Voilà pourquoi la perspective inter et pluridisciplinaire est appelée à fournir de nouvelles solutions. Les problèmes spécifiques de l'enseignement du français langue étrangère recoupent en bonne partie ceux de l'enseignement des langues étrangères en général,

ainsi que du processus pédagogique dans son ensemble. Il s'ensuit que les lecteurs du présent cours, étudiants-enseignants en particulier, devront à tout moment faire appel à leur connaissance de psychopédagogie et de linguistique générale, connaissances que nous considérons comme implicites. De même, puisque la didactique des langues est une discipline carrefour, le professeur de français doit être sans cesse prêt à réorganiser et à reformuler son savoir de spécialiste en fonction des exigences et des objectifs pédagogiques, comme affirme L.Porcher: « Pour enseigner à apprendre, il faut apprendre à enseigner. » L. Porcher (1977)

Les compétences interculturelles en FLE renvoient à la capacité des apprenants à comprendre, dialoguer et interagir efficacement avec des personnes issues de cultures diverses. Byram (2000) décrit ces compétences comme une combinaison de connaissances, d'attitudes et de compétences permettant de naviguer dans des contextes interculturels complexes. Ainsi, l'enseignement des langues doit inclure une dimension interculturelle qui va au-delà de l'aspect purement linguistique, en permettant aux apprenants de réfléchir aux différences culturelles et aux valeurs humaines universelles.

2. La philosophie comme vecteur d'interculturalité

La philosophie, avec ses interrogations sur la condition humaine, la société et la liberté, est une discipline particulièrement propice à l'interculturalité. Kramsch (2006) insiste sur le fait que l'étude des textes philosophiques peut ouvrir à une compréhension profonde des diverses conceptions de l'homme et du monde, tout en encourageant les apprenants à remettre en question leurs propres valeurs. Elle critique une approche purement communicative ou fonctionnelle de l'enseignement des langues, mettant en avant l'importance de l'interculturalité et des compétences culturelles pour développer une véritable compréhension entre locuteurs de différentes langues. Kramsch explique que la langue ne se limite pas à un simple outil de communication. Elle est profondément ancrée dans le contexte culturel, reflétant des valeurs, des croyances et des façons de voir le monde. En analysant des œuvres de philosophes comme Rousseau et Camus, les apprenants sont amenés à explorer des thématiques universelles tout en tenant compte des différences culturelles dans leur traitement.

3. Choix des textes philosophiques

Il est évident que l'enseignement ne peut se concevoir en dehors de l'idée de progressivité, de succession cohérente, qui assure une organisation efficace des connaissances acquises, une intégration logique et naturelle des nouveaux éléments dans un réseau en perpétuelle évolution. L'enseignement ne peut être que méthodique, progressif, allant du simple au complexe, du facile au difficile. Quel que soit l'audace libératrice des nouvelles pédagogies, tout le monde doit admettre qu'il est impossible d'apprendre ou enseigner sans programme, même si celle-ci n'est pas qu'un cadre que le professeur peut adapter en fonction d'objectifs spécifiques. Comme le programme assure la progression, nous tâcherons de fournir les éléments repères de cette aire dans laquelle nous devons inclure les notions connexes de sélection, choix, gradation, niveau. Dans cette perspective, l'acquisition d'une langue seconde est conçue comme une construction de systèmes successifs (Cristea 1984, p. 29). Il s'ensuit que tout programme didactique devra se plier aux exigences de cette croissance progressive des savoirs. Un programme s'élabore en fonction de certaines options méthodologiques et surtout en fonction des objectifs visés. La progression fondée sur la programmation doit retracer un modèle ou itinéraire d'apprentissage. En fonction de toute une série de facteurs, la quantité et le degré de difficulté des nouvelles connaissances s'ordonnent, selon un dosage rigoureux, en étapes, niveaux ou paliers. En général, il est logique de distinguer entre les apprenants débutants, moyens et avancés, étant donné que le processus d'apprentissage même suppose un niveau inférieur caractérisé par les essais et les erreurs, auquel suit le niveau de l'apprentissage méthodique défini par l'apparition de l'esprit critique. Le niveau supérieur suppose la formation

de la compétence qui permet de juger, apprécier, critiquer et finalement innover. La notion de niveau est indispensable avant de saisir l'état ou le degré d'évolution de l'apprentissage à des périodes déterminées. Le niveau d'apprentissage, établi souvent à base de courbes d'apprentissage ou à l'aide des tests de niveau, se définit comme palier ou étape ayant une certaine autonomie et caractérisé par le type d'opération susceptible d'être exercée. (Galisson/Coste 1976, p.369). De plus, dans le "Dictionnaire de didactique des langues" (1976), le niveau est défini comme une étape distincte dans le processus d'apprentissage, caractérisée par :

- Une certaine autonomie dans les compétences développées.
- Un ensemble d'opérations linguistiques réalisables à ce stade (ex. comprendre un texte, formuler des phrases complexes).
- Une évaluation précise du degré de maîtrise à travers des tests de niveau ou des observations empiriques.

Galisson et Coste mettent en avant plusieurs éléments liés à la notion de niveau, parmi lesquels, on mentionne: les courbes d'apprentissage qui représentent graphiquement la progression de l'apprenant, permettant d'identifier les paliers (moments de stagnation) et les progrès rapides; les tests de niveau qui représentent des outils d'évaluation pour mesurer les capacités linguistiques et ajuster les contenus pédagogiques.

C'est le passage d'un niveau à l'autre, opéré par restructuration à partir d'éléments nouveaux qui assurent la progression. Celles-ci doivent être soit générales globales, soit spécifiques ou particulières, phonétiques, grammaticales, lexicales, d'initiation au contenu culturel, etc.

- *Critères de sélection des textes*

Cette étude s'adresse aux étudiants en philosophie au niveau intermédiaire B1 et B2. Selon la classification du Conseil de l'Europe, *Les langues vivantes : apprendre, enseigner, évaluer, un cadre européen de référence,* CECR, Strasbourg, 1998. Le niveau B1 correspond aux spécifications du *niveau seuil* pour un visiteur d'un pays étranger. Deux traits le caractérisent particulièrement. La capacité à poursuivre une interaction et à obtenir ce que l'on veut dans des situations différentes. La capacité de faire face habilement aux problèmes de la vie quotidienne. Le niveau B1+ correspond à un degré élevé du niveau seuil. On y retrouve les deux mêmes traits caractéristiques auxquels s'ajoutent un certain nombre de descripteurs qui se concentrent sur la quantité d'informations échangées. Le niveau B2 correspond à un niveau intermédiaire qui vise à rendre compte des spécifications du niveau avancé ou utilisateur indépendant. L'utilisateur se rend compte qu'il a acquis une nouvelle perspective. Le degré élémentaire de ce niveau se concentre sur l'efficacité de l'argumentation. On constate deux nouveaux points de convergence. La capacité de faire mieux que de se débrouiller dans le discours social et un nouveau degré de conscience de la langue.

Pour choisir des textes appropriés pour l'enseignement du FLE, il est important de s'assurer que les éléments lexicaux et grammaticaux correspondent au niveau des apprenants, que le contenu soit riche en références culturelles permettant des comparaisons interculturelles, et que les thèmes traités soient en lien avec les domaines du CECR, tels que la vie publique, privée, éducation et professionnel. De plus, il est utile de prendre en compte les stratégies d'apprentissage des apprenants. Cela permet de proposer des textes qui non seulement enrichissent leur vocabulaire et grammaire, mais aussi stimulent leur réflexion interculturelle. En effet, proposer une diversité de types de textes permet de couvrir différents aspects du langage et de répondre aux intérêts variés des apprenants. L'implication des étudiants dans le choix des textes peut aussi stimuler leur motivation et leur curiosité.

Les deux textes philosophiques choisis pour cet article, *Le Contrat social* de Rousseau et *Le Mythe de Sisyphe* de Camus, ont été sélectionnés pour leur richesse thématique et leur

capacité à aborder des questions fondamentales de manière accessible tout en stimulant une réflexion critique.

Le Contrat social (1762) de Jean-Jacques Rousseau explore les concepts de liberté et de souveraineté populaire, des idées qui peuvent être mises en dialogue avec d'autres conceptions politiques et sociales dans des cultures variées. Cette œuvre pose la question fondamentale de la liberté individuelle face à la souveraineté collective. Rousseau y explore l'idée d'un contrat entre le citoyen et l'État, un thème universel qui permet d'aborder les différences dans les systèmes politiques et sociaux à travers le monde.

De plus, c'est un bon choix pour un texte argumentatif. Il est structuré et riche en connecteurs logiques, ce qui est parfait pour illustrer le développement d'arguments structurés. On y trouve de nombreux exemples de modalisateurs, de comparaisons, et d'illustrations qui permettent de bien comprendre comment structurer un argumentaire. En plus, il permet d'engager des discussions intéressantes sur des notions politiques et sociales, ce qui éveille la curiosité des apprenants.

Le Mythe de Sisyphe (1942) d'Albert Camus, texte clé de la philosophie existentialiste, interroge la question de l'absurde et du sens de la vie dans un monde dénué de sens préexistant, une réflexion qui résonne fortement dans le contexte contemporain où les valeurs et les repères culturels sont constamment remis en question. Camus y développe sa philosophie de l'existence absurde, qui interroge l'individu face à un monde sans signification objective. Cette réflexion ouvre la voie à une discussion sur la quête de sens dans des sociétés variées et sur l'impact de l'absurde dans différentes cultures philosophiques.

- *Approche didactique*
  - *Méthodes d'analyse des textes philosophiques*

Dans *La didactique des langues étrangères (1998),* Christian Puren propose une analyse approfondie des différentes approches méthodologiques qui ont marqué l'évolution de l'enseignement des langues, en mettant l'accent sur le passage des méthodes traditionnelles vers des pratiques plus communicatives et interactives. Puren distingue plusieurs paradigmes didactiques, notamment la méthode grammaire-traduction, qui a dominé longtemps l'enseignement des langues, et la méthode communicative, qui met l'accent sur la communication authentique en situation réelle. Il souligne également l'importance de l'approche actionnelle, où l'acquisition de la langue se fait à travers des tâches concrètes permettant aux apprenants de réaliser des actions dans des contextes sociaux. L'ouvrage de Puren met en lumière les évolutions des théories pédagogiques, en insistant sur la nécessité d'un enseignement centré sur l'apprenant, capable de s'adapter à la diversité des profils et des besoins des étudiants.

L'analyse des textes philosophiques en FLE doit combiner l'approche linguistique et l'analyse critique. Les étapes de cette méthodologie incluent :

La lecture compréhensive : Les apprenants commencent par une lecture approfondie du texte, accompagnée d'explications de vocabulaire et de concepts philosophiques. Cela permet de s'assurer que les étudiants maîtrisent bien la langue du texte tout en en comprenant le sens profond.

L'exposé des idées principales : Après cette lecture, les apprenants doivent résumer les arguments clés du texte, en mettant en lumière les thématiques centrales, telles que la liberté dans Rousseau et l'absurde chez Camus.

L'analyse critique et discussion : Enfin, les apprenants sont invités à analyser les idées philosophiques proposées, à débattre des implications de ces idées dans le contexte de leur propre culture et à comparer les conceptions philosophiques des auteurs avec d'autres traditions de pensée.

- *Activités pédagogiques*

Afin d'encourager une approche plus interactive de l'analyse des textes, plusieurs activités pédagogiques peuvent être proposées comme par exemple:

Débats et discussions : Les thématiques abordées dans les deux textes, comme la liberté (Rousseau) et l'absurde (Camus), sont des sujets parfaits pour organiser des débats en classe, où les étudiants pourront confronter leurs idées et expériences.

Écriture réflexive : Les apprenants peuvent rédiger des réflexions personnelles sur des questions posées par les textes, comme : "Comment définir la liberté dans une société ?" ou "Le sens de la vie peut-il exister dans un monde absurde ?".

Études comparatives : Comparer les idées de Rousseau et Camus avec celles d'autres philosophes ou d'autres cultures peut permettre d'élargir le débat et de mettre en perspective les notions de liberté et d'existence dans des contextes différents.

- *Objectifs pédagogiques*

Les objectifs pédagogiques dans l'enseignement des langues doivent être définis de manière claire et précise, afin d'orienter les pratiques pédagogiques et d'évaluer efficacement les progrès des apprenants. Cuq et Gruca (2005) soulignent qu'il est essentiel de distinguer les objectifs généraux, qui visent une compétence globale en langue, des objectifs spécifiques, qui ciblent des compétences précises à atteindre à court ou moyen terme. Ces derniers peuvent concerner la compréhension de textes, la production orale ou écrite, ou encore l'interaction dans des contextes variés. La mise en œuvre d'une progression pédagogique nécessite de bien définir ces objectifs à chaque étape, en fonction des niveaux d'acquisition, du A1 au C2 selon le *Cadre européen commun de référence pour les langues* (CECR). Ces objectifs doivent être mesurables, réalisables et adaptés aux besoins des apprenants, en tenant compte de leur motivation et de leur contexte d'apprentissage. En outre, l'intégration des objectifs culturels et interculturels est primordiale, notamment dans l'enseignement du FLE, où les compétences linguistiques doivent être couplées à une compréhension des pratiques et valeurs des cultures francophones. Ainsi, définir des objectifs clairs permet non seulement d'orienter l'enseignement, mais aussi d'assurer une évaluation cohérente et un suivi des progrès.

Dans son ouvrage *La pédagogie par objectifs* (1986), Robert F. Mager propose une approche systématique de l'enseignement fondée sur des objectifs pédagogiques clairs, spécifiques et mesurables, qu'il considère comme essentiels pour garantir un apprentissage efficace. Selon Mager, chaque objectif doit être formulé de manière à être observable, c'est-à-dire qu'il doit décrire précisément ce que l'apprenant sera capable de faire à l'issue de l'activité pédagogique. Ces objectifs doivent également inclure des conditions spécifiques, telles que les ressources disponibles ou le contexte dans lequel l'apprenant accomplira la tâche, et des critères de performance, qui définissent les standards de réussite à atteindre, permettant ainsi une évaluation objective et précise des compétences acquises. Cette approche repose sur l'idée que la mesurabilité des objectifs est essentielle, non seulement pour planifier l'enseignement, mais aussi pour structurer l'évaluation, qui doit vérifier l'atteinte de ces objectifs de manière transparente et directe. Dans le cadre de l'enseignement des langues, cette méthode permet de définir des objectifs précis pour chaque compétence langagière — qu'il s'agisse de la compréhension orale, de l'expression écrite ou des compétences culturelles — et d'utiliser des outils d'évaluation adaptés, comme des tests ou des productions écrites, pour mesurer les progrès des apprenants. Toutefois, bien que cette méthode fournisse une structure rigoureuse, certains critiques soulignent qu'elle pourrait limiter la dimension créative et interactive de l'apprentissage, en insistant davantage sur la performance mesurable que sur les processus cognitifs et affectifs propres à l'acquisition d'une langue vivante, et ce, en particulier dans des contextes d'enseignement plus flexibles et exploratoires, comme ceux du FLE.

Alors, on pourrait affirmer que l'intégration des textes philosophiques dans l'enseignement du FLE vise les objectifs suivants :

- Développer les compétences interculturelles : Comprendre et analyser des visions du monde différentes à travers des œuvres philosophiques.
- Stimuler la réflexion critique : Encourager les apprenants à discuter, argumenter et défendre leurs points de vue.
- Acquérir un vocabulaire spécifique : Familiariser les étudiants avec le langage conceptuel et abstrait.

- *Approches didactiques*

Dans *"Didactique des langues et des cultures : Le rôle de l'enseignant" (2001),* Jean-Pierre Daloz aborde la notion d'approche pédagogique à travers une perspective dynamique et évolutive. Il propose une réflexion sur la manière dont l'enseignant doit concevoir et mettre en œuvre des pratiques pédagogiques adaptées aux besoins des apprenants et aux exigences des contextes culturels spécifiques. Selon Daloz, une approche pédagogique efficace ne se limite pas à la simple transmission de savoirs linguistiques, mais intègre également une dimension interculturelle, en tenant compte des compétences sociales, cognitives et émotionnelles des apprenants. L'enseignant, dans cette optique, ne se contente pas de dispenser un enseignement,mais joue un rôle actif de médiateur culturel et d'accompagnateur, facilitant l'accès à des pratiques authentiques de la langue et permettant aux apprenants de développer une compétence communicative réelle et contextuelle. L'approche pédagogique, selon Daloz, doit ainsi être vue comme un processus dialogique et adaptatif, où l'enseignant ajuste constamment ses méthodes en fonction des interactions entre les apprenants, les contextes d'apprentissage et les objectifs d'enseignement. Cette approche nécessite une réflexivité de l'enseignant, qui doit être en mesure d'évaluer et d'adapter ses pratiques pédagogiques tout en intégrant des perspectives interculturelles et en prenant en compte la diversité des profils d'apprenants. Daloz met également en avant l'importance d'une pédagogie orientée vers des objectifs communicatifs, où l'apprentissage de la langue se fait dans une logique d'action et de participation active à des échanges authentiques, tout en valorisant l'apprenant dans sa capacité à négocier du sens dans des contextes culturels variés.

L'intégration des textes philosophiques dans l'enseignement du FLE nécessite une approche didactique cohérente et flexible, capable de répondre à la fois aux exigences linguistiques et culturelles des apprenants tout en favorisant une réflexion profonde sur les concepts philosophiques. Pour ce faire, il est essentiel de recourir à une approche communicative et actionnelle, où l'enseignement ne se limite pas à la simple lecture ou traduction de textes, mais inclut également des activités qui favorisent l'interprétation active et l'échange d'idées. En combinant des méthodes basées sur des tâches — qui encouragent les apprenants à utiliser la langue pour résoudre des problèmes ou exprimer des points de vue — avec des techniques de médiation culturelle, l'enseignant peut aider les étudiants à comprendre et à discuter des idées philosophiques tout en renforçant leur compétence linguistique. Cette démarche permet non seulement de travailler sur la compréhension de textes complexes, mais aussi de développer des compétences de communication interculturelle, essentielles pour appréhender les contextes philosophiques qui sont souvent ancrés dans des traditions culturelles spécifiques. En favorisant une approche centrée sur l'apprenant, l'enseignant peut ainsi faire en sorte que chaque étudiant, en fonction de ses compétences linguistiques et de sa sensibilité culturelle, puisse s'approprier les idées des textes philosophiques et les utiliser dans des situations authentiques de communication. Cette intégration réussie des textes philosophiques permet donc d'atteindre des objectifs pédagogiques à la fois linguistiques, cognitifs et interculturels, tout en donnant aux apprenants l'opportunité de réfléchir et d'échanger sur des questions philosophiques universelles.

Pour atteindre ces objectifs, plusieurs stratégies peuvent être mises en œuvre, parmi lesquelles, on pourrait mentionner:

- Sélection des textes: privilégier des œuvres adaptées au niveau B1/B2, telles que des extraits de Rousseau ou Camus. Les thèmes peuvent inclure la liberté, l'égalité, ou encore l'existence humaine.

Exemples :

"Développer les compétences interculturelles à travers les textes philosophiques en FLE"

Activités préparatoires;

- Introduire le contexte historique et culturel de l'œuvre.
- Présenter le vocabulaire clé pour faciliter la compréhension.
- Lecture et analyse collaborative
- Organiser des discussions de groupe pour interpréter les passages et partager des perspectives.

- *Proposition d'un plan de cours pratique*
  - *Objectifs pédagogiques :*

Développer les compétences interculturelles à travers des discussions philosophiques.
Enrichir le vocabulaire et améliorer la maîtrise grammaticale.
Stimuler la réflexion critique et l'expression orale et écrite.

- Séquence 1 : *Du contrat social* de Rousseau

L'extrait suivant provient du livre I, chapitre 6 du *Contrat social*, où Rousseau définit la citoyenneté et la volonté générale :

"Le souverain, en tant qu'autorité collective, n'est que la volonté générale. La volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique ; mais elle n'est pas toujours la volonté de tous. Ce n'est pas la somme des volontés particulières qui fait la volonté générale. Ce n'est pas parce qu'une partie des citoyens veut quelque chose qu'il s'agit d'une volonté générale. La volonté générale est l'expression du bien commun, de l'intérêt général."

Dans cet extrait, Rousseau définit la citoyenneté et la politique comme étant indissociables de la volonté générale, qui exprime l'intérêt commun de tous les membres d'une société. Il distingue la volonté générale de la somme des volontés particulières, car cette dernière peut être égoïste ou divisée, tandis que la volonté générale vise le bien commun, ce qui nécessite souvent de dépasser les intérêts individuels pour atteindre un objectif commun. Rousseau soulève ici une réflexion fondamentale sur la légitimité politique : l'État n'est légitime que lorsqu'il est guidé par la volonté générale, et non par les intérêts privés des individus.

Dans le contexte de la citoyenneté, il s'agit d'une relation active entre l'individu et la société, où chaque citoyen doit participer au bien commun en suivant la volonté générale. L'idée fondamentale est que, pour être citoyen, il ne s'agit pas seulement d'avoir des droits, mais aussi de remplir un devoir moral envers la communauté.

Discussion guidée : "Comment définiriez-vous la citoyenneté dans votre culture ?"

Pour cette discussion, l'objectif est de connecter les idées de Rousseau à la réalité contemporaine et culturelle des étudiants.

Exemple d'un plan de cours pratique

Introduction

Présentation du contexte historique et des concepts-clés (10 minutes).

Discussion guidée : "Comment définiriez-vous la citoyenneté dans votre culture ?" (10 minutes).

Activités linguistiques :

Vocabulaire : Fiche de mots-clés (contrat, souveraineté, citoyenneté).

Explication du lexique spécifique, par exemple:

- Volonté générale : Le terme "volonté" est central dans ce texte. Rousseau le distingue de la "volonté particulière", mettant l'accent sur un choix collectif et universel plutôt qu'individuel. Le fait de choisir le mot « volonté » et non un autre terme comme « désir » ou « choix » souligne une notion active et déterminée qui implique la raison et la collectivité. La "volonté générale" incarne l'idée d'une rationalité collective qui transcende les désirs individuels. Rousseau affirme que la volonté générale peut être différente de la somme des volontés particulières. Comment cette idée résonne-t-elle dans le contexte de la diversité des opinions et des intérêts dans votre société ? Est-il possible de concilier des intérêts individuels parfois contradictoires pour arriver à une volonté générale ?

Comment la citoyenneté dans votre culture permet-elle de naviguer entre ces intérêts individuels et collectifs ?

La légitimité de l'État et la participation des citoyens :

Rousseau met en avant l'idée que l'État est légitime seulement lorsqu'il reflète la volonté générale. Dans votre culture, comment la légitimité de l'État est-elle perçue ? Les citoyens sont-ils activement impliqués dans la prise de décisions politiques (par exemple, à travers des élections, des référendums, etc.) ?

Quels sont les moyens par lesquels un citoyen peut exprimer ou défendre son point de vue dans votre pays ? Les formes de participation sont-elles suffisamment accessibles à tous les citoyens ?

- Souveraineté populaire : La "souveraineté" renvoie à l'idée de pouvoir suprême détenu par la collectivité, un pouvoir fondé sur la volonté générale, qui n'est pas un pouvoir de l'État, mais celui du peuple. Cette distinction entre le pouvoir souverain (qui appartient à la collectivité) et le pouvoir exécutif (qui est l'exécution de la volonté générale) est au cœur de la réflexion politique de Rousseau.
- Utilité publique et bien commun : L'emploi du terme « utilité publique » renvoie à la notion d'intérêt général, et d'une gestion collective des biens et des ressources. "Bien commun" indique que l'objectif de la société est la recherche d'un bien qui bénéficie à tous les citoyens. Ce lexique met en évidence une vision utilitariste de la société, où l'individu doit être prêt à sacrifier ses intérêts personnels pour le bien de la collectivité.

Grammaire : La syntaxe et la construction des phrases :

Rousseau utilise une syntaxe souvent complexe, avec des propositions subordonnées qui permettent de préciser ses idées de manière rigoureuse. Par exemple :

"La volonté générale est toujours droite et tend toujours à l'utilité publique ; mais elle n'est pas toujours la volonté de tous."

La répétition du verbe "toujours" accentue la certitude morale de la volonté générale, tandis que la proposition qui suit nuance cette certitude en introduisant l'idée de divergence possible entre l'intérêt collectif et les volontés individuelles. Ce contraste, marqué par la virgule et le point-virgule, met en évidence les tensions au sein de la société.

On peut aussi remarquer les aspects suivants: Discours indirect et généralisation :

- L'utilisation du discours indirect, notamment dans des phrases comme "La volonté générale est toujours droite", permet à Rousseau de généraliser son propos et d'en faire une vérité universelle. Cette généralisation donne à ses idées une dimension normative, établissant la "volonté générale" comme un principe universel à suivre pour garantir une société juste.
- Ambiguïté et polysémie du terme "volonté" :

Le terme "volonté" est polysémique, car il renvoie à des significations différentes selon le contexte : une volonté personnelle, une volonté collective, une volonté morale. Rousseau

exploite cette ambiguïté pour définir la "volonté générale" de manière précise tout en suggérant qu'elle peut parfois entrer en conflit avec les désirs individuels. Cette ambiguïté est essentielle pour ouvrir un espace de réflexion sur la tension entre l'individuel et le collectif dans la vie politique.

Production écrite :

Rédaction d'un court essai : "Imaginez un contrat social adapté à votre communauté." (20 minutes).

- *Séquence 2 : Le Mythe de Sisyphe* de Camus

Extrait du Mythe de Sisyphe :

« Il n'y a qu'un véritable problème philosophique, c'est le suicide. Juger que la vie vaut la peine d'être vécue ou non, voilà la question fondamentale. Toute la philosophie ne consiste qu'en un seul, et il faut bien le dire, un seul problème : il faut savoir si la vie vaut la peine d'être vécue. »

Explication du passage :

Dans cet extrait, Camus évoque ce qu'il considère comme la question centrale de la philosophie : le sens de la vie face à l'absurde. Selon lui, l'absurde émerge de la confrontation entre le désir humain de trouver un sens à la vie et l'indifférence d'un monde qui ne semble pas offrir de sens objectif. Cette réflexion amène à une seule conclusion : le suicide devient une option, car il est la réponse logique à une vie sans sens.

Cependant, Camus propose une autre voie : celle de l'acceptation de l'absurde sans y céder. Au lieu de chercher à fuir l'absurde (par le suicide ou d'autres formes d'évasion), il invite à vivre en pleine conscience de cet absurde, en affirmant que le véritable défi est de trouver du sens dans un monde qui n'en offre pas naturellement. Pour Camus, cette confrontation avec l'absurde ne mène pas à la désespérance, mais à une forme de révolte, où l'homme, tout en étant conscient de l'absurde, refuse de se soumettre à lui et choisit de vivre avec cette conscience.

Dans *Le Mythe de Sisyphe,* Camus analyse le mythe de Sisyphe, condamné à pousser éternellement un rocher en haut d'une montagne, pour illustrer la condition humaine. Il conclut que, malgré l'absurdité de la vie, l'homme peut trouver une forme de bonheur en acceptant cette absurdité et en vivant pleinement, sans illusion ni espoir d'une vie après la mort.

Exemple:

Introduction:

Présentation du mythe et discussion sur la notion d'absurde (10 minutes).

Question ouverte : "Quels sont les mythes ou récits similaires dans vos cultures ?" (10 minutes).

Activités linguistiques :

Vocabulaire : Analyse des expressions liées à l'absurde et à la révolte. Expressions comme "absurde", "condition humaine", "révolte".

Lexique spécifique :

"Problème philosophique" : Le terme "problème" est ici central, car il souligne l'idée d'une question centrale, existentielle, qui ne peut être résolue facilement. Le mot "philosophique" vient ajouter une dimension intellectuelle et abstraite, indiquant que cette question dépasse les simples préoccupations quotidiennes. Il s'agit ici d'un problème qui engage une réflexion profonde sur la condition humaine.

"Suicide" : Camus choisit ce mot fort pour désigner le problème fondamental de la philosophie. Le suicide, dans le contexte de *Le Mythe de Sisyphe*, est bien plus qu'un acte tragique ; il devient une métaphore de la question existentielle de la vie. Le suicide est, pour Camus, la réponse ultime à la question de savoir si la vie vaut la peine d'être vécue, il incarne le refus de vivre dans un monde absurde.

"Vaut la peine d'être vécue" : L'expression "vaut la peine d'être vécue" est une formulation lourde de sens, car elle implique une évaluation de la vie. Camus ne s'intéresse pas

à la simple existence, mais à la question de sa valeur. Il pose la vie comme un objet d'évaluation : faut-il y investir son énergie et son existence ou, au contraire, y renoncer ?

"Question fondamentale" : Le terme "fondamentale" indique l'importance centrale et incontournable de cette interrogation. La philosophie camusienne se concentre autour de ce point de départ, et toute réflexion sur le sens de la vie repose sur cette question essentielle.

"Toute la philosophie" : Camus fait ici une généralisation qui attribue à toute la philosophie un seul problème à résoudre. Il réduit l'immensité de la philosophie à une interrogation unique, radicale et existentielle, ce qui donne à sa réflexion une portée universelle et définit un axe unique autour duquel toutes les autres questions philosophiques s'articulent.

Grammaire : Utilisation des phrases complexes pour exprimer des idées abstraites.

Ambiguïté et polysémie :

"Il n'y a qu'un véritable problème" : Cette phrase donne une impression de certitude absolue. Mais en même temps, elle peut être vue comme une invitation à réfléchir sur la nature même du "problème". Camus, dans son texte, ne parle pas d'un problème spécifique ou concret (comme un dilemme moral ou une question politique), mais d'un problème existentiel qui touche l'individu dans sa relation avec l'absurde.

Le mot "vraie" dans "vrai problème" : Cette expression implique qu'il y a plusieurs problèmes philosophiques, mais que celui-ci est le seul qui mérite d'être considéré. C'est un choix de vocabulaire très camusien, car il inscrit cette question comme celle qui est la plus cruciale, tandis que les autres préoccupations philosophiques sont reléguées à un rôle secondaire.

Le ton de la phrase :

Le ton du texte est à la fois simple et profond. Il n'y a pas de complexité inutile dans le style, mais il y a une grande profondeur dans la question qu'il soulève. Cette simplicité permet de rendre le propos accessible, tout en renforçant l'impact de la question centrale. Le ton direct de Camus nous place face à une interrogation sans fard, sans détour.

Activités : Débats : "Comment trouver du sens dans l'absurde, selon votre propre perspective culturelle ?"

Production écrite :

Rédaction : "Décrivez une situation absurde dans votre quotidien et proposez une solution philosophique." (20 minutes).

- *Résultats et discussion*

L'utilisation des textes philosophiques dans l'enseignement du FLE s'impose comme une approche innovante et riche de potentiel. En effet, ces textes permettent de développer simultanément des compétences linguistiques avancées et une conscience interculturelle essentielle à la communication dans un monde globalisé. L'analyse de « Du Contrat social » de Rousseau et de « Le Mythe de Sisyphe » de Camus a montré comment ces œuvres peuvent enrichir les échanges classe et stimuler la réflexion critique des apprenants.

L'approche proposée ne se limite pas à un apprentissage théorique. Elle favorise une implication active des étudiants à travers des débats, des écrits argumentatifs et des échanges culturels. Cette méthode contribue ainsi à l'émergence d'un dialogue interculturel riche et épanouissant. Les résultats obtenus lors des activités proposées montrent que les apprenants sont capables de relier des concepts abstraits à leur propre expérience, favorisant ainsi une intériorisation des compétences linguistiques et culturelles.

Par exemple, lors de la discussion sur le concept de « volonté générale » dans Du Contrat social, un apprenant a expliqué : « Dans ma communauté, les décisions collectives sont souvent prises par un conseil des éléments les plus anciens. Ce système ressemble un peu à l'idée de Rousseau, mais je pense qu'il manque parfois d'égalité parce que tout le monde ne participe pas directement. » Une telle réflexion montre comment les apprenants mettent en parallèle des concepts universels avec leurs réalités culturelles locales.

De même, dans un essai écrit sur *Le Mythe de Sisyphe*, un étudiant a écrit : « Sisyphe me fait penser à la lutte quotidienne que nous menons tous. Bien que cela puisse sembler futile, le bonheur réside dans l'action et l'acceptation de nos limites. Cette idée m'a aidé à changer ma perception des échecs personnels. » Ce type de production révèle un engagement émotionnel et intellectuel fort, facilité par l'utilisation de textes philosophiques.

Enfin, un groupe d'apprenants a organisé un débat sur la question « La liberté individuelle doit-elle primer sur l'intérêt collectif ? » inspirée par Rousseau. Ce débat a permis de développer des compétences de prise de parole, de construction d'arguments et d'écoute active. Un apprenant a notamment affirmé : « Dans ma culture, l'intérêt collectif est toujours prioritaire. Cela m'a permis de mieux comprendre pourquoi les idées de Rousseau semblent parfois éloignées de ma réalité. Ces activités mettent en évidence une progression non seulement dans les compétences linguistiques, mais aussi dans la capacité à apprécier la diversité culturelle et à dialoguer dans un contexte interculturel. L'analyse des productions écrites et des discussions des apprenants a révélé plusieurs résultats intéressants :

Enrichissement des perspectives interculturelles : Les apprenants ont démontré une meilleure compréhension des différences culturelles, exprimant un respect accru pour des visions du monde variées.

Amélioration des compétences linguistiques : Les discussions philosophiques ont favorisé l'acquisition d'un vocabulaire sophistiqué et la maîtrise de structures syntaxiques complexes.

Développement de la pensée critique : Les débats sur des questions universelles ont encouragé une réflexion profonde et nuancée.

Cependant, cette démarche n'est pas exempte de défis. Elle nécessite une formation spécifique des enseignants pour aborder les concepts philosophiques de manière adaptée aux niveaux B1/B2. De plus, il est crucial de diversifier les textes utilisés afin de représenter une pluralité de cultures et de perspectives.

- *Perspectives pour des recherches futures*

Diversification des corpus :

Intégrer des textes philosophiques issus d'autres traditions culturelles et linguistiques (par exemple, des penseurs asiatiques, africains ou amérindiens) pour enrichir les comparaisons interculturelles.

Impact à long terme :

Étudier comment l'intégration de textes philosophiques dans le cadre du FLE influence les compétences interculturelles des apprenants sur le long terme, notamment dans leur vie professionnelle ou sociale.

Adaptation aux contextes numériques :

Explorer l'utilisation des plate-formes numériques pour faciliter l'accès aux textes philosophiques et encourager des discussions interculturelles en ligne.

Par conséquent, l'exploitation des textes philosophiques dans l'enseignement du FLE ouvre des horizons nouveaux pour l'éducation interculturelle. Cette approche mérite une attention accrue dans les recherches académiques, tout en étant adaptée aux besoins et aux réalités des apprenants contemporains. Par ce biais, les enseignants peuvent contribuer à former des citoyens du monde capables de relever les défis de la diversité culturelle et linguistique.

- *Conclusions*

L'exploitation des textes philosophiques dans l'enseignement du Français Langue Étrangère (FLE) ouvre des horizons nouveaux pour l'éducation interculturelle, permettant de dépasser les simples objectifs linguistiques pour se diriger vers une véritable formation à la pensée critique et à la compréhension interculturelle. En confrontant les apprenants à des

concepts universels issus de différentes traditions philosophiques, l'enseignant ne se contente pas de transmettre un savoir, mais s'engage activement dans un processus de médiation culturelle. Cette approche, tout en étant un outil puissant pour l'acquisition de compétences linguistiques, permet de préparer les apprenants à devenir des citoyens du monde capables de naviguer dans la diversité culturelle et linguistique. Elle les incite à réfléchir sur des enjeux universels tels que la liberté, l'égalité, la justice, et à comprendre les différentes manières dont ces concepts sont abordés dans les cultures et les philosophies du monde entier.

Le rôle du professeur de français dans cette approche est crucial et dépasse le simple cadre de la transmission de connaissances linguistiques. En tant que facilitateur de dialogue interculturel, il a la responsabilité de choisir des textes philosophiques adaptés aux niveaux et aux contextes des apprenants, tout en tenant compte de leurs réalités socio-culturelles et de leurs intérêts personnels. Le professeur doit également être capable de contextualiser les textes philosophiques, en les reliant à des situations concrètes et à des problématiques actuelles, afin que les apprenants puissent en saisir toute la pertinence. Par exemple, un texte sur la liberté peut être mis en relation avec des questions contemporaines de démocratie et de droits humains, facilitant ainsi une discussion qui dépasse les simples notions linguistiques pour ouvrir un espace de réflexion sur les valeurs universelles. En outre, l'enseignant de FLE joue un rôle fondamental dans la création d'un environnement propice à l'expression personnelle. Il doit encourager les apprenants à partager leurs réflexions sur les textes, à confronter leurs idées et à développer leur pensée critique. Cette approche permet non seulement d'améliorer la compétence linguistique des étudiants, mais aussi de nourrir une compétence interculturelle qui les aidera à mieux comprendre et interagir avec des perspectives philosophiques et culturelles différentes de la leur. Le professeur doit également adopter une posture réflexive et adaptative, ajustant les méthodes pédagogiques en fonction des besoins individuels des apprenants, tout en restant attentif aux diversités de compréhension et d'interprétation des textes philosophiques. Ainsi, cette approche mérite une attention accrue dans les recherches académiques, car elle ouvre des pistes sur la manière dont l'enseignement du FLE peut être un levier puissant pour la formation de citoyens du monde. Pour que cette démarche soit pleinement réussie, elle nécessite une réflexion constante sur les méthodologies utilisées et sur l'adaptation des pratiques pédagogiques aux profils variés des apprenants. En intégrant les textes philosophiques dans l'enseignement du FLE, l'enseignant ne se contente pas de former des linguistes, mais il contribue à la construction d'une citoyenneté mondiale, capable de relever les défis de la diversité culturelle et linguistique dans un monde globalisé. Par son engagement dans cette démarche, il permet à ses étudiants de développer des compétences essentielles à la compréhension des autres, tout en nourrissant leur propre réflexion sur les grandes questions humaines.

BIBLIOGRAPHY

1. "Le cadre européen commun de référence pour les langues : apprendre, enseigner, évaluer" – Conseil de l'Europe (2001)
2. Boulton, Michèle (2008). *La compétence interculturelle en FLE : Du concept à la pratique*. Hachette.
3. Byram, M. (2000). *L'enseignement des langues et des cultures : Une perspective interculturelle.* Hachette.
4. Camus, A. (1942). *Le Mythe de Sisyphe*. Gallimard.
5. Candelier, Michel (2005). *Les pratiques de classe en FLE : De l'observation à l'analyse*. Hachette.
6. Christian Dargnat et al. (2006). *La didactique des langues vivantes : Les enjeux de la communication*. Hachette.
7. Cristea, T. (1984). *Linguistique et techniques d'enseignement*. Universitatea din Bucuresti.
8. Cuq, J.-P., & Gruca, I. (2005). *Didactique des langues : de la méthodologie à la pédagogie*. Hachette.
9. Daloz, J.-P. (2001). *Didactique des langues et des cultures : Le rôle de l'enseignant.* Hachette.
10. Dervin, F., & Liddicoat, A. J. (2013). *La communication interculturelle dans le monde du travail et les professions* : L'état de l'art. Presses Universitaires de France.
11. Dewaele, Jean-Marc et al. (2005). *La pédagogie des langues : De la théorie à la pratique*. Hachette.
12. Galisson, R., & Coste, D. (1976). *Dictionnaire de didactique des langues.* Hachette.
13. Gouin, F., & Hélot, C. (2007). *Interculturalité et enseignement des langues.* Hachette.
14. Kramsch, C. (2006). *La culture dans l'enseignement des langues.* Hachette.
15. Lunoir, Agnès et Coste, Daniel (2007). *L'enseignement du français langue étrangère : Fondements et pratiques*. Hachette.
16. Mager, R. F. (1986). *La pédagogie par objectifs*. Editions Karthala.
17. Porcher, L. (1977). *Pour une sociologie des apprentissages*. FDM.
18. Puren, C. (1998). *La didactique des langues étrangères.* Hachette.
19. Rousseau, J.-J. (1762). *Du Contrat social ou Principes du droit politique*. Garnier-Flammarion.

FUNDAMENTAL DIMENSIONS OF THE PERSONALITY OF THE ADULT ON DIALYSIS IN THE PSYCHOSOCIAL ADAPTATION PROCESS

Oxana Paladi
Prof. PhD, Moldova State University
Diana Cecan
PhD Student, Moldova State University

Abstract: This study examines the fundamental dimensions of adult personality undergoing chronic hemodialysis treatment in the psychosocial adaptation process. The research sample consisted of 115 subjects, adults undergoing chronic hemodialysis treatment at Dialysis Center No. 1 in Chisinau. To determine the fundamental dimensions of personality, in the research, we administered the FPI personality questionnaire. This study highlights the complexity of psychosocial adaptation depending on the estimated states and personality traits of each patient undergoing hemodialysis treatment and suggests the need for specialized individualized psychological intervention. In fact, psychological support for patients undergoing hemodialysis treatment is the main objective of the clinical psychologist's activity within the Dialysis Center.

Keywords: psychosocial adaptation, fundamental dimensions, adult personality, hemodialysis, treatment.

Introducere. Adaptarea reprezintă fundamentul existenței. În descrierea procesului de adaptare, a sindromului general de adaptare, după H. Selye, „primul moment este *reacția de alarmă*, care se caractrerizează inițial prin șoc și descreșterea rezistenței la stresori (scăderea temperaturii corpului și a presiunii sanguine), menită să asigure pregătirea corpului pentru a face față stresorilor. În faza de contrașoc începe reacția de apărare biologică, manifestată prin creșterea ritmului respirator, a tensiunii musculare, a tensiunii sanguine, a nivelului zahărului, hormonilor și cortizolului din fluxul sanguin. Dacă stimulul încetează, organismul revine la echilibrul inițial, dacă acțiunea lui continuă, organismul intră în *stadiul de rezistență*, în cadrul căruia corpul face față activ stresorului. Reacțiile de apărare se intensifică și adaptarea dobândită se menține. Dacă factorul stresant încetează, se revine la echilibrul inițial, iar dacă se menține, organismul se epuizează. *Stadiul de epuizare* este atins atunci când persoana a eșuat să se adapteze, când subiectul nu se mai poate apăra. În acest caz, se instalează boala fizică sau psihică. Au loc modificări funcționale, metabolice, care produc diferite boli ale adaptării (cele somatice hipertensiunea, reumatismul, bolile psihice etc.)” [12, p.14]. Astfel, autorul descrie elementele esențiale care conturează modalitatea în care persoana se adaptează, ceea ce trebuie de urmărit în scopul diminuării problemelor de adaptare. Respectiv, cunoașterea dimensiunilor fundamentale ale personalității contribuie la identificarea unor asemenea tipuri de probleme.

Abordări conceptuale. V.G. Krâsiko afirmă că „adaptarea psihosocială este un rezultat al interacțiunii dintre individ și mediul social, care conduce la raportul optim între scopurile și valorile unui individ și grup. Adaptarea reprezintă procesul de dobândire de către oameni a unui statut psihosocial, de asimilare a unor funcții psihosociale pe roluri. În procesul de adaptare psihosocială, individul tinde să obțină o armonie, între condițiile de viață și activitatea internă sau externă. Pe măsura realizării acestei armonii crește gradul de adaptabilitate al individului. În cazul unei adaptabilități totale se obține caracterul adecvat al activității psihice a individului la condițiile date ale mediului și ale activității sale în anumite situații sau altele” [8, p. 121].

De altfel, autorul C.G. Jung menționează în lucrările sale, că un individ poate fi integrat, dar nu adaptat, pentru că adaptarea presupune mai mult decât o înscriere perfectă în situaţia momentului şi în anturajul imediat. Astfel, adaptarea presupune respectarea unor legi mai generale decât condiţiile date într-un anumit moment sau situaţie. Autorul susține că personalitatea dispune de patru funcții principale pentru a se adapta lumii și structurii sale interne: gândirea, sentimentul, senzația și intuiția. Predominarea unei funcții caracterizează tipul personalității și determină acțiunea sa. Potrivit concepțiilor autorului, extravertiții se adaptează repede și mai bine în comparație cu introvertiții [7; 9].

Referindu-se la conceptul de adaptare, în general, autorii au prezentat variate abordări. Unii menționează că adaptarea include întâlnirea a ceva mai mult și anume a ceva care nu a mai fost anterior întâlnit, respectiv, întâlnirea unei situații inedite sau a unui obstacol, conflict. Tandemul de mijloc și scop este esențial în procesul activității de adaptare. Altă abordare subliniază comportamentul adaptiv în calitate de cale atât conștientă cât și inconștientă utilizată pentru acomodarea la cerințele mediului ambiant, fără a le schimba scopurile și obiectivele. Adaptarea este analizată și ca un efort cognitiv și comportamental al persoanei, realizat în scopul stăpânirii, tolerării sau reducerii cerințelor interne / externe și a conflictelor care apar în contextul dat [11].

În momentul în care persoana se confruntă cu o puternică lovitură, când fizicul se îmbolnăvește, peste speranța vindecării, sau cu o probabilitate extrem de redusă de a reveni la viața de până la „traumă", personalitatea acestuia suferă modificări variate, de cele mai multe ori negative, ceea ce duce la înrăutățirea stării de sănătate fizice și psihice [12].

Atunci când ne referim la vârsta adultă, ne referim la personalitate matură, o personalitate dezvoltată, independentă, perfect adaptabilă, complexă, autorealizată. Conform lui A. Maslow, caracteristicile personalității mature, considerate înalt autorealizate, fac referință la: „o percepție mai eficientă a realității și relații eficiente cu ea; acceptarea eului, a celorlalți și a naturii; spontanietate; centrarea pe problemă; detașarea; independența de cultură și mediu; orizonturi nelimitate de cunoaștere, interes pentru esența ultimă a vieții, interes pentru religie; sentimente sociale – identificare, simpatie și afecțiune; relații sociale profunde, dar selective; structura de caracter democratică, respect pentru ființa umană; certitudinea etică, subiecții sunt siguri în ceea ce privește diferența dintre bine și rău; spirit creator" [apud 6, p. 209].

Sunt prezentate diverse opinii în ceea ce privește perioada în care persoana devine adult. Autorii care fac referință la etapele de dezvoltare a personalității sugerează că „debutul vârstei adulte nu este marcat de criterii externe, ci de indicatori interni, cum ar fi sentimentul autonomiei, al autocontrolului și al responsabilității personale – că este mai mult o stare de spirit decât un eveniment discret. Pentru majoritatea necunoscătorilor însă, vârsta adultă este definită de trei criterii: acceptarea responsabilității proprii, luarea independentă a deciziilor și obținerea independenței financiare" [10, p.420].

T. Crețu menționează că „unii autori au inclus în stadiul adult și tinerețea și l-au considerat ca întinzându-se între 21 și 35 de ani. Alții au extins tinerețea pînă la 44 de ani și au redus perioada adultă la 44-65 de ani. Autorii români au considerat că stadiul adult se întinde între 35 și 65 de ani, deci are cea mai mare durată. El este împărțit în trei sub-stadii: 1) *adult tânăr:* între 35 și 45 de ani, caracterizat prin integrare și adaptare profesională intensă, statut și roluri familiale și sociale încărcate de responsabilitate; 2) *adultul matur:* între 45 și 55 de ani, când persoana atinge vârful în ierarhia profesională în acord cu calificarea sa, poate avea roluri sociale și politice amplificate, dar cele parentale încep să se diminueze; 3) *adultul tardiv:* între 55 și 65 de ani, preocupat de menținerea competenței sale profesionale și apoi de pregătirea ieșirii din activitate, de diminuarea în continuare a rolurilor parentale, dar și de apariția altora, de păstrarea și poate chiar amplificarea rolurilor sociale și politice" [5, p.333].

În acest context, tinereţea, este considerată după Organizația Mondială a Sănătății, ca desfăşurându-se între 18/20 de ani şi 35 de ani, iar limita superioară pentru perioada adultă tânără coincide cu vârsta la care organele şi toate sistemele organismului uman funcţionează în condiţii şi la parametri superiori [16].

În această perioadă a vieții diagnosticarea cu boala cronică de rinichi stadiul V (BCR st.V), stadiul terminal, induce persoanei o stare de șoc. În primele momente de la inițierea tratamentului prin hemodializă cronică, consilierea psihologică și terapia suportivă au un rol foarte important în reducerea stresului emoțional, anxietății, depresiei, fricii de moarte, stări psihologice frecvent întâlnite la acești pacienți.

Hemodializa este considerată un tratament complex, care presupune considerabile eforturi ale pacientului. Se evidențiază că procedura eficientă de hemodializă asigură o bună echilibrare a bolnavului reflectată clinic în starea generală bună, printr-un bun apetit, parametrii nutriționali în normaă, presiunea arterială în normă, lipsa de tulburări neurologice și un nivel optim de inserție atât familială cât și socială. Nu este ușor să schimbi modul de viață, însă hemodializa presupune acceptarea diagnosticului și adaptarea la un nou regim al vieții de zi cu zi. Având susținerea familiei, a psihologului, a întregii echipe terapeutice, aceasta induce pacientului o stare de siguranță, susținere și încredere în viitor [4].

1. Kübler-Ross evidențiază cinci stadii prin care trece persoana la aflarea diagnosticului de boală cronică: faza de negare; faza de frică; faza de tocmeală; faza de depresie; faza de acceptare [12, p. 87-88]. Astfel se menționează că „factorii de risc asociați bolii cronice sunt vârsta a treia (peste 65 de ani), existența în istoricul familial a nefropatiilor, a insuficienței renale, a transplantului renal și a tratamentului prin hemodializă cronică. Multe dintre afecțiunile cronice sunt diagnosticate la vârste înaintate, iar aceasta are propriile sale particularități: rezistență scăzută a organismului, multiple comorbidități care necesită la rândul lor administrarea de multiple medicamente; declin cognitiv care se accentuează treptat, toate acestea constituie riscuri pentru aderența la terapia de substituție a funcției renale (TSFR). La rândul ei, vârsta tânără se asociază cu particularități precum nevoia de activitate și de educație, astfel că terapia de substituție a funcției renale (TSFR) tebuie adaptată pe cât posibil acestor nevoi, pentru a nu interfera prea mult cu dezvoltarea psihosocială a tânărului” [15, p. 63].

În contextul respectiv, alți factori sunt prezentați în tabelul 1 [3].

Tabelul 1. Factorii de risc în BCR

Fcatorii de risc renali	Factorii de risc cardiaci	Factorii de risc generali
Diabet zaharat	Obezitatea	Vârsta
Hipertensiune Arterială	Hiperlipidimia	Rasa (persoane de culoare)
Administrarea cronică de medicamente	Tabagismul	Dieta cu conținut sporit de proteine

Boala are un impact puternic în toate domeniile vieţii: psihic, social, marital, emoţional, ocupaţional, financiar etc. Din perspectiva fizică, pacienţii pot experimenta durere şi să se manifeste schimbări în culoarea pielii, reducerea puterii şi fluctuaţii de greutate, nivel scăzut de activitate şi dependenţa fizică. Pacienţii pot înregistra probleme și în restabilirea relaţiilor sociale. Dacă boala cronică atentează la ocupaţiile preferate, hobby-uri, atunci conceptul de „Eu” poate fi afectat. Mărirea cheltuielilor din cauza medicamentelor, dietei specifice, transportare şi spitalizare, pot duce la falimentare. Pacienţii nu sunt singurii afectaţi. Deranjarea vieţii unui membru măreşte responsabilitatea de pe umerii familiei şi partenerului, dacă pacientul este căsătorit.

Fiecare persoană percepe şi trăieşte într-o manieră proprie acelaşi eveniment. Sistemul familial în ansamblu are impact asupra bolii şi invers implicând o serie de factori: 1) sociali:

care fac referință la facilităţile sociale oferite de sistemele sanitare; 2) culturali: fiind cei ce pot influenţa nemijlocit complianţa la tratament; 3) tradiţionali (de etnie, religioşi): în care familiile apelează la variate obiceiuri populare, inclusiv la îngrijiri empirice, iar alterori cred în vindecări care presupun miracole [13].

În acest context, realitățile la care pacientul trebuie să le facă față sunt cele care presupun pierderea rolurilor sociale, dependența de programul de tratament, afectarea stimei și a imaginii de sine, precum și alterarea planurilor de viitor. La fel, este foarte importantă reorganizarea modului de viață, respectarea regimului alimentar recomandat de medic, precum și frecventarea procedurilor de hemodializă cu regularitate - pentru persoanele care se află la tratament prin hemodializă cronică. Pacientul trebuie să fie pregătit, de către specialiști, printr-un intensiv program psiho-educațional, în care să i se explice probabilitățile, precum și momentul apariției BCR, dar și diferitele forme ale terapiilor de substituție a funcției renale disponibile. Respectiv, va fi mai ușoară, mai potrivită decizia pacienților atunci când iau în considerare tratamentul prin hemodializă cronică, dacă de la bun început vor fi mai bine informați despre aceste alternative [2].

Anturajul bolnavului trebuie să țină seama și de faptul că, absența temporară a acestuia de la locul de muncă, scăderea venitului, prăbușirea prestigiului social și moral, conștiința stigmatizării pot determina sentimentele de inferioritate în sufletul acestuia, care și-ar dori reîntoarcerea și redobândirea statutului în și din vechiul mediu. Se delimitează de restul lumii, își adâncește prăpastia izolării sale. Frecvent, are insomnie, este mai puțin păsător, devine anxios, melancolic și starea lui îi poate aduce chiar gânduri de recurgere la suicid etc. Ideea de a ajuta aceste persoane de a se reintegrara în societate trebuie să persiste la cei care sunt în preajmă [14].

Scopul acestui studiu este de a examina dimensiunile de personalitate (stări și însușiri) în procesul de adaptare psihosocială a adultului dializat. Obiectivele studiului: analiza literaturii de specialitate cu referire la adaptarea psihosocială a adultului aflat la tratament prin hemodializă; evaluarea dimensiunilor de personalitate, valorificând *Chestionarul de personalitate FPI,* (F. Fahrenberg, H. Selg și R. Hampel).

Metodele de cercetare. Studiul de față a fost efectuat pentru a determina dimensiunile de personalitate (stări și însușiri) în procesul de adaptare psihosocială a adultului dializat. Pentru cercetarea dată am utilizat *Chestionarul de personalitate FPI*, elaborat de către autorii sus menționați, acesta fiind administrat unui eșantion de 115 subiecți. Chestionarul indicat este valorificat pentru diagnoza stărilor şi însuşirilor de personalitate anume în procesul de adaptare socială şi în procesul de reglare comportamentală. În studiul realizat a fost administrată Forma B a chestionarului, care conţine 114 itemi.

Rezultate obținute și discuții.

Menționăm că lotul experimental inclus în acest studiu a fost analizat în funcție de criteriul vârstă.

În figura 1 este prezentat eșantionul repartizat în funcție de criteriul de vârstă.

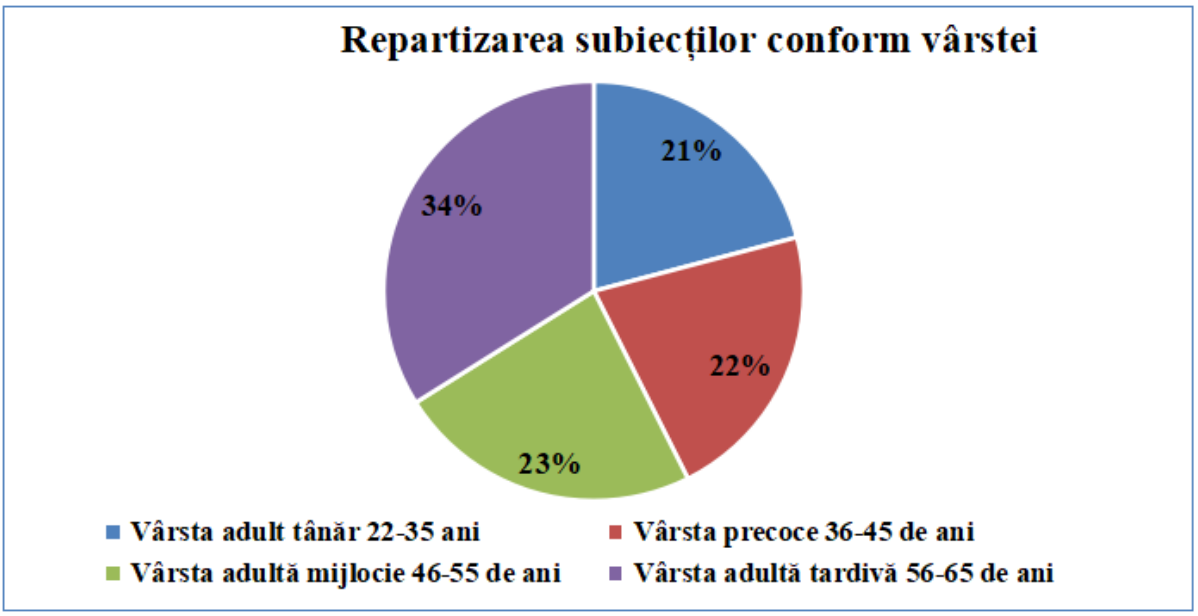


Figura 1. Numărul subiecților cercetării în funcție de criteriul vârstă

În cadrul cercetării au fost implicați subiecți adulți cu vârstă cuprinsă între 18-65 de ani, și grupați în 4 subgrupe: vârsta adult tânăr (22-35 ani) 21%, vârsta adult precoce (36-45 ani) 22%, vârsta adult mijlociu (46-55 ani) 23% și vârsta adult tardiv (56-65 ani) 34%.
În figura 2 este prezentat grupul în funcție de criteriul gen.

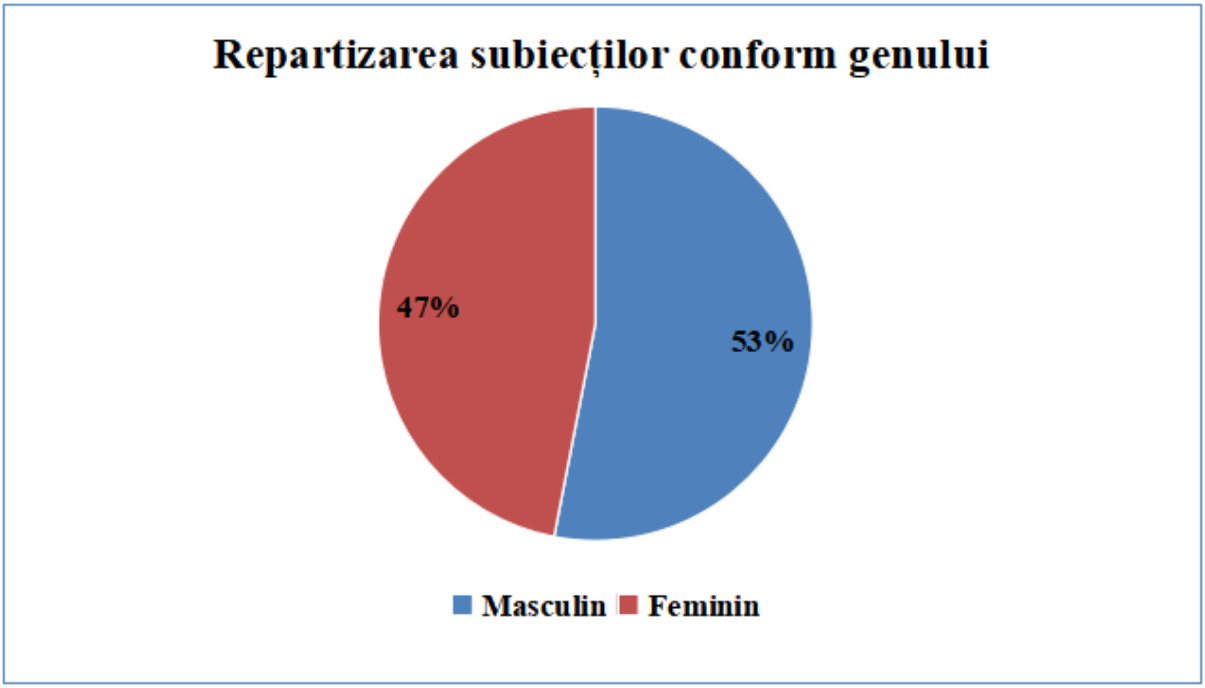


Figura 2. Numărul subiecților cercetării în funcție de criteriul gen

În cercetarea dată, din totalul subiecților care au participat în cadrul experimentului de constatare, 61 persoane sunt de gen masculin, aceasta reprezentând 53% și 54 persoane de gen feminin, ceea ce reprezintă 47%. Datele prezentate denotă că în experimentul de constatare au participat mai mulți subiecți de gen masculin.
Rezultatele obținute pentru *Chestionarul de personalitate FPI* sunt prezentate în cele ce urmează (figura 3).

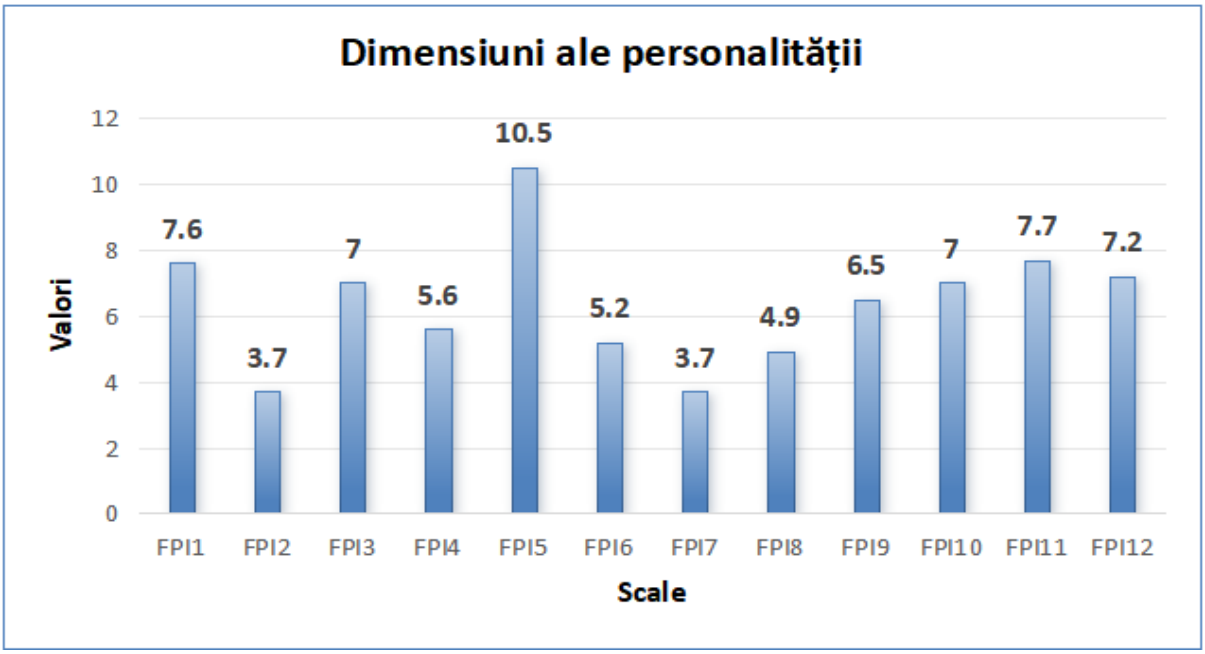


Figura 3. Valorile pentru dimensiunile personalității (stări și însușiri) în conformitate cu *Chestionarul de personalitate FPI* (F. Fahrenberg, H. Selg, R. Hampel)

Conform rezultatelor experimentului de constatare, în figura 3 sunt reprezentate grafic stările și însușirile de personalitate subiecților chestionați.

Administrând *Chestionarul de personalitate FPI* am obținut rezultate pentru următoarele scale: Scala 1 (Nervozitate); Scala II (Agresivitate spontană); Scala III (Depresie); Scala IV (Emotivitate); Scala V. (Sociabilitate); Scala VI (Caracter calm); Scala VII (dominare); Scala VIII (Inhibiţie); Scala IX (Fire deschisă); Scala X (Extraversiune – introversiune); Scala XI (labilitate emoţională); Scala XII (Masculinitate – Feminitate). Fiecare dintre aceste scale poate denota rezultate care se înscriu în următorul diapazon: valori mari de testare și valori mici de testare.

În experimentul de constatare realizat am obținut faptul că agresivitatea spontană și dominarea (3,7 u.m.) indică valorile cele mai scăzute. Astfel, valoarea mică pentru scala II, prezintă tendinţa de agresiune spontană minimă, referindu-se la stăpânire de sine și comportare stabilă, iar pentru scala VII (dominare), valoarea mică indică tactul, toleranţa și atitudinea ponderată a subiecților. Aceste scale sunt urmate apoi de inhibiție (4,9 u.m.), caracter calm (5,21 u.m.), emotivitate (5,59 u.m.), fire deschisă (6,55 u.m.), depresie (7,01 u.m.), extraversiune (7.04 u.m.), masculinitate (7,18 u.m.), nervozitate (7,59 u.m.), labilitate emoțională (7,73 u.m.), sociabilitate (10,53 u.m.) ultimele indicând cele mai înalte valori. De altfel, rezultatele obținute denotă că subiecții intervievați prezintă cele mai mari valori pentru labilitate emoțională și sociabilitate. Astfel, subliniem că valoarea mare de testare pentru labilitate emoțională indică indispoziţie sau dispoziţie labilă, tristeţe, iritabilitate, violenţă, agitaţie, meditări inutile, sentiment de vinovăţie, apatie, uneori dificultăţi de contact, iar valoarea mare pentru scala V indică că un subiect sociabil este activ şi prompt la replică, ce leagă rapid prietenii.

Concluzie

Menționăm că atitudinea față de boala cronică de rinichi și adaptarea la acest tip de boală este diferită și anume în conformitate cu caracterul persoanei și caracterul maladiei. Adaptarea la tratamentul prin hemodializă cronică este un proces complex și individualizat. Intervenția psihologică specializată, precum și dezvoltarea, implementarea programelor de

suport psihosocial, care să abordeze specificul adultului dializat, pot ajuta la gestionarea emoțiilor, reducerea stresului asociat cu boala precum și adoptarea unor mecanisme de coping constructive. Rezultatele obținute în urma administrării chestionarului de personalitate indică valori diferite la această categogie de subiecți. De altfel, primele dimensiuni indicate aici denotă valori scăzute, iar ultimele în ordine consecutivă, valori înalte pentru: agresivitatea spontană; dominare, inhibiție; caracter calm; emotivitate, fire deschisă, depresie, extraversiune, masculinitate, nervozitate, labilitate emoțională, sociabilitate. Totodată, acest studiu indică modul în care sunt evidențiate dimensiunile fundamentale ale personalității adultului aflat la tratament prin hemodializă cronică, acestea influențând procesul de adaptare psihosocială a personalității.

BIBLIOGRAPHY

1. Calancea, V., Tănase, A., Gaibu, S. *Calitatea vieţii pacienţilor cu boală cronică renală aflaţi la tratament prin hemodializă*. In: Curierul medical nr. 3. Chișinău 2014, p. 29–35. ISSN 1875-0666.
2. Cepoida, P., Chițanu, S. *Ghidul pacientului dializat*. Chişinău: Bons Offices, 2017. 98 p.
3. Cepoida, P., Tănase, A. *Strategia de prevenire a dezvoltării şi progresării bolii cronice de rinichi in Republica Moldova la etapa actuală*. In: Arta Medica, 2011, nr. 2S(45), pp. 313-316. ISSN 1810-1852.
4. Covic, A. Hemodializa. *Principii teoretice şi practice*. Iaşi: Demiurg, 2010.
5. Crețu, T. *Psihologia vârstelor*. Iași: Polirom, 2016. 389 p.
6. Golu, F. *Manual de psihologia dezvoltării*. Iași: Polirom, 2015. 339 p.
7. Jung, C. *Puterea sufletului. Analogie II. Descrierea tipurilor psihologice*. București: Editura „Anima", 1994.
8. Krâsiko, V.G. *Psihologia socială*. Trad. V. Poleanu. București: Europress Group, 2007.
9. Paladi, O. *Adapatarea social-psihologică: delimitări conceptuale*. In: Studia Universitatis Moldaviae. Chișinău, 2018, p. 173-176.
10. Papalia, D. E.; Olds S,.W.; Feldman, R.D. *Dezvoltarea umană.* București: Trei, 2010.
11. Popescu-Neveanu, P. *Dicţionar de psihologie*. Bucureşti: Albatros, 1978. 440 p.
12. Turliuc, M.N., Măierean, C. *Psihologia traumei*. Iași: Polirom, 2014.
13. Vasile D. *Trauma familială și resursele compensatorii*. București: SPER, 2012.
14. Veress, A. *Aşchii de viaţă*. Miercurea-Ciuc: Pro-Print, 2018. 306 p.
15. Rabindranath, K.S.; Adams, J., et al. *Automated vs continuous ambulatory peritoneal dialysis: A systematic review of randomized controlled trials. Nephrol. Dial. Transplant*., 2007.
16. World Health Organization. *Therapeutic Patient Education: Continuing Education programmes for health care providers in the field of prevention of chronic diseases. Report of a WHO Working Grup.*

TRAINING OF SPEECH THERAPISTS IN WORKING WITH APHASIC PATIENTS

Victoria Maximciuc
Assoc. Prof. PhD, "Ion Creangă" Pedagogical State University, Chișinău, Republic of Moldova

Abstract: The article reflects the problem of training speech therapists with aphasic patients. The issue of training speech therapists in working with aphasic patients is a very important one because of the dramatic increase in the number of these patients and the worsening of stroke. Different problems faced by teaching staff in preparing future specialists are analysed. Main directions, contents, principles of theoretical and practical training are outlined. The main activity stages and their contents are analysed. A decisive role in the theoretical and practical training is the development of one's own opinion about the effectiveness of speech and language therapy intervention methods in aphasia.

Keywords: speech therapy, patient aphasic, theoretical and practical training, stages of activity, language, communication, individual, group.

Problema asistenței logopedice în afazie a devenit tot mai actuală în ultimii ani, la nivel mondial. Cea mai frecventă cauză a acestei tulburări de limbaj este accidentul vascular cerebral (AVC). Republica Moldova nu face excepție, iar semnificația acestei situații este subliniată printr-o serie de aspecte importante, cum ar fi lansarea platformei „Platforma de excelență în cercetare a Accidentelor Vasculare Cerebrale" pe 28 mai 2021. Cercetările internaționale evidențiază faptul că incidența acestei patologii crește constant, iar prevalența sa este în continuă expansiune. Conform specialiștilor din cadrul Organizației Mondiale a Sănătății, până în anul 2030, AVC-ul va deveni principala cauză a mortalității. Republica Moldova se află în top zece la nivel mondial în ceea ce privește incidența AVC-urilor, iar rata mortalității cauzate de aceste evenimente este de trei ori mai mare decât media europeană [7].

În țările cu economii dezvoltate, în ultimele patru decenii s-a înregistrat o reducere a incidenței accidentului vascular cerebral (AVC) cu 40%. În contrast, în Republica Moldova, numărul cazurilor de AVC a continuat să crească anual, aproximativ 12.000 de persoane fiind afectate, dintre care 35% decedează în faza acută a bolii. În prezent, în țara noastră trăiesc aproximativ 80.000 de persoane care au suferit un AVC. Statisticile arată că, la fiecare oră, o persoană este diagnosticată cu această afecțiune, iar la fiecare 1,5 ore, cineva își pierde viața din cauza sa.

În acest context, pregătirea specialiștilor în domeniul reabilitării pacienților cu AVC reprezintă o prioritate strategică pentru țară [7].

Argumentând necesitatea cercetării problemei menționate, devine esențială umanizarea societății contemporane, elaborarea unor politici eficiente în domeniul sănătății și creșterea incluziunii sociale a persoanelor afazice. Aceste obiective pot fi atinse prin facilitarea comunicării și interacțiunii acestor persoane cu cei din jur, proces posibil doar prin reducerea tulburărilor de limbaj specifice afaziei.

În literatura de specialitate, observăm că există autori care menționează că tulburările de limbaj generează diverse dificultăți în comunicare, comportament și funcționarea cognitivă (D. Ponomari [1]; В. Максимчук, Л. Бабчинецкая [5]). Afazia, ca tulburare de limbaj, are un impact negativ asupra personalității și calității vieții. Orice tulburare de limbaj, în special atunci când persoana și-a dezvoltat anterior abilitățile de comunicare, afectează negativ interacțiunile sociale, modifică personalitatea și sfera emoțional-volitivă și poate facilita dezvoltarea unor

trăsături negative de caracter, precum retragerea în sine, lipsa încrederii în propriile forțe și negativismul.

Toate aceste dificultăți reduc dorința pacientului de a comunica atât cu membrii familiei, cât și cu specialiștii, ceea ce poate afecta eficiența procesului de reabilitare. Pe de altă parte, familia pacientului resimte treptat pierderea persoanei dragi și, adesea, experimentează stări de șoc sau epuizare din cauza provocărilor psihofizice ale pacientului și a evoluției acestuia.

În practică, pe lângă situațiile menționate anterior, există și cazuri clinice în care diferite tipuri de afazie se combină între ele sau sunt asociate cu alte tulburări de limbaj ori disfagii. Aceste situații necesită intervenții logopedice specializate, a căror eficiență depinde în mare măsură de pregătirea profesională a specialiștilor.

Este important de menționat că literatura de specialitate oferă informații ample despre evaluarea pacientului afazic și metodele de intervenție disponibile. Cu toate acestea, formarea cadrelor calificate care să lucreze eficient cu pacienții afazici rămâne o problemă insuficient studiată.

Scopul cercetării este identificarea componentelor esențiale necesare pentru pregătirea logopezilor calificați în lucru cu pacienții afazici.

Obiectivele studiului:

1. Analiza teoretică a literaturii psihopedagogice din domeniu;
2. Evaluarea experienței altor țări în formarea specialiștilor;
3. Identificarea principalelor etape necesare pentru pregătirea calitativă a logopezilor pentru activitatea cu pacienții afazici.

Ipoteza cercetării: Presupunem că analiza situației actuale privind pregătirea logopezilor pentru activitatea cu pacienții afazici va contribui la îmbunătățirea calității vieții acestora.
Pregătirea calificată a cadrelor didactice depinde în mod direct de calitatea educației. Nu putem susține că avem cel mai eficient model educațional în țară, deoarece sistemul se confruntă cu numeroase probleme, printre care: devalorizarea imaginii cadrului didactic prin adoptarea unor politici educaționale insuficient fundamentate; finanțarea insuficientă a sistemului; subestimarea importanței activității științifice și a impactului acesteia asupra viitorului statului; ignorarea abordării individualizate și diferențiate a fiecărui elev, cauzată de lipsa resurselor financiare sau de insuficiența cadrelor calificate; managementul deficitar; lipsa transparenței în sistem și, nu în ultimul rând, discriminarea, manifestată prin promovarea în funcții a cadrelor didactice incompetente.

Analizând situația formării cadrelor la nivel internațional, observăm că există programe de pregătire a logopezilor și în alte țări, unde aceștia sunt denumiți speech therapists. Procesul de formare a acestor specialiști variază de la o țară la alta. De exemplu, în Ucraina și Rusia, în cadrul unor universități de renume internațional, există catedre distincte de logopedie, cum ar fi la Universitatea Pedagogică de Stat M. Dragomanov din Kiev și Universitatea Pedagogică de Stat „A.I. Gerțen" din Sankt-Petersburg.

În România, conform Legii Psihologului, pentru a putea lucra cu pacienții afazici, un student trebuie să urmeze studii de ciclul I la programul de studiu Psihopedagogie specială, iar la ciclul II să se specializeze în Terapia limbajului și să efectueze un stagiu de supervizare.

Pe de altă parte, în Republica Moldova, singura instituție de învățământ superior care pregătește logopezi este Facultatea de Psihologie și Psihopedagogie Specială, din cadrul Catedrei de Psihopedagogie și Psihopedagogie Specială a Universității Pedagogice de Stat „Ion Creangă". Pentru a se specializa în terapia pacienților afazici, studenții trebuie să urmeze un program de studii cu o durată de cinci ani.

În ciclul I, studenții urmează programul de Psihopedagogie Specială, care include discipline din modulul psihopedagogic și modulul de psihopedagogie specială. În cadrul acestuia din urmă, ei parcurg cursuri precum Introducere în logopedie și Logopedie.

În ciclul II, programa de studii cuprinde discipline precum Asistența logopedică, Neurolingvistică, Asistența logopedică în afazie, precum și alte discipline conexe.

Procesul de instruire include atât pregătirea teoretică, cât și cea practică, iar, începând cu acest an, o parte dintre cursuri se desfășoară și în regim online. Programele de studii pentru ciclurile I și II sunt aprobate de Ministerul Educației și Cercetării al Republicii Moldova.

Pe parcursul formării, studenții trebuie să dobândească diverse competențe profesionale, precum evaluarea, metodele de intervenție, consilierea și profilaxia, acestea fiind integrate atât în activitățile teoretice, cât și în cele practice.

С.Н. Шаховская [6] subliniază că sistemul profesional-educațional trece de la o orientare axată pe acumularea de cunoștințe și abilități către dezvoltarea competențelor profesionale.

În literatura de specialitate sunt descrise două abordări privind pregătirea pentru activitatea pedagogică: *abordarea personală* și *abordarea funcțională*.

Abordarea personală presupune o structură ierarhică a calităților, trăsăturilor și stărilor care permit unei persoane să își desfășoare activitatea în mod constant și eficient într-un anumit domeniu.

Abordarea funcțională se referă la disponibilitatea individului, privită ca o stare funcțională și o condiție psihologică necesară pentru desfășurarea eficientă a activității profesionale.

Disponibilitatea unei persoane este, de obicei, formată din două componente: teoretică și practică. Prima etapă are loc pe parcursul studiilor universitare, când studentul conștientizează importanța învățământului special atât pentru societate, cât și pentru fiecare persoană în parte, ca subiect al procesului recuperatoriu.

Studentul își asumă responsabilitatea față de societate în ceea ce privește rezultatele obținute, recunoaște necesitatea dezvoltării profesionale continue și cultivă calități profesional-personale esențiale. De asemenea, își dezvoltă capacitatea de autorealizare în profesia de logoped.

Pregătirea practică este strâns legată de pregătirea teoretică și suferă schimbări evidente pe parcursul interacțiunii și comunicării cu pacienții afazici. Se observă diferențe de viziune între studenții înscriși la diferite forme de învățământ.

Analizând convorbirile cu studenții din anul I ai programului de studiu Psihopedagogie Specială, se constată că aceștia au, în general, reprezentări superficiale și generale despre domeniu. Ca urmare, acest aspect poate diminua motivația pentru însușirea materiei și dezvoltarea competențelor profesionale. La secția cu frecvență, se remarcă faptul că doar o mică parte dintre studenți au ales conștient această specialitate și își doresc cu adevărat să devină specialiști.

În anii II și III, studenții desfășoară practica psihopedagogică, unde interacționează direct cu copiii cu dizabilități. Această experiență le schimbă percepția asupra cunoștințelor teoretice acumulate în facultate, confruntându-le cu realitatea din teren. Astfel, apare necesitatea de a adapta și aplica cunoștințele teoretice în activități practice.

O altă situație se observă la secția cu frecvență redusă și la nivelul de master, unde o parte semnificativă a studenților deja lucrează în domeniu, își doresc să-și ajute apropiații sau urmăresc o avansare în carieră.

La finalizarea ciclului I, studenții programului de studiu Psihopedagogie Specială își dezvoltă competențe profesionale, manifestate prin atitudini adecvate față de colegi, beneficiari și părinți.

Nu trebuie să uităm că, în pregătirea logopedului pentru activitatea cu pacienții afazici, un rol esențial îl joacă pregătirea teoretică, iar un loc aparte în acest proces îl ocupă studierea lucrărilor școlii lui A.R. Luria. Această pregătire contribuie la formarea poziției profesionale, a gândirii și a culturii profesionale a viitorului specialist.

Pe parcursul orelor, masteranzii aprofundează aparatul categorial, structura funcțiilor psihice superioare prezentată de autor, principiile localizării dinamice a proceselor psihice, cercetarea mecanismelor cerebrale în cazul leziunilor, precum și clasificările principale ale afaziilor. De asemenea, analizează cazuri clinice relevante.

O atenție deosebită este acordată teoriilor formulate de A.R. Luria, precum:

- Conceptualizarea afaziilor;
- Etiologia și patogeneza afaziilor;
- bordarea neurolingvistică a tulburărilor de limbaj;
- Conceptul despre trei blocuri funcționale;
- Intervenția în diferite tipuri de afazie/

Pentru a înțelege mai profund particularitățile lezării funcțiilor psihice superioare, masteranzii sunt îndrumați să consulte și surse suplimentare [2]. Cu toate acestea, nivelul de pregătire al masteranzilor rămâne scăzut, ceea ce evidențiază necesitatea unor adaptări curriculare pentru a facilita înțelegerea operei acestui savant de referință și a școlii sale.

Un accent special este pus pe studiul unor concepte fundamentale, precum apraxia, agnozia și acalculia, care joacă un rol esențial în apariția și menținerea mecanismelor cerebrale ale afaziei, dar și în particularitățile intervențiilor terapeutice.

Pentru consolidarea materialului teoretic, sunt aplicate diverse sarcini și metode interactive, printre care:

- completarea unor tabele specifice fiecărui tip de afazie, cu descrierea statutului verbal al pacientului și a particularităților intervenției logopedice;
- elaborarea unor scheme logice pentru explicarea conceptelor formulate de specialiștii din domeniu;
- analiza materialelor video, evidențiind trăsăturile specifice ale manifestărilor afaziei și metodele de intervenție;
- evidențierea ideilor principale ale autorilor de referință;
- activități de grup, precum formularea unor întrebări și răspunsuri relevante;
- elaborarea rebusurilor și utilizarea testelor cu întrebări variate pentru verificarea cunoștințelor;
- analiza cazurilor clinice;
- realizarea unor fișe de sistematizare a materialului.

Aceste metode contribuie la fixarea și aprofundarea cunoștințelor, dezvoltând competențele practice și analitice ale viitorilor specialiști.

Un loc aparte în formarea logopedului pentru activitatea cu pacienții afazici trebuie să îl ocupe asistența logopedică în perioada timpurie post-AVC. Masteranzii trebuie să înțeleagă faptul că logopedul are dreptul și obligația de a începe intervenția logopedică imediat ce pacientul a fost stabilizat în secția de reanimare.

Încă din această etapă, logopedul:

- evaluează pacientul;
- elaborează un program de intervenție individualizat;
- colaborează cu echipa multidisciplinară (kinetoterapeut, psiholog, fizioterapeut, familie);
- face primele încercări de implicare a familiei în procesul îndelungat de reabilitare.

În comunicarea cu pacientul și familia, logopedul trebuie să manifeste răbdare, empatie și perseverență. De asemenea, este esențial ca logopezii să cunoască metodele de îngrijire specifice perioadei acute post-AVC.

Principalele măsuri în perioada acută post-AVC:

- susținerea funcțiilor vitale și prevenirea complicațiilor.
- gestionarea disfagiei, care apare la aproximativ 50% dintre pacienții post-AVC.

- aplicarea dietei glutotonice (discuții despre alimentele preferate pentru stimularea normalizării deglutiției).

Intervenția logopedică după externare:

1. stabilirea unui program zilnic, împreună cu familia, prin utilizarea indicilor vizuali (bilețele scrise, pictograme, imagini, fotografii);
2. espectarea unor principii esențiale în activitatea logopedică:

- comunicare zilnică;
- evitarea supraîncărcării pacientului;
- utilizarea obiectelor și imaginilor pentru stimulare;
- schimbarea exercițiilor pentru prevenirea plictiselii.

Prin aplicarea acestor metode, logopedul contribuie semnificativ la îmbunătățirea calității vieții pacientului afazic și la facilitarea reintegrării acestuia în familie și societate.

Etapele principale ale intervenției logopedice în afazie

În activitatea logopedului cu pacientul afazic, putem evidenția mai multe etape esențiale ale intervenției logopedice.

1. Etapa pregătitoare

Această etapă presupune stabilirea unei colaborări eficiente între logoped, echipa multidisciplinară (medici, kinetoterapeuți, psihologi, fizioterapeuți) și familia pacientului, având ca scop elaborarea și aplicarea unui program de intervenție logopedică personalizat.

Lucrul cu familia pacientului

Logopedul trebuie să ofere sprijin și îndrumare familiei, punând accent pe:

- răbdare și consecvență – explicarea faptului că recuperarea poate fi de lungă durată, iar progresele pot apărea treptat.
- monitorizarea progreselor și ajustarea strategiei terapeutice.
- informarea familiei despre depresia post-AVC, un fenomen frecvent care poate afecta atât pacientul, cât și apropiații săi.
- îndrumarea familiei să acorde atenție propriei stări de bine – odihna și suportul emoțional sunt esențiale.
- adaptarea locuinței pentru a facilita mobilitatea și confortul pacientului.

2. Stimularea comunicării în familie

Pentru a încuraja comunicarea pacientului afazic, se recomandă următoarele strategii:

- denumirea obiectelor și acțiunelor în mod constant;
- realizarea pozelor în momentul acțiunelor cu rememorarea lor,
- crearea unui album cu poze cu ale membrilor familiei și a activităților zilnice,
- utlizarea citirii globale pentru recunoașterea cuvintelor și frazelor uzuale,
- organizarea unui spațiu de lucru adaptat,
- implicarea pacientului în diverse activități pentru stimularea cognitivă,
- asigurarea unei informări constante despre evinemente în jurul său;
- evitarea anxietății atunci când pacientu nu recunoaște persoana,
- verificare înțelegerii mesajulor și folosirea unui limbaj clar, simplu;
- evitarea presiunii de a răspunde rapid la întrebări- pacientului i se oferă timp pentru formularea răspunsurilor.

3. *Etapa de evaluare:* Etapa de evaluare este esențială pentru stabilirea unui diagnostic precis și pentru elaborarea unui program de intervenție eficient. Aceasta presupune:

- utilizarea unor instrumente adecvate de evaluare;
- identificarea factorilor care pot influența negativ reabilitarea;
- evaluarea resurselor și implicării familiei în procesul de recuperare;
- formularea unor concluzii relevante pentru planificarea intervenției terapeutice.

Pentru formarea acestei competențe profesionale, masteranzii trebuie să fie capabili să realizeze următoarele activități:

1. Analiza documentației medicale și formularea concluziilor:
- examinarea fișelor medicale și a rapoartelor clinice;
- identificarea antecedentelor neurologice și a factorilor de risc;
- formularea unor concluzii relevante pe baza informațiilor medicale.
2. Selectarea și aplicarea instrumentelor de evaluare
- alegerea testelor specifice în funcție de tipul și severitatea afaziei;
- elaborarea unor modele individualizate de evaluare;
- adaptarea metodelor de testare în funcție de particularitățile pacientului.
3. Realizarea evaluării inițiale
- identificarea deficienței primare și a severității afaziei;
- analiza particularităților limbajului, proceselor cognitive și aspectelor emoționale;
4. Interpretarea rezultatelor și formularea concluziilor:
- descrierea detaliată și corectă a deficitelor observate;
- corelarea rezultatelor evaluării cu observațiile clinice;
- elaborarea unui raport de evaluare clar și bine structurat.
5. Elaborarea și implementarea programului de intervenție:
- stabilirea obiectivelor terapeutice în funcție de nevoile pacientului;
- alegerea strategiilor logopedice adecvate;
- crearea unui mediu optim pentru desfășurarea terapiei;
- monitorizarea progresului și ajustarea planului de intervenție.
6. Consilierea familiei și a echipei multidisciplinare:
- oferirea de recomandări personalizate pentru familie
- colaborarea cu medicii, psihologii, kinetoterapeuții și alți specialiști
- informarea echipei despre evoluția pacientului și modificarea intervenției, dacă este necesar

Etapa de evaluare reprezintă baza întregului proces de reabilitare logopedică, asigurând o intervenție eficientă și adaptată nevoilor pacientului afazic.

Competențe profesionale esențiale pentru masteranzi

Pentru a dezvolta competențe profesionale solide în domeniul logopediei, masteranzii trebuie să fie capabili să desfășoare următoarele activități:

- analiza documentației medicale și formularea unor concluzii relevante;
- selectarea și adaptarea instrumentelor de evaluare, elaborarea unor modele personalizate de testare;
- realizarea evaluării logopedice, identificând deficiența primară, severitatea și particularitățile afaziei;
- interpretarea rezultatelor, cu o descriere detaliată a limbajului, proceselor cognitive și aspectelor de personalitate ale pacientului;
- elaborarea unui program de intervenție logopedică individualizat;
- prognozarea eficacității intervenției, stabilind obiective realiste și strategii adecvate;
- crearea unor condiții optime pentru implementarea programului terapeutic;
- monitorizarea progresului și ajustarea intervenției în funcție de evoluția pacientului;
- consilierea familiei și colaborarea cu echipa multidisciplinară (medici, psihologi, kinetoterapeuți etc.)

Această abordare integrată asigură o intervenție logopedică eficientă și adaptată nevoilor pacientului afazic.

La această etapă, întâmpinăm o serie de dificultăți, deoarece majoritatea masteranzilor înscriși în anul I provin din alte domenii și nu au cunoștințe anterioare în logopedie. Totuși, ne-a interesat în mod special problema formării competenței diagnostice la acești studenți.

Pentru a analiza acest aspect, am elaborat și aplicat o evaluare asupra unui grup de 70 de masteranzi din anul I, înscriși la programul de studii de masterat în Logopedie, la Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă” din Chișinău.

În elaborarea tehnicilor de evaluare, am ținut cont de faptul că nu toți masteranzii au absolvit programul de licență în psihopedagogie specială. Prin urmare, am selectat sarcini care se bazau în principal pe experiența de viață și pe competențele generale din domeniul medical și social.

În analiza rezultatelor, ne-am fundamentat pe următorii indicatori: calculul punctajului mediu obținut la tehnicile aplicate; corelarea punctajului mediu cu domeniul de studii de bază al fiecărui masterand; determinarea nivelului competenței diagnostice la începutul studiilor de master.

Rezultatele obținute au fost neomogene, variind în funcție de tipul sarcinilor evaluate. În anumite domenii, competențele s-au dovedit a fi mai slabe, în timp ce în altele au fost mai dezvoltate. Cele mai bune rezultate au fost înregistrate la parametrii care vizau evaluarea calităților de personalitate în gestionarea conflictelor. Acest aspect poate fi explicat prin faptul că majoritatea masteranzilor s-au bazat pe propria experiență de viață.

Rezultatele obținute la sarcinile ce implică intelectul verbal și nonverbal au arătat că: 70% dintre masteranzi au reușit să numească cinci sau mai multe tehnici de evaluare și să indice autorii acestora; 25% au identificat trei-patru tehnici; 5% nu au reușit să finalizeze sarcina.

În ceea ce privește cunoașterea tehnicilor de evaluare, 40% dintre respondenți au întâmpinat dificultăți. Cele mai cunoscute metode utilizate în evaluarea gândirii și a limbajului au fost: Clasificarea obiectelor („Al patrulea de prisos”); Cuburile Koos; Evaluarea memoriei („Memorarea a 10 cuvinte”, „Memorarea mediată” după Леонтьев); Testarea atenției („Proba de corectură”, „Căutarea cifrelor”).

Cele mai mari dificultăți au fost constatate în identificarea tehnicilor de evaluare a personalității. Astfel: 80% dintre masteranzi nu au putut explica structura defectului psihic conform teoriei lui Л.С. Выготский, din cauza lipsei studiilor de specialitate. Rezultate slabe au fost înregistrate și în ceea ce privește oferirea de exemple pentru diferite modele ale dizabilității, unde 50% dintre masteranzi au manifestat o atitudine pur formală.

În ceea ce privește evaluarea cunoștințelor despre echipamentele tehnice destinate persoanelor cu dizabilități senzoriale: 50% dintre respondenți au reușit să numească echipamentele în funcție de tipul dizabilității; 39% le-au identificat din perspectiva comunicării; 11% au demonstrat lipsa competențelor în acest domeniu

Datele obținute privind criteriile de pregătire pentru școală au indicat rezultate bune. Masteranzii au identificat corect criteriile principale, printre care: starea motricității, maturitatea emoțional-volitivă și motivația emoțională.

Distribuția răspunsurilor a fost următoarea: 70% dintre masteranzi au considerat că principalele criterii de pregătire pentru școală sunt abilitățile academice; 45% au selectat orientarea spațială și abilitățile de comunicare; 8% au menționat frecventarea grădiniței; doar 5% au considerat importantă starea de sănătate somatică și înălțimea copilului.

Rezultatele obținute la sarcinile de evaluare a intelectului au fost următoarele: 67% dintre masteranzi au numit mai mult de cinci tehnici de evaluare; 28% au menționat 3-4 tehnici de evaluare; 5% nu au reușit să ofere răspunsuri adecvate.

Cele mai mari dificultăți au fost observate în realizarea sarcinilor practice, unde masteranzii au întâmpinat probleme atât în identificarea cauzelor tulburărilor de limbaj, cât și în aplicarea tehnicilor specifice necesare pentru evaluarea acestora.

Pe baza celor menționate anterior, s-a constatat existența unor corelări între studiile de bază și rezultatele evaluării inițiale. Cele mai bune rezultate au fost obținute de masteranzii care au finalizat programul de Psihopedagogie Specială. Gradul de pregătire al masteranzilor pentru activitatea de evaluare logopedică este influențat de studiile anterioare, experiența

profesională precedentă și experiențele personale, în special cele legate de prezența unei persoane dragi cu tulburări de limbaj

Etapa intervenției logopedice presupune stabilirea direcțiilor principale de reabilitare, formularea clară a scopurilor și obiectivelor, precum și selectarea metodelor de intervenție adecvate, în funcție de particularitățile deficienței primare și de severitatea afaziei.

Menționăm că intervenția logopedică eficientă poate fi dacă este începută la timp, se desfășoară în mod intens și sistematizat. Pentru realizarea unei intervenții logopedice trebuie de bazat pe principii de bază menționate de cercetători notorii:

- *А.Р. Лурия* [2] restabilirea funcției psihice se realizează pe baza elementelor morfofiziologice păstrate sau pe baza componentelor incate a unei sisteme funcționale;
- Бейн [3, p. 8] Metode de intervenție logopedică în afazie poate fi diferențiată în dependența de structura deficienței (afectarea unui anumit analizar sau coleralarea dintre ei). Manifestările clinico-psihologice asemănătoare pot avea diferite mecanisme cerebrale de apariția și vor avea abordarea intervenției diferită;
- În afazii motorii în primul rând trebuie de lucrat cu analiza chinisteco –motrică și sintezei elementelor limbajului, în afazii senzoriale- dezvoltarea perceperii limbajului stabile și diferențiate;
- Afazia prezintă a afecțiunea complexă din cauza aceasta și intervenția logopedică trebuie să fie complexă (atenția la deficiența primară cu activitatea cu analiza sonoră, lexicul, citirea , scrierea, structurii gramaticale).
- În afazia este afectată într-o măsură oarecare și înțelegerea semnificației cuvântului ea poate fi îngustată sau învers.
- Contraindiții la intervenție logopedică este instabilitatea tensiunii arteriale, AVC repetat, tulburările psihice evidente.

Menționăm că intervenția logopedică este eficientă atunci când este inițiată la timp, desfășurată intensiv și aplicată sistematic. Pentru realizarea unei intervenții eficiente, este necesară respectarea unor principii fundamentale stabilite de cercetători notorii:

- A.R. Luria [2] susține că restabilirea funcțiilor psihice se bazează fie pe elementele morfofiziologice păstrate, fie pe componentele intacte ale unui sistem funcțional;
- E.C. Бейн și colaboratorii [3, p.8] afirmă că metodele de intervenție logopedică în afazie trebuie diferențiate în funcție de structura deficienței, luând în considerare afectarea unui anumit analizator sau corelarea dintre analizatori. Manifestările clinico-psihologice similare pot avea mecanisme cerebrale diferite de apariție, ceea ce impune abordări terapeutice variate.
- În afaziile motorii, intervenția logopedică trebuie să vizeze în primul rând analiza chinestezico-motrică și sinteza elementelor limbajului.
- În afaziile senzoriale, prioritatea este dezvoltarea percepției stabile și diferențiate a limbajului.
- Afazia este o afecțiune complexă, motiv pentru care intervenția logopedică trebuie să fie multidimensională, incluzând activități pentru remedierea deficienței primare, analiza auditivă, dezvoltarea vocabularului, îmbunătățirea citirii, scrierii și structurilor gramaticale.
- În afazie, înțelegerea semnificației cuvintelor este afectată într-o măsură variabilă, aceasta putând fi fie restrânsă, fie, dimpotrivă, distorsionată.
- Contraindicații pentru intervenția logopedică includ instabilitatea tensiunii arteriale, accidentele vasculare cerebrale repetate și tulburările psihice evidente.

În intervenția logopedică pentru afazie, trebuie menționat faptul că există diferite abordări. Metodele clasice presupun restabilirea componentei afectate a funcției psihice prin restructurarea acesteia și activizarea analizatorilor intacți. Totuși, practica arată că această abordare este dificilă și puțin eficientă.

O alternativă este restabilirea funcțiilor psihice prin ocolirea deficienței primare. De exemplu, afazia semantică se manifestă prin dificultăți în înțelegerea construcțiilor logico-gramaticale, în timp ce partea acustică și articulatorie rămâne intactă.

În abordarea clasică, intervenția începe cu restabilirea operațiilor constructive, prin verbalizarea corectă a relațiilor spațiale folosind imagini sau scheme grafice. Însă, pentru pacienți, conștientizarea acestor relații poate fi foarte dificilă și, drept consecință, poate deveni un factor psihotraumatizant semnificativ.

Autorea М.К. Бурлакова [4, p.95] a propus o altă metoda de intervenție logopedică care include:

- Un complex de exerciții menite să activeze modalitățile afixale de formare a cuvintelor – adăugarea sufixelor la cuvânt (ex.: scrum – scrumieră).
- Lucrul cu îmbinări de cuvinte – se oferă un substantiv la nominativ, iar pacientul trebuie să găsească adjective sau verbe corespunzătoare ("care?", "ce se poate face?"). Ulterior, substantivele sunt prezentate în alte cazuri, iar pacientul trebuie să găsească verbe potrivite.
- Finalizarea propozițiilor care exprimă relații cauză-efect, legături spațiale sau reprezentări temporale.
- Intervenție logopedică orientată spre formarea înțelegerii sintagmelor prepoziționale.
- Înlocuirea unor cuvinte cu sinonime pentru dezvoltarea flexibilității lingvistice.

4. *Etapa organizațională*

Logopedul are un rol esențial în procesul de reabilitare, colaborând cu o echipă multidisciplinară formată din medici, kinetoterapeuți, psihologi, fizioterapeuți și familie. Este important de reținut că, fără o conlucrare promptă și eficientă, rezultatele pot fi minime.

În activitatea organizațională, un aspect esențial este începerea terapiei cât mai devreme, ideal în primele șase luni după accidentul vascular cerebral (AVC). Durata, frecvența și intervalele dintre ședințe trebuie adaptate în funcție de starea pacientului. În medie, o sesiune de terapie ar trebui să dureze între 30 și 45 de minute, având loc de cel puțin trei ori pe săptămână.

De asemenea, este recomandată introducerea unor activități de grup, cu 3-5 participanți, având o durată de 45-60 de minute. Pe termen lung, organizarea unor grupuri mici devine esențială pentru a stimula în continuare recuperarea comunicării, a limbajului și a altor procese psihice nonverbale.

Pregătirea practică a unui logoped capabil să lucreze cu pacienți afazici presupune: dorința autentică de a ajuta oamenii, existența unui ansamblu de factori personali care facilitează realizarea asistenței logopedice, stăpânirea teoriei și a metodelor de intervenție logopedică în afazie. Aceasta implică mai multe componente în formarea profesională: dimensiunea motivațional-personală, conținuturile specifice și evaluarea intervenției. Toate aceste elemente sunt interconectate și se consolidează reciproc.

Un aspect esențial al pregătirii practice este dezvoltarea unor parteneriate între Universitatea Pedagogică de Stat „Ion Creangă” și instituțiile medicale de profil. Aceste colaborări sunt deosebit de valoroase în organizarea practicii logopedice.

În cadrul acestei activități, masteranzii își consolidează cunoștințele și abilitățile profesionale, îmbogățindu-le și aprofundându-le. În timpul practicii, ei lucrează cu pacienți care prezintă diverse forme de afazie, ceea ce impune adaptarea evaluării și a conținutului intervenției logopedice în funcție de particularitățile fiecărui caz.

Înainte de a începe practica, masteranzii trebuie să fie pregătiți corespunzător pentru intervenția logopedică. În acest scop, analizăm cazuri clinice din literatura de specialitate, le discutăm și încercăm să le modelăm. Adesea, lucrăm în perechi, folosim jocuri de rol, teatralizăm cazurile clinice, realizăm materiale video și le dezbatem în cadrul seminariilor.

Acest tip de activități le permite masteranzilor să înțeleagă și să rețină particularitățile fiecărui tip de afazie, să învețe cum să evalueze pacienții, ce materiale să utilizeze și ce rezultate să urmărească în funcție de tabloul clinic. De asemenea, contribuie la dezvoltarea încrederii în forțele proprii.

Pregătirea prin astfel de sarcini îi ajută pe masteranzi să formuleze instrucțiuni clare, să evalueze corect materialele utilizate, să le adapteze în funcție de obiectivele stabilite, să organizeze eficient spațiul de lucru și să se orienteze în cadrul acestuia.

Inițial, începem cu exerciții simple, apoi trecem la proiectarea și desfășurarea unei activități logopedice complete. Acest proces facilitează o înțelegere mai profundă a relaționării cu pacientul afazic, precum și a organizării și conținutului intervenției logopedice.

Din cele expuse mai sus conclzuinăm că pregătirea logopedizilor în lucru cu pacienți afazici include:

1. Pregătirea logopezilor pentru activitatea cu pacienții afazici devine o prioritate din cauza creșterii dramatice a numărului de persoane afectate de această tulburare de limbaj.
2. Formarea specialiștilor în acest domeniu trebuie să fie riguroasă și să includă finalizarea ciclului I al programului de studiu *Psihopedagogie specială*, cu o atenție deosebită acordată disciplinelor fundamentale: anatomia și fiziologia sistemului nervos central, neuropatologia, neuropsihologia, psihologia generală și a dezvoltării, precum și logopedia. Pregătirea medico-psihologică joacă un rol decisiv în formarea viitorilor specialiști.
3. Pregătirea include atât componenta teoretică, cât și cea practică:

- **Pregătirea teoretică** presupune studierea bibliografiei de bază și a articolelor din reviste de specialitate, utilizarea tabelelor, schemelor, imaginilor și fișelor pentru sistematizarea și consolidarea cunoștințelor.
- **Pregătirea practică** necesită analiza cazurilor clinice, înscenarea acestora, aplicarea metodelor de evaluare și elaborarea programului de intervenție logopedică, utilizând materialele adecvate.

4. Un aspect esențial este dezvoltarea abilității profesionale de analiză a documentelor medicale.
5. Formarea specialiștilor trebuie să urmeze etapele principale ale intervenției logopedice.
6. Pregătirea teoretică și practică solidă trebuie să permită dezvoltarea unei perspective proprii asupra metodelor de intervenție și a eficacității acestora.
7. Este esențială abordarea diferențiată și individualizată a pacientului și a familiei acestuia.
8. Pe lângă pregătirea specifică pentru lucrul cu pacienții afazici, masterandul trebuie să cunoască și alte tulburări de limbaj asociate afaziei.
9. Direcție importantă în activitate este colaborarea cu familia pacientului. Specialistul trebuie să își dezvolte abilități de susținere și convingere a membrilor familiei pentru implicarea acestora în procesul de recuperare.
10. Formarea abilităților de colaborare cu echipa multidisciplinară este esențială pentru succesul intervenției.
11. Activitatea logopedică cu pacienții afazici trebuie realizată atât individual, cât și în grupuri mici, având ca scop restabilirea comunicării, recuperarea limbajului și consolidarea proceselor psihice nonverbale.

BIBLIOGRAPHY

1. PONOMARI, Dorina. Specificul dezvoltării comunicării la preșcolarii cu tulburări de limbaj. In: Probleme actuale ale ştiinţelor umanistice: Analele ştiinţifice ale doctoranzilor și competitorilor, Ed. 16, 1 ianuarie 2019, Chişinău. Chișinău: CEP UPS „I.Creangă", 2017, Vol.16, Partea 2, pp. 173-181. ISBN 978- 9975-46-348-5.
2. LURIA, A.R.Higher Cortical Functions in Man. Moscow University Press, 1962. Translated by Basil Haigh. Basic Books, New York, 1966/1980.
3. БЕЙН, Э. С., ГЕРЦЕНШТЕЙН, Э.Н., РУДЕНКО, З.Я., ТАПТАПОВА, С.А., ЧЕРНОВА, А.Д., ШОРОХ- ТРОЦКАЯ, М.К. Пособие по восстановлению речи у больных с афазией. М.: Медгиз, 1962. 335 с.
4. БУРЛАКОВА, М. К. Коррекционно - педагогическая работа при афазии. М., 1991. 190 с. ISBN 5-09-001702-6
5. МАКСИМЧУК, В., БАБЧИНЕЦКАЯ, Л. Влияние системного недоразвития речи на с расстройствами аутического спектра на проявление дезадаптивных форм поведения. În: Revista de Științe Socioumane. 2021, nr 1 (77), pp. 52-56. ISSN 1857-0119.
6. ШАХОВСКАЯ, С.Н. Современные тенденции в вузовской подготовке логопедов. Логопед. 2007, т. 8 (27), с. 26. ISSN 2218-5089.
7. Accidente vasculare cerebrale Disponibil:http://asm.md/accidente-vasculare-cerebrale [accesat 2025-02-02].

THE RELATIONSHIP BETWEEN DYSFUNCTIONAL MENTAL SCHEMAS AND PSYCHOLOGICAL RESILIENCE IN STUDENTS

Maria Pleșca
Assoc. Prof., PhD, "Ion Creangă" Pedagogical State University, Chișinău, Republic of Moldova

Abstract: The current state of the problem of personal resilience development at the stage of mastering the future profession is relevant to optimize and improve the effectiveness of the process of education and training in higher education. The level of youth resilience is closely related to the nature of the adaptation process, including the formation of maladaptive patterns at the early stages of ontogenesis. The manifestations of resilience (engagement, control, risk-taking) reflect the success of the process of adaptation to external conditions; the process of resilience development itself depends on several factors. Resilience is influenced by an individual's personal qualities, as well as the conditions in which strategies for coping with difficult situations are formed. Maladaptive behavioral patterns acquired at early stages of ontogenesis reduce resilience indicators, which form the individual's vulnerability to adverse environmental effects. The conducted research allows us to state that individuals characterized by cognitive and behavioral flexibility and individuals characterized by cognitive and behavioral rigidity are prone to show opposite coping tendencies; the coping process is more successful in individuals characterized by cognitive and behavioral flexibility who do not show pronounced dysfunctional mental schemas. The study allows us to state that: the structural components of resilience in different age groups have various levels of manifestation: the indicators of involvement and risk-taking increase with age, as well as the integral indicator of resilience.

Keywords: resilience, adaptation, student, dysfunctional mental schemas, flexibility, control.

Introducere

Una dintre calitățile care permit studenților să răspundă în mod adecvat la condițiile schimbătoare ale mediului și să se dezvolte pe cale ascendentă, adică să fie mai eficienți în condițiile moderne ale învățământului superior, este reziliența. În prezent, condițiile psihologice pentru dezvoltarea rezilienței ca resursă personală sunt studiate în mod activ. Declarația UNESCO „Educația secolului XXI" afirmă în mod deschis că principala valoare a noii culturi ar trebui să fie dezvoltarea stabilă a persoanei și a societății, iar obiectivul principal al educației este formarea unei personalități viabile [apud.2, p. 6]. Concepând reziliența, drept una dintre caracteristicile integrale ale personalității, ce presupune cunoștințe despre sine, despre lume, despre relațiile cu lume și permite persoanei să reziste influențelor negative ale mediului, să depășească cu mai mult succes provocările lumii, să transforme situațiile problematice în noi oportunități, am determinat tema cercetării noastre - relația dintre reziliență și schemele mentale disfuncționale la studenții de la ani diferiți de studiu universitar.

Potrivit lui S. Maddi, reziliența este un fenomen care contribuie la menținerea sănătății fizice, mentale și sociale, o atitudine care dă valoare și sens vieții în orice circumstanțe [apud.3]. D.Cicchetti analizează fenomenul de reziliență în contextul conceptului de potențial personal și o definește drept o caracteristică integratoare a unei persoane responsabilă de succesul în depășirea diferitelor dificultăți de viață [2]. B. Engmann definește reziliența ca o resursă-cheie pentru transformarea evenimentelor de viață în noi oportunități în ciuda crizelor și dificultăților externe [3]. M.A. Frizen susține că reziliența este capacitatea unei persoane de a rezista unei situații stresante prin menținerea echilibrului intern [apud.2]. K. Hudson K explorează capacitățile adaptative ale individului ca determinante ale stării emoționale și stării subiective de bine a persoanei [4]. Analiza studiilor dedicate dezvoltării rezilienței personale

la vârsta studenției [2; 3; 4] demonstrează interesul deosebit al cercetătorilor în studierea relației rezilienței cu caracteristicile personale ale individului și strategiile comportamentale de coping.

Mult mai puține lucrări sunt consacrate studiului rezilienței în contextul schemelor mentale disfuncționale timpurii și al modurilor de funcționare a acestora. Potrivit lui T. S. Stanojević, schemele mentale disfuncționale timpurii pot influența experiențele și comportamentul persoanelor în situații dificile de viață. Cu cât mai pronunțate sunt diversele scheme mentale disfuncționale timpurii la oameni, cu atât mai scăzut v-a fi nivelul de adaptare al acestora la condițiile schimbătoare de viață [5].

Sub influența unor condiții similare, diferite persoane își pot forma convingeri și tipare comportamentale similare, pe care J. Young le-a numit scheme mentale disfuncționale [9]. Schema mentală disfuncțională reprezintă un simptom complex de convingeri rigide, stări emoționale asociate cu modele comportamentale, al căror grad ridicat de severitate indică prezența unei tulburări de personalitate [8].

Z. Wang împărtășește acest punct de vedere, considerând că mecanismele adaptative sunt mecanisme ale psihicului și reprezintă o structură ierarhică, a cărei formare se produce în primele etape ale embriogenezei. Factorii genetici și factorii biochimici afectează în mod specific formarea structurilor cerebrale responsabile de adaptarea la stres - amigdala, hipotalamusul, glanda pituitară [7].

Schema mentală disfuncțională timpurie este o structură destul de stabilă care cuprinde un set de emoții, amintiri, percepții despre sine, ceilalți și evenimente [6]. Schemele se formează atunci când nevoile emoționale de bază ale unui copil nu sunt satisfăcute, se dezvoltă de-a lungul vieții și tind să se consolideze. Schemele disfuncționale rămân latente până când sunt activate de o influență externă/un eveniment perceput inconștient ca fiind identic cu evenimentele traumatice din copilărie. Schema activată sub influența circumstanțelor determină particularitățile de prelucrare a informațiilor provenite din exterior și de evaluare a acestora, ținând seama de convingerile dezdaptative formate, care sunt însoțit de simbolizarea experiențelor subiective.

Principalele caracteristici distinctive ale schemelor mentale disfuncționale timpurii sunt: experiențele disfuncționale rezultate din interacțiunile copilului cu membrii familiei; percepția schemelor ca fiind cunoștințe factuale despre sine și mediu; activarea de către factori externi (evenimente stresante semnificative la nivel individual); și dificultatea/inabilitatea de a-și autocontrola sau corecta conduitele [9].

Așa cum au fost definite de J. Young, schemele mentale disfuncționale timpurii influențează abilitățile cognitive și percepțiile individului, ajutând la corectarea inconsecvențelor dintre convingerile personale și experiențele din viața reală [10]. Schemele timpurii sunt convingeri și distorsiuni la un nivel profund al cunoașterii de sine, care conțin emoții puternice și amintiri timpurii, astfel încât reprezintă sursa formării imaginii de sine negative, a distorsiunilor cognitive și a stărilor psihopatologice (depresie, anxietate etc.); „rutine inadecvate care provin din relații interpersonale repetate și nefavorabile cu alții, care aveau sens în timpul copilăriei și adolescenței” [9, p.425].

Teoria cognitivă identifică apariția schemelor mentale disfuncționale ca moderatori în asocierea dintre stres și adaptare. Schemele mentale disfuncționale explică în mod semnificativ relația dintre experiențele/influențele parentale relevante care împiedică împlinirea în copilărie și stările emoționale de a se simți ca un „copil vulnerabil” la vârsta adultă. Aceste scheme, fiind tipare cognitive auto-dăunătoare, formează capacitatea unei persoane de a afișa doar informațiile relevante, îi limitează comportamentul și, în general, formează un scenariu de viață care reduce nivelul de adaptare socială și contribuie la dezvoltarea defectuoasă a persoanei. Stilurile cognitive actuale, sentimentele, stereotipurile comportamentale sunt determinate nu atât de evenimentele trecute, cât de reflectarea lor în memorie, inclusiv cele ascunse. Această

imagine este adesea distorsionată și departe de imaginea reală, care poate fi o „țintă" a intervențiilor psihoterapeutice.

Schemele mentale disfuncționale implică prezența anumitor convingeri și gânduri care determină caracteristicile răspunsului emoțional, strategiile comportamentale ale individului și apariția anxietății sociale [7, 8; 10]. Astfel, pacienții cu tulburare de anxietate socială au viziuni false despre sine și mediul social, transformând situațiile standard / cotidiene în amenințări sociale percepute [6].

Formarea schemelor mentale disfuncționale timpurii în copilărie predispune la hiperactivarea lor ca răspuns la anxietate mai târziu în viață și la dezvoltarea tulburărilor de anxietate la vârsta adultă.

Schemele mentale disfuncționale timpurii sunt modele de viață negative de percepție, emoții și senzații fizice care apar în copilărie ca urmare a interacțiunilor disfuncționale cu alte persoane semnificative.

Au fost identificate optsprezece scheme mentale disfuncționale, care sunt împărțite în 5 categorii: 1) separare și respingere (abandon, neîncredere, deprivare emoțională, defectivitate, alienare socială); 2) deterioararea autonomiei personale și nerecunoașterea realizărilor (dependență, deprivare, defectivitate) realizări (dependență, vulnerabilitate, implicare, eșec); 3) încălcarea limitelor (privilegiu, lipsă de autocontrol); 4) concentrarea pe ceilalți (supunere, sacrificiu de sine, căutarea de aprobare); 5) supravigilență și suprimare (negativism, suprimarea emoțiilor, punitivitate) [9; 10]

Ca și în cazul multor concepte psihologice, există o dezbatere referitoare la faptul dacă credințele iraționale sunt determinate de natura noastră (suntem născuți iraționali) sau de educație (învățăm iraționalitatea). J. Young [9; 10] susține, că există o bază biologică sau o tendință înnăscută pentru credințele raționale și iraționale, astfel încât este în natura noastră să dezvoltăm atât credințe raționale, cât și iraționale. Acesta sugerează că oamenii sunt predispuși să dezvolte astfel de credințe, explicând de ce acestea sunt greu de schimbat și persistă în ciuda învățăturilor culturale și a autocunoașterii. Principalul argument a fost că toți oamenii, la un moment dat, cred, gândesc și acționează într-un mod autodistructiv, ceea ce reflectă ilogicitatea de a susține astfel de credințe, gânduri și comportamente. Chiar și atunci când societatea descurajează anumite comportamente autodistructive, oamenii rămân rezistenți la raționalitate și continuă să gândească și să acționeze în moduri contrare auto-perpetuării și dezvoltării speciei umane.

Potențialul adaptiv permite persoanei să reziste în condițiile dificile și imprevizibile ale vieții moderne. Analiza literaturii privind fenomenul rezilienței personalității actualizează nevoia de a studia capacitățile de adaptare ale studenților la condițiile unei realități în schimbare rapidă, în special în etapa de formare profesională.

Metodologia cercetării

Ipoteza cercetării. Am presupus că gradul de severitate al schemelor mentale disfuncționale timpurii este determinat de nivelul de dezvoltare a rezilienței studenților, a cărei dezvoltare este facilitată nu numai de vârstă, ci și de alegerea strategiilor comportamentale.

Scopul articolului este de a determina relația dintre reziliența psihologică și schemele mentale disfuncționale la studenții de diferite vârste.

Obiectivele cercetării. Ținând seama de scopul și ipoteza cercetării, au fost stabilite următoarele obiective:

- cercetarea caracteristicilor rezilienței psihologice ale studenților în diferite perioade de vârstă;
- determinarea gradului de manifestare a schemelor mentale disfuncționale timpurii la studenții din diferite grupe de vârstă;

- identificarea relația dintre indicatorii de reziliență și schemele mentale disfuncționale timpurii la studenți.

Metoda și studiul participanților

Studiul a implicat studenții din anii I și III cu vârsta cuprinsă între 18 și 24 de ani. Componența cantitativă a eșantionului este de 134 de persoane. Compoziția de gen și vârstă a eșantionului implică 98 fete și 36 băieți; studenții participanți la studiu au fost împărțiți în două grupuri egale în funcție de criteriul vârstei. primul grup este vârsta de <= 21 de ani și al doilea grup este vârsta de 22+.

Instrumentele de cercetare

Maddi's Hardiness Survey; Young Schema Questionnaire „YSQ-S3R".

Prelucrarea și interpretarea rezultatelor

Pornind de la postulatul că schemele mentale disfuncționale timpurii afectează negativ procesul de adaptare al studenților la mediul universitar, bunăstarea lui emoțională, formarea unor relații interpersonale favorabile și modalitățile de răspuns emoțional, ceea ce, în general, determină necesitatea de a satisface (cel puțin parțial) nevoile de bază ale studenților și de a schimba convingerile irațională și stereotipurile schemelor existente, ne-am propus să determinăm nivelul de reziliență psihologică a acestora.

Pentru a obține informații generalizate cu privire la datele studiului empiric, la distribuția și omogenitatea datelor, prezența erorilor și a valorilor aberante, precum și posibilitatea de a utiliza metode de analiză parametrică, s-a efectuat o analiză descriptivă primară a rezultatelor întregului eșantion (n=134). Analiza mediei și a abaterii standard ne permite să concluzionăm cu privire la stabilitatea valorilor indicatorilor studiați. Valorile mediei și medianei sunt apropiate, ceea ce este un semn al unei distribuții simetrice. Valorile indicatorilor de asimetrie și curtoză se situează în intervalul de la -1 la +1 pentru aproape toți indicatorii, prin urmare, distribuția valorilor corespunde legii normale sau nu se abate prea mult de la aceasta.

În cele ce urmează vom demonstra datele obținute de întregul eșantion.

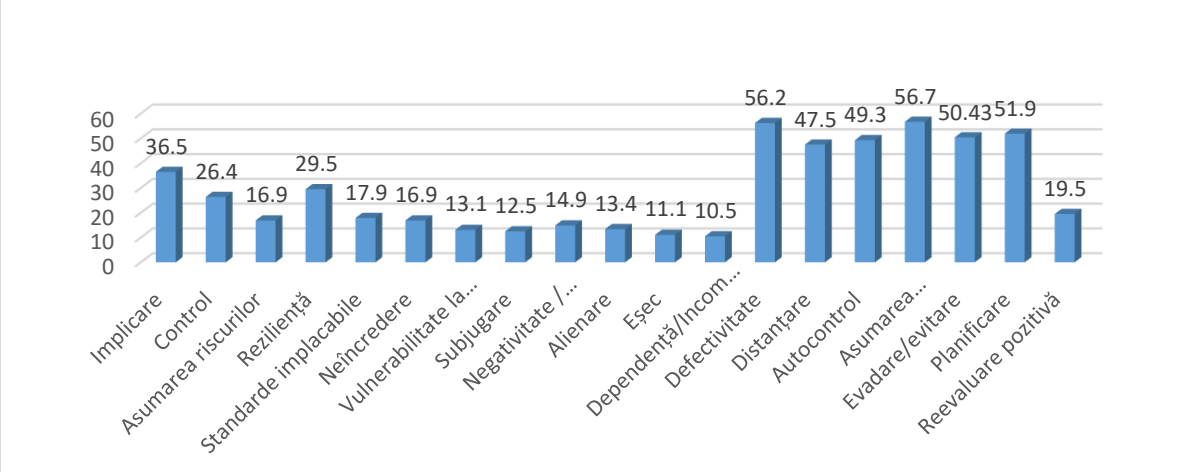


Fig.1. Mediile la scalele analizate

Datele prezentate în figura 1 ne dovedesc medii înalte, caracteristice pentru această etapă de vârstă. Reziliența combină: 1) implicarea - convingerea că este mai bine să rămâi implicat în situația actuală decât să te izolezi de ea; 2) controlul este convingerea că în situații dificile este mai bine să continui să încerci să influențezi rezultatele, decât să „renunți" și să

cazi în neputință; și 3) asumarea riscurilor - convingerea că, că depășirea stresului de care este plină viața va conduce o persoană la dezvoltarea inevitabilă și la obținerea unei experiențe relevante.

Un nivel ridicat al acestor componente și, prin urmare, al indicatorului general de reziliență, deschide posibilitatea de a face față tensiunii interioare în situațiile stresante.

În societatea actuală, studenții sunt prinși în mare măsură în spațiul informațional, care este adesea o sursă de stres. În același timp, studenții trebuie să facă față situațiilor de zi cu zi, stresului și problemelor din viața de zi cu zi în loc să le evite, să aleagă interacțiunile de sprijin social în locul celor conflictuale. Alegerea strategiilor de comportament este influențată de caracteristicile personale, de experiența anterioară și chiar de situația familială. Fără îndoială, modalitățile de comportament cotidian sunt condiționate de particularitățile dezvoltării individuale, deoarece toți stimulii de mediu sunt percepuți subiectiv.

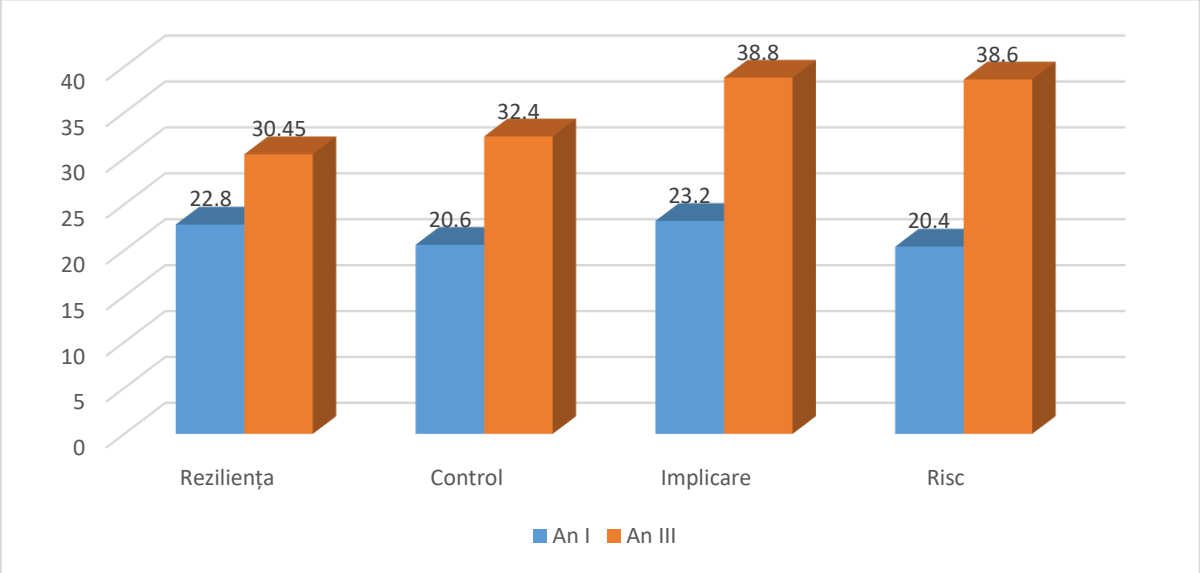


Fig.2. Frecvențele de manifestare a rezilienței la scalele analizate Maddi's Hardiness Survey

Analiza datelor obținute cu privire la rezistența Maddi's Hardiness Survey a fost efectuată în două moduri, utilizând un test parametric (testul t Student) și un test neparametric (testul Mann-Whitney U). Ca rezultat, s-a constatat că între cele două grupuri experimentale (<= 21 și 22+) există diferențe în indicatorii componentelor structurale ale rezilienței (valoare p <0,001). Scorul mediu pe scala „Reziliență" atât în primul și al doilea grup este în intervalul valorii medii, mediile indicatorilor sunt, de asemenea, apropiate de valoarea medie în ambele grupuri.

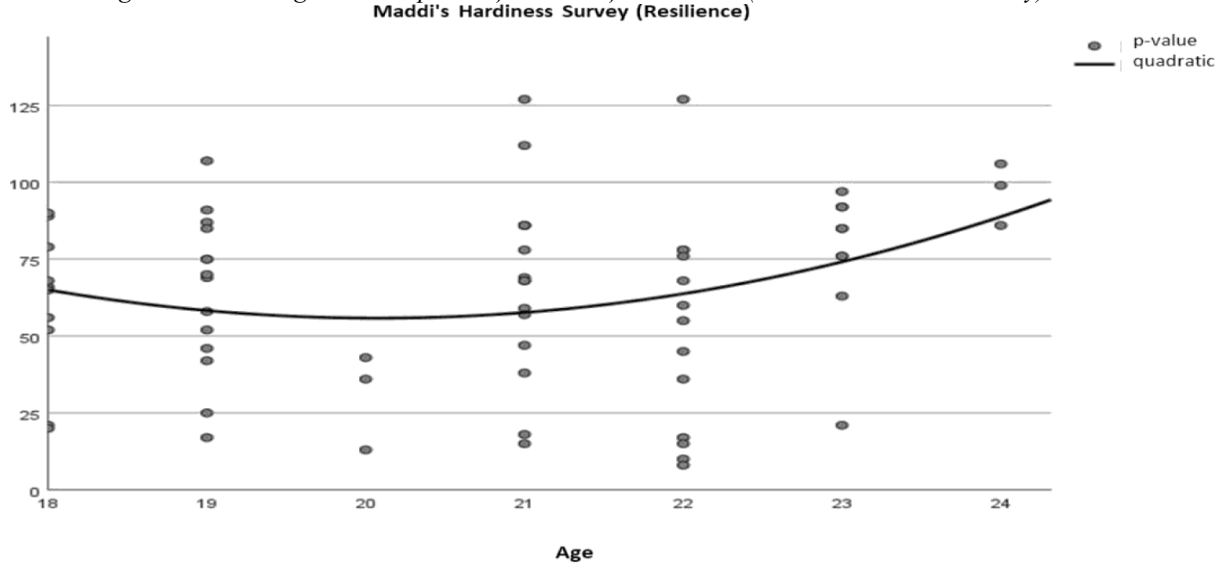
Componentele structurale ale rezilienței în diferite grupe de vârstă au diferite niveluri diferite de severitate. Compararea celor două grupuri prin test a evidențiat diferențe semnificative în ceea ce privește indicatorul de implicare. O relație directă a fost atestată între implicare și anul de studiu al studenților (r=0,428, p<0.001). Persoanele cu un nivel ridicat de implicare, de regulă, se bucură de viața și activitățile, există o conștientizare a valorilor și semnificațiilor vieții. De asemenea, utilizând coeficientul Pearson, s-a constatat o relație pozitivă slabă între acceptarea riscului și vârsta studenților (r=0,271, p<0,001). Datele statistice obținute sunt reflectate în tabelul 1.

Tabelul 1. Statistica descriptivă pentru indicatorii Maddi's Hardiness Survey (în funcție de vârstă)

Scale	Gup	Mean±SD	t	U
Inplicare	1 (<= 21)	33.4±18.4	<0.001	<0.001
	2 (22+)	42.3±20.4		
Control	1 (<= 21)	26.0±10.7	<0.001	<0.001
	2 (22+)	27.0±7.3		
Risk	1 (<= 21)	16.3±6.7	<0.001	<0.001
	2 (22+)	18.0±7.2		
Reziliența	1 (<= 21)	59.9±28.3	<0.001	<0.001

Pentru a determina factorii posibili care afectează variabila dependentă am aplicat un model de regresie al dependenței rezilienței de vârstă (fără împărțirea în grupuri). Ca rezultat, a fost obținut un model de regresie al dependenței rezilienței de vârstă (fără împărțirea în grupuri), care caracterizează schimbarea neliniară a indicelui de reziliență. Modelul este prezentat în figura 3.

Fig.3. Model de regresie al dependenței rezilienței de vârstă (Maddi's Hardiness Survey)



Am constatat că perioada de la 18 la 21 de ani se desfășoară cu o ușoară scădere a indicatorilor de reziliență ai studenților, dar la vârsta de 22+ ani există o creștere și o creștere treptată a rezilienței în viitor. Fără îndoială, doar vârsta subiecților nu este suficientă pentru a prezice indicele de reziliență, dar scopul acestei regresii este de a arăta și de a descrie influența vârstei asupra depășirii schemelor mentale disfuncționale timpurii și de a compara indicii rezilienței psihologice în rândul studenților.

Reziliența la nivel înalt determină creșterea capacității de reglare comportamentală (0,61), a potențialului comunicativ (0,37) și a potențialului adaptiv personal (0,46), ducând la o probabilitate mai scăzută de perturbare a stării psihofiziologice a studentului, lipsa motivației pentru activitate și niveluri ridicate de anxietate (0,57), tulburări pronunțate de adaptare universitară (0,46), de asemenea, atenuează dezvoltarea agitație în procesul de activitate (-0,58), fixarea hipocondriacală (-0,46), stărilor depresive (-0,46), manifestărilor isteroide (-

0,49). De asemenea, reglarea comportamentală crește odată cu implicarea ridicată (0,63) a potențialului comunicativ (0.37), potențialul adaptiv personal (0.56) conduce spre lipsa motivației pentru activitatea de învățare și un nivel ridicat de anxietate (0,46). Capacitatea înaltă de autocontrol conduce la dezvoltarea reglării comportamentale (0.51), potențial comunicativ (0.34), potențial adaptiv personal.

În conformitate cu ipoteza conform căreia maturizarea cronologică contribuie la dezvoltarea rezilienței studenților, însoțită de o creștere a capacităților adaptative prin dobândirea experienței comportamentului de coping, nivelând influența schemelor mentale disfuncționale timpurii, pentru a stabili o relație strânsă între reziliență și schemele mentale disfuncționale timpurii, a fost calculat coeficientul de corelație Pearson.

Conform datelor obținute cu privire la manifestarea schemelor mentale disfuncționale timpurii, la respondenți am identificat patru scheme, ce au cea mai înaltă frecvență: deconectare și respingere; autonomie afectată; focalizare pe celălalt (încălcarea cerințelor de respect de sine și acceptare de sine); hipervigilență și inhibiție (incapacitatea de exprimare liberă a nevoilor și emoțiilor proprii). La nivelul acestor scheme au fost stabilite 14 corelații semnificative din punct de vedere statistic între schemele individuale și reziliența psihologică a studenților (cu coeficienți r=0,271 ÷ 0,709, p<0,01 și p<0,05).

Au fost determinate și corelații inverse puternice între reziliență și schemele mentale disfuncționale. Cele mai evidente fiind: vulnerabilitate la rău sau boală și neîncredere (r= -0. 578 și r=-0,499 la un nivel de semnificație p<0,01), subjugare (r=-0,486), eșec (r=-0,443), standarde înalte (r=-0,441), dependență/incompetență (r=-0,431) și defectivitate (r=-0,424) la p<0,01. Datele statistice obținute sunt reflectate în tabelul 2.

Tabelul 2. Corelații ale categoriilor semnificative de scheme mentale disfuncționale la studenți

Maladaptive Schemas Categories		***S1***	***S2***	***S3***	***S4***	***S5***	***S6***	***S7***	***S8***	***S9***
BTR	***S2***	.296*								
	S7		,663**	,507**	,709**	,653**	,523**			
	S10		,517**	,525**	,572**	,608**	,692**	,748**	,627**	,749**
IA	***S4***		,616**	,451**						
	S6	,289*	,569**	,659**	,521**	,588**				
F/O	***S5***	,429**	,633**	,579**	,708**					
HI	***S3***	,271*	,700**							
	S8		,493**	,659**	,579**	,587**	,581**			
	S9		,417**	,554**	,464**	,587**	,697**	,562**	,559**	

*Notă: *Corelația este semnificativă la nivelul de 0,05; **Corelația este semnificativă la nivelul de 0,01.*

- Conexiunile depistate, în general, arată că schemele mentale disfuncționale la studenți formează tendințe multidirecționale în raport cu reziliența, în primul caz - reducând, în al doilea consolidând manifestările acesteia. Analizând datele de corelații ale variabilelor studiate, observăm că unele dintre ele au un coeficient de corelație ridicat. Studenții ale căror nevoi emoționale au fost satisfăcute inadecvat se caracterizează printr-un control scăzut al propriului spațiu psihologic.

Concluzii și discuții

Studiul a demonstrat că reziliența, ca calitate complexă a unei personalități, se manifestă prin participarea activă a studenților la procesul de învățare, prin conștientizarea rolului lor de lider în acest proces, precum și prin capacitatea de a trage concluzii obiective

dintr-o varietate de situații, inclusiv complexe, educaționale și de viață. Deci, că reziliența este determinată de capacitatea studentului de a se adapta social și face parte din imaginea subiectivă a lumii tinerilor.

Datele pe care le-am obținut cu privire la relația dintre reziliență și schemele mentale disfuncționale ale studenților sunt în concordanță cu ideea conform căreia procesul de dezvoltare a rezilienței este un nou nivel de funcționare, care diferă de nivelurile anterioare prin dezvoltarea componentelor individuale (implicare, control și asumarea riscurilor) și prin natura relațiilor dintre acestea.

Potențialul adaptiv ridicat se datorează unei game largi de răspunsuri cognitive, emoționale și comportamentale. Cu un repertoriu larg de răspunsuri și capacitatea de a comuta flexibil între acestea, este posibilă maximizarea satisfacției față de condiții și cerințe.

Între acestea, este posibilă maximizarea satisfacției față de condițiile și cerințele ale situației actuale. Flexibilitatea psihologică (cognitivă și comportamentală) promovează adaptarea și flexibilitatea psihologică (cognitivă și comportamentală), promovează adaptarea, iar rigiditatea psihologică (cognitivă și comportamentală) reduce capacitățile de adaptare ale studenților.

Flexibilitatea cognitivă este capacitatea studentului de a-și schimba rapid modul obișnuit de gândire, de a abandona tiparele comportamentale obișnuite, dar ineficiente, și de a-și adapta comportamentul și stilul de gândire la mediu. Rigiditatea cognitivă, pe de altă parte, este înțeleasă ca incapacitatea studentului de a-și schimba percepțiile asupra mediului pentru a se potrivi în conformitate cu schimbările reale ale acestuia și, ca urmare, utilizarea unor stereotipuri de comportament inadecvate într-o anumită situație.

Am constatat că rigiditatea este corelată negativ cu indicatorii de reziliență, iar lipsa de flexibilitate personală este corelată pozitiv cu reziliența și tendința de a de a forma reacții de apărare nevrotice. În studiul nostru, toți subiecții sunt studenți cu vârste cuprinse între 18 și 24 de ani. Postulatele tradiționale ale psihologiei dezvoltării și datele moderne din domeniul neurofiziologiei și psihofiziologiei ne permit să afirmăm că acest interval de vârstă acoperă necesitatea formării reglării volitive a comportamentului, prognozei, evaluării și controlului riscurilor. În ontogeneză, funcțiile de reglare volitivă încep să se dezvolte activ odată cu manifestarea caracteristicelor pubertății, încheindu-se în jurul vârstei de 20 de ani; această perioadă este însoțită atât de dobândirea unor noi strategii de coping, cât și de o revenire la mecanismele „copilărești” de securitate psihologică. Datele obținute de noi cu privire la diferențele dintre indicatorii de reziliență ai studenților de la diferite etape de vârstă, precum și modificările legate de vârstă reflectă dinamica maturizării fiziologice și, în consecință, a maturizării psihologice.

Reziliența se manifestă ca un set de caracteristici personale și comportamentale. Caracterul dinamic al formării rezilienței la studenții de la anii I și III de studiu, precum și condiționarea acesteia atât de experiența timpurie de interacțiune cu mediul, au fost confirmate în rezultatele obținute, ceea ce a confirmat ipoteza pe care am formulat-o.

Schemele mentale disfuncționale timpurii reprezintă un construct psihologic care include ideile unei persoane despre sine, lume și alte persoane, un set stabil de amintiri, emoții, credințe și senzații teologice care s-a format în copilărie și s-a dezvoltat pe parcursul vieții. Experiențele din copilăria timpurie joacă un rol important în modelarea personalității, în luarea deciziilor cu privire la lume, la ceilalți și la noi înșine și în interpretarea experiențelor de viață.

Tiparele cognitive timpurii se formează ca urmare a interacțiunii dintre caracteristicile individuale ale persoanei și experiențele negative apărute în procesul de comunicare a acesteia cu mediul imediat. În timp ce în copilărie acest complex de fenomene psihologice poate contribui la adaptarea unui copil, pentru un adult astfel de scheme îi perturbă capacitățile de adaptare și nu reflectă echilibrul real al forțelor în coliziunile vieții. În plus, schemele mentale disfuncționale timpurii sunt mecanisme rigide, care obligă o persoană să reflecte numai

informațiile corespunzătoare schemelor, percepute de aceasta ca fiind cunoștințe reale, corecte, despre sine și despre lumea din jurul său. Acestea îi limitează comportamentul, adică perturbă adaptarea socială normală. În majoritatea cazurilor, ele nu sunt conștientizate sau manifestate până când nu apare un eveniment „declanșator" care activează un anumit model. Acestea pot fi declanșate fie de evenimente relevante, fie de starea de spirit a unei persoane și sunt adesea însoțite de niveluri ridicate de afectare și niveluri scăzute de spirit critic. Toate acestea împiedică o persoană să își satisfacă nevoile de bază și, de regulă, conduc la consecințe nefavorabile pentru persoana însăși sau pentru persoanele din jurul său și împiedică construirea și menținerea unor relații armonioase. Cu vârsta, schemele mentale disfuncționale devin din ce în ce mai complexe și pot afecta sfere mai largi ale vieții.

Având în vedere că schemele mentale disfuncționale devin mai complexe pe parcursul vieții, afectând din ce în ce mai multe sfere de funcționare, pare rezonabil să identificăm aceste scheme în adolescență și la vârsta adultă tânără, în stadiul în care acestea nu au o structură clară, nu sunt rigide, „elaborate" într-o varietate de situații stresante și interacțiuni interpersonale și nu provoacă dezadaptarea persistentă în toate sferele de funcționare. Această perioadă de vârstă face posibilă includerea părinților în procesul de corectare a relațiilor copil - părinte și speranța unui prognostic favorabil pentru optimizarea acestora. Cu toate acestea, până în prezent, în studiile privind populația adolescentă, aspectul studierii rolului schemelor mentale disfuncționale ca legătură între experiențele traumatice din copilărie, relațiile problematice copil-părinte și psihopatologia emergentă a fost insuficient studiat și, cel mai important, tacticile psihoterapeutice și psihocorecționale pentru lucrul cu schemele mentale disfuncționale timpurii au fost cercetate într-o măsură mai mică decât pentru adulți. Îmbunătățirea și/sau dezvoltarea de noi instrumente de diagnostic valide poate fi, de asemenea, considerată drept una dintre posibilitățile de creștere a eficienței psihodiagnosticului și de identificare a țintelor consilierii psihologice.

Studiul realizat ne permite să afirmăm că: componentele structurale ale rezilienței în diferite grupe de vârstă au niveluri diferite de manifestare: indicatorii de implicare și asumare a riscurilor cresc odată cu vârsta, precum și indicatorul integral al rezilienței. Procesul de adaptare la condițiile universitare la vârsta studenției poate fi caracterizat ca fiind de succes, iar nivelul de reziliență crește odată cu vârsta. Flexibilitatea psihologică la studenții din anul I de studii este asigurată de sensibilitate și tendința de a recurge la scheme mentale disfuncționale de tip nevrotic pot fi considerate drept stări tranzitorii, stări specifice, într-o mai mare măsură ele aduc disconfort psihofiziologic, ceea ce crește probabilitatea de a solicita ajutor. Manifestările schemelor mentale disfuncționale la nivel subiectiv sunt percepute mai puțin acut de studenții de la anul III de studii: atitudinile și convingerile rigide sunt evaluate ca normative și poate să nu existe o atitudine critică față de acestea.

Cercetarea efectuată ne permite să afirmăm că persoanele caracterizate prin flexibilitate cognitivă și comportamentală și persoanele caracterizate prin rigiditate cognitivă și comportamentală sunt predispuse să manifeste tendințe de adaptare opuse; procesul de adaptare are mai mult succes în cazul persoanelor caracterizate prin flexibilitate cognitivă și comportamentală care nu prezintă scheme mentale disfuncționale pronunțate.

BIBLIOGRAPHY

1. AHAMI A., MAMMAD K., AZZAOUI F., BOULBAROUD S., ROUIM F. & RUSINEK S. EARLY *Maladaptive Schemas, Working Memory and Academic Performances of Moroccan Students* // Open Journal of Medical Psychology, 2017, no. 6, pp. 53-65. https://doi.org/10.4236/ojmp.2017.62004
2. CICCHETTI D. *Resilience under Conditions of Extreme Stress: A Multilev- el Perspective* // World Psychiatry, 2010, no. 9, pp. 145-154.
3. ENGMANN B. *Could Resilience Predict the Outcome of Psychiatric Rehabilitation Patients*? // Open Journal of Depression, 2013, no. 2, pp. 7-10. https://doi.org/10.4236/ojd.2013.22002
4. HUDSON K. *Coping Complexity Model: Coping Stressors, Coping Influencing Factors, and Coping Responses* // Psychology, 2016, no. 7, pp. 300-309. https://doi.org/10.4236/psych.2016.73033
5. STANOJEVIĆ T. S., NEDELJKOVIĆ J. *Attachment patterns from the perspective of early maladaptive schemas* // Ljetopis socijalnog rada. 2012. N 19 (1). P. 95–118.
6. LEDOUX T., WINTEROWD C., RICHARDSON T., CLARK J. D. *Relationship of negative self-schemas and attach- ment styles with appearance schemas* // Body Image. 2010. N 7. P. 213–217.
7. WANG Z. *Coping Style and Mental Health on High School Students*. *Health*, 2013, no. 5, pp. 170-174. https://doi.org/10.4236/health.2013.52023
8. UNOKA Z., TÖLGYES T., CZOBOR P., SIMON L. *Eating disorder behavior and early maladaptive schemas in subgroups of eating disorders* // Journal of Nervous and Mental Disease. 2010. N 198. P. 425–431.
9. YOUNG J. *Schema Therapy Inventories & Related Materials*. New York, Schema Therapy Institute, 2015. 150 p.
10. YOUNG J. E., KLOSKO J. S., WEISHAAR M. *Schema Therapy: A Practitioner's Guide*. New York, Guilford Pub- lications, 2003. 436 p.

COUNSELING FROM AN EXISTENTIAL PSYCHOLOGY PERSPECTIVE

Maria Pleșca,
Assoc. Prof., PhD, "Ion Creangă" Pedagogical State University, Chișinău, Republic of Moldova

Abstract: In this paper, we propose one of the possible options for building the conceptual foundations of existential counseling. The first question that arises along this path is whether existential counseling and psychotherapy can be considered as a special type of counseling alongside psychoanalytic, cognitive-behavioral, etc.? Or can any counseling become existential counseling if the client proposes an appropriate content for discussion - issues related to life and death, loneliness, love, guilt, etc.? Or is any kind of counseling existential in its inner essence, because, in principle, it can always be raised to existential phenomena that have as their background the field of the client's awareness of his or her problems? The issue can be addressed even more broadly: can psychological counseling as such not be existential at all, because it is, to some extent, an intervention by the psychologist in someone else's life and is capable of changing the trajectory of the client's life path, even if the counselor has not specifically motivated the client to do so? Determining the counselor's position on this issue is important not only theoretically but also practically, because understanding the client's request as existential changes the focus, level, and scope of his or her discussion, in particular, it shifts the emphasis from overcoming the current disadvantage to seeking essential changes in one's life. The specificity of existential counseling is to help the individual to see behind the daily struggles, conflicts, doubts, etc. the source of the disadvantage experienced, the reason that makes it difficult to get in touch with one's own life as a whole, i.e. to discover those limiting attitudes that prevent the individual from building his being in the desired way, which prevents the realization of "self-care" as the ability to build oneself and one's own life according to one's project.

Keywords: existential counseling, existential counseling, meaning of life, loneliness, guilt, accountability, counselor, client.

Introducere.

Discursurile profesionale ale consilierilor și psihoterapeuților de orientare existențială se referă adesea la probleme teoretice și metodologice privind definirea esenței și specificității consilierii existențialiste. Lumea modernă oferă numeroase motive în acest sens, printre care: creșterea incertitudinii în toate sferele de activitate, de viață a oamenilor, care formează experiența precarității și se manifestă sub forma problematizării imprevizibile a viitorului individual; scăderea posibilității de a planifica traiectorii clare ale parcursului de viață al individului în socializare, ceea ce formează o incertitudine existențială specifică, adesea deghizată în libertatea de evadare („libertatea de a evita", vagabondajul existențial într-o „căutare de sine" pe termen lung); decalajul în continuă creștere între cerințele situației actuale și resursele experienței trecute, care sporește „anxietatea de a fi" și dă naștere fenomenelor moderne de non-maturizare [10, p.258]; consecințele digitalizării totale a generațiilor tinere, una dintre care este transferul către „gadgeturi cognitive" funcțiilor de control asupra mediului uman [1] și, în același timp - deocamdată parțial - funcția de autogestionare prin rețele neuronale, inteligență artificială etc., ceea ce reduce uneori sentimentul de realitate al propriului „Eu" (sub formele alienării, depersonalizării etc.).

În aceste condiții, oamenii, chiar și cei care sunt departe de reflecția existențială, se confruntă imperativ cu experiențe existențiale - singurătate și lipsa de sens a existenței, finitudinea vieții, necesitatea de a-și gestiona propria libertate și de a-i conștientiza limitele, depășirea dependenței de mediu, acceptarea responsabilității pentru consecințele alegerilor

făcute etc.. În topul solicitărilor de consilieri în ultima perioadă, devin din ce în ce mai frecvente temele legate de depresie și pierderea sensului existențial, gestionarea simptomelor crizelor integrale de viață, nevoia de schimbare în viață și dificultatea de a lua decizii semnificative, identificarea Eu-lui și a propriului scop, înțelegerea propriilor dorințe, realizarea propriilor oportunități și a potențialului de a le realiza în viață. În consecință, psihologii înșiși trebuie să se confrunte din ce în ce mai mult cu o schimbare a accentului consilierii, care se deplasează de la rezolvarea problemelor comune la acordarea ajutorului clienților de a face față simptomelor care îi deranjează, la abordarea unor întrebări umane profunde, complex obiectivate și greu de verbalizat.

Toate acestea atestă faptul că consilierea în paradigma psihologiei existențiale devine astăzi mai solicitată decât poate a fost înainte și conduce la o creștere a numărului de psihologi care se poziționează ca și consilieri și psihoterapeuți existențiali sau doresc să devină astfel. Necesitatea formării unor astfel de specialiști impune nu numai dezvoltarea formelor organizaționale și a metodelor instrumentale ale consilierii existențiale, ci și, nu în mai mică măsură, conceptualizarea metodologiei sale.

Scopul studiului este de a investiga particularitățile problemelor existențiale ale clientului în condițiile consilierii psihologice cu utilizarea tehnicilor de terapie existențială.

Ipoteza studiului: consilierea psihologică cu utilizarea tehnicilor existențiale contribuie la reducerea nivelului de exprimare a manifestărilor existențiale anxioase și depresive la client.

Obiectivele studiului: realizarea unei analize a surselor bibliografice cu privire la consilierea psihologică cu utilizarea tehnicilor terapiei existențiale și a eficienței acesteia în cazul manifestărilor anxioase a problemelor existențiale.

În această lucrare, propunem una dintre opțiunile posibile pentru construirea fundamentelor conceptuale ale consilierii existențiale. Prima întrebare care apare pe această cale este dacă consilierea și psihoterapia existențială pot fi considerate un tip special de consiliere alături de cea psihanalitică, cognitiv-comportamentală etc.? Sau orice consiliere se poate transforma în consiliere existențială dacă clientul propune un conținut adecvat pentru discuție - probleme legate de viață și moarte, singurătate, dragoste, vinovăție etc.? Sau orice tip de consiliere este existențială în esența sa interioară, deoarece, în principiu, ea poate fi întotdeauna ridicată la fenomene existențiale care au ca fundal domeniul conștientizării de către client a problemelor sale? Problema poate fi abordată și mai vast: poate consilierea psihologică ca atare să nu fie deloc existențială, deoarece este, într-o anumită măsură, o intervenție a psihologului în viața altcuiva și este potențial capabilă să schimbe traiectoria drumului vieții clientului, chiar dacă consilierul nu l-a motivat în mod specific să facă acest lucru?

Determinarea poziției consilierului cu privire la această problemă este importantă nu numai din punct de vedere teoretic, ci și practic, deoarece înțelegerea solicitării clientului ca fiind una existențială schimbă accentul, nivelul și domeniul de aplicare al discuției sale, în special, schimbă accentul de la depășirea dezavantajului actual la căutarea unor schimbări esențiale în viața cuiva. Această schimbare transformă uneori consilierea într-o filosofare comună despre viață (trăită, posibilă, diferită, dorită, ca atare etc.), ceea ce este confirmat de practica modernă a consilierii filosofice [1].

Poziția participanților la consilierea orientată existențial poate fi denumită „dublă focalizare existențială", care ajută la depășirea viziunii unice (egocentrice) asupra propriei existențe și la interpretarea sa multiplă. Punctul de plecare aici poate fi ontologia subiectivă a clientului. Orice client, în virtutea faptului că este o „persoană vie" și se află în relație cu ființa sa, are un fond existențial (ontologic) mai mult sau mai puțin conștient și mai mult sau mai puțin constant, propice luării de decizii cu privire la aspectele actuale ale vieții și personalității sale. Orice problemă a „existenței aici și acum" personale discutată cu consilierul poate fi prezentată clientului din diferite unghiuri de vedere, la diferite niveluri - de la cel cotidian la cel existențial, fiecare dintre acestea având propriul său tezaur „special" care permite „să

vorbești despre lucrurile principale cu tine însuți și cu ceilalți" [3], folosind concepte care par ușor de înțeles pentru client.

Esența acestei ascensiuni constă într-o căutare retrospectivă comună a originii semantice, care a determinat începutul construcției „conceptului" de sine, și a bifurcațiilor semantice cu contextele lor semantice, pe baza cărora clientul a luat decizii și a făcut alegeri care nu i-au îndeplinit speranțele și nu i-au permis să atingă obiectivele propriului proiect de viață, a cărui necesitate de realizare o consideră esențială la momentul actual. În acest sens, se consideră că consilierea și terapia existențială ca o componentă de bază conțin întotdeauna o reconstrucție retrospectivă a traseului de viață, modelarea și restructurarea narațiunii personale cu atitudinile sale filosofice individuale. Această poziție ca punct de plecare în înțelegerea specificului consilierii existențiale, presupune abordarea problemei posibilităților și modalităților prezenței terapeutice a consilierului [2] în peisajele existențiale ale clientului, măsura de coparticipare/co-susținere, de autoreflecție/autocunoaștere a acestuia.

În prezent este foarte posibil să spunem că consilierea orientată existențial are propriul său conținut (dăruirea umană, metapatologia, semnificația personală, atitudinea ontologică etc., care leagă ființa individuală de univers), dar pentru separarea sa finală într-o sferă independentă a consilierii psihologice este mai dificil și mai urgent să se rezolve problema atingerii acestui conținut în lucrul direct cu clienții, adică problema determinării instrumentelor (metodă, metodologie etc.). Cele mai solicitate sunt: dialogul socratic; introspecția clientului, înregistrată, de exemplu, sub forma unui eseu pe o anumită temă („ideea de viață"), implicând și aducând la suprafața conștiinței chiar și experiența intuitivă și uneori irațională a unei persoane; „reflecția înțelegătoare" heideggeriană (spre deosebire de gândirea sa „calculată" [5] care încurajează căutarea de sensuri în viață, amplificarea semnificativă a faptelor biografice, transformându-le în noi evenimente de viață (și chiar în „metamorfoze ale ființei"); experiența (împărtășită) de a trăi un anumit episod de viață al clientului (de exemplu, un vis sau un fapt biografic, precum și unele aspecte ale ființei trăite de ambii participanți la consiliere); metoda imaginației active, care permite „reînvierea" și interpretarea atitudinilor non-verbalizate ale clientului. De asemenea, poate fi adusă în analiză așa-numita „filozofie a copiilor" [4], care își are originea în interpretările naive ale copiilor asupra realității, care se păstrează parțial la adulți sub formă de atitudini inconștiente, credință, speranță etc.

Cu toate acestea, simplul fapt că consilierul detectează o dimensiune existențială în cererea persoanei care solicită ajutor psihologic nu poate fi considerat un semnal suficient pentru a începe să discute cu aceasta despre dat existențial, dileme umane esențiale etc.. devine important faptul că statutul existențial este dat (sau nu) al problemelor puse în discuție de client. Nu are rost să-l impunem din exterior: chiar dacă consilierul percepe cererea clientului ca fiind existențială și vede beneficii potențiale în discutarea ei, clientul, probabil, nu este neapărat pregătit să facă acest lucru și poate să reducă totul la căutarea acțiunilor necesare în situații de viață specifice.

Tema existențială ca atare poate apărea în mod transparent fie în cursul unei discuții comune cu un psiholog, fie și/sau în cursul unei reflecții independente preliminare asupra cauzelor îndepărtate, cu rădăcini biografice, ale dificultăților întâmpinate, fie ca rezultat accidental al unor întâlniri neplanificate, al lecturării unor cărți sau al contemplării unui artefact care i-a dezvăluit un conținut nou, bogat în semnificații personale. Ele apar ca catalizatori ai experiențelor și reflecțiilor existențiale, iar apoi se dovedesc a fi o caracteristică procedurală a consilierii, etapa sa potențială, deși nu obligatorie. Considerăm că procesul care are loc este analog transformării amplificatoare de către o persoană a faptelor din experiența de viață în evenimente de viață și a experienței de viață în experiență existențială. În plus, atunci când încearcă să auto-interpreteze, să explice dificultățile întâmpinate prin poziționarea lor în propria viață și filosofia de viață personală, clientul însuși ridică în mod necesar nivelul de auto-generalizare de la viața de zi cu zi cu sine însuși la nivelul ontologiei subiective.

Consilierul poate stimula această ascensiune existențială, dar nu neapărat să înceapă imediat dezvoltarea ei terapeutică, deoarece clientul poate verbaliza chiar și o cerere existențială într-o anumită măsură conștientă nu ca existențială, ci ca una pur concretă, obiectivând-o într-o formă foarte îndepărtată de propria existențialitate și chiar negând activ caracterul ei existențial.

Considerăm că specificul consilierii existențiale este acela de a ajuta individul să vadă în spatele luptelor, conflictelor, îndoielilor etc. de zi cu zi sursa dezavantajului experimentat, motivul care face dificilă intrarea în contact cu propria viață în ansamblul ei, adică pentru a descoperi acele atitudini limitative care îl împiedică pe individ să își construiască propria ființă în modul dorit, ceea ce împiedică realizarea „îngrijirii de sine" ca capacitate de a se construi pe sine și propria viață conform propriului proiect [7]. El realizează tendința de a căuta și de a elibera resurse personale pentru a amplifica experiența prin consolidarea efortului de a trăi. Conceptul de bază care trebuie „trezit" și discutat în consilierea existențială este „îngrijirea de sine" [6] cu planul său intern, proiectul sinelui („cum îmi văd viața și pe mine însumi [în general și la un moment dat]"), definit prin întrebarea „de ce fac ceea ce fac?" Ea centrează în jurul său toate procesele de „construcție a ființei", de alegere, de ordonare a incertitudinii realității într-un „mod de viață" [6].

În acest sens, consilierea existențială poate lua forma unui exercițiu spiritual comun, „o practică personală volitivă menită să producă transformarea individului, o autotransformare" [6, p. 148] - iar această practică se poate extinde pe tot parcursul vieții adulte a persoanei. În consecință, scopul este de a reduce „anxietatea de a fi" prin construirea de noi sintagme semantice și prin câștigarea încrederii în adevărul călătoriei de viață parcurse - autoformularea de întrebări personale și răspunsuri la aceste întrebări: dacă propriul destin este corect înțeles, dacă este într-adevăr imposibil să te aștepți la anumite evenimente de viață fără o anumită strategie comportamentală și conștientizarea (și chiar corectarea) ontologiei subiective, dacă clientul a dispus „de bună voie" de „drepturile de autor" [6, p. 148].

Încercările de a obiectiviza experiența „anxietății de a fi", îngropată în contextele, subtextele și nuanțele originale ale plângerilor și narațiunilor clientului, direcționează de obicei consilierul către ontologia subiectivă a clientului, experiența acumulată și principiile ordonării sale individuale, tezaurele personale, mitologia personală, resursele de socializare, educație și cultură care au influențat în trecut și continuă să influențeze modul său de interpretare a sinelui și a realității, precum și experiențele legate de construirea propriei identități și rezultatele reflecției asupra diferitelor manifestări ale existenței sale (iubire, singurătate, teama de moarte, impulsuri creative etc.).

Clientul conferă experiențelor sale statutul de existențiale, își formulează propria întrebare față de viață, se autosesizează în aceasta și face astfel o ascensiune spre sine la nivelul existențial al consilierii. Analiza experienței dificultăților legate de aspectul operațional al activității de viață a clientului (banalul „nu știu cum să continui să trăiesc„ [11, p. 90] conduce potențial la necesitatea de a construi noi strategii de viață împreună cu psihologul-consultant ("vom trăi într-un mod nou acum"). Astfel de întrebări „orientate strategic" indică interesul și potențiala disponibilitate a clientului de a-și schimba modul de viață, aspectele instrumentale ale vieții, de a le reorganiza. Dorința de a construi o nouă strategie de viață-existență reprezintă o tranziție de la „eu-personal" la „eu-altul" și, în același timp, primul nivel al consilierii existențiale - trecerea de la rezolvarea problemelor specifice ale vieții de zi cu zi la efectuarea unei anchete existențiale.

Dacă consilierea provoacă întrebări de natură motivațională și orientare spre obiective („Nu știu pentru ce să mai trăiesc") [11, p. 94], lucrul cu clientul este orientat spre procesele de stabilire a obiectivelor și de realizare actuală a vieții sale. Această conștientizare poate fi considerată al doilea nivel al consilierii existențiale, al cărui concept central este „grija de sine" [8]. Acest nivel presupune prezența următoarelor serii conceptuale în conștiința clientului: „îngrijorare pentru sine", „grijă pentru sine", „anxietate ce ține de sine", „gestionarea sinelui",

„atenție”, „concentrare”, „căutarea de sine”, „fixarea sinelui prezent”, „construirea unui viitor pentru sine” etc.. Această serie se referă, de fapt, la un mod de a stabili o relație cu sine însuși, cu propriul Eu, și indică indirect frustrarea clientului față de proiectul său de sine existent și dorința de a-l corecta în întregime sau în anumite aspecte.

Consilierea la acest nivel este orientată spre a clarifica faptul existenței și conținutului proiectului clientului, de a-l compara cu conținutul vieții sale actuale și de a găsi discrepanțe cu strategiile de punere în aplicare a acestuia sau cu semnificațiile-cheie. În timp ce primul nivel a examinat calea către o mai mare satisfacție în viață „cum să merg către obiectivele dorite și intenționate”, al doilea nivel explorează propriul obiectiv al clientului către care conduce această cale „unde să merg, care sunt obiectivele posibile pentru mine”.

Abordarea aspectelor semantice ale vieții, a problemelor legate de autodeterminarea și autoorganizarea acesteia („nu știu de ce să trăiesc deloc”) [10] prin intermediul unei analize profunde conduce activitatea consultativă la cel de-al treilea nivel, de fapt existențial - discutarea cu clientul despre componentele propriei existențe ca întreg, a posibilităților de a atinge plenitudinea existenței. Acest nivel este legat de realizarea și restructurarea ontologiei subiective a clientului („de ce pentru ce, trebuie să continue”) și de acceptarea unui anumit „mod de viață”, eventual diferit de cel ales anterior.

Astfel, identificăm trei niveluri de ascensiune către consultanța existențială: nivelul de strategie, nivelul de autoîngrijire și nivelul de construcție a ființei. Considerăm că, identificarea acestora poate servi drept bază pentru construirea unui model sistemic de consiliere existențială care extinde domeniul autoreflecției și atrage atenția clientului asupra stării diferite a relațiilor din sistemul „Eu-lume”, ținând seama de particularitățile fiecărui nivel. Acesta este capabil să „servească” atât deformările semantice temporare ale traseului de viață (boala, pierderea statutului social sau restrângerea legăturilor sociale etc. ca motive de pierdere a încrederii în realizarea proiectului de viață), cât și cazurile de imposibilitate de a realiza principalele tendințe ale persoanei (depășirea obstacolelor în calea autenticității lor realizate, care determină pierderea încrederii în sine și în valoarea propriei existențe).

La fiecare nivel, consilierul va trebui să se ocupe de filosofia mai mult sau mai puțin conștientă și integrală a clientului, de viziunea sa distinctivă asupra vieții în sine și a ceea ce i se întâmplă în ea [7]. Activitatea sa va consta într-o explorare comună cu clientul a călătoriei sale de viață și o „aducere la claritate” consistentă [9] a ființei sale la oricare dintre nivelurile discutate. „Aducerea la claritate” este un proces transversal, prezent la toate nivelurile: deschide clientului diverse posibilități de a se împăca cu propria sa existență - de exemplu, de a se împăca cu limitele existenței sale sau de a accepta complexitatea drumului de viață ales, cu problemele sale cotidiene și dilemele umane esențiale; de a deveni mai clar conștient de tendințele de a-și complica sau simplifica propria existență; de a încerca să își pre- și/sau redefinească propriile semnificații pentru a descoperi „ceea ce este cu adevărat”; de a experimenta și re-conștientiza propriul dat pentru a avea o viziune mai matură asupra a ceea ce înseamnă viața în general, și viața sa, în particular.

Un ciclu de consiliere existențială presupune, potențial, conducerea clientului de la nivelul construirii unei strategii de viață la nivelul construirii unei existențe holistice, dar se poate limita la lucrul asupra uneia dintre ele, cu condiția ca cele anterioare să fi fost deja finalizate independent sau să fi fost dezvoltate în alte forme de consiliere, în care au fost rezolvate problemele vieții cotidiene care l-au determinat pe client să își reconsidere global relația cu realitatea și cu modurile de viață care nu îi corespund.

Consilierea existențială la toate nivelurile necesită prezența coparticipativă a Celuilalt (consilierul), nu doar instrumentală, ci esențială, precum și analiza împreună cu acesta a traseului de viață și refacerea tezaurului reflexiv pentru fenomenele pe care le „descoperă” în sine clientul la fiecare nivel. Aprofundându-se în procesul de autoînțelegere și ridicându-se astfel simultan la o mai mare integritate și amploare a imaginii de sine, clientul are nevoie de

un instrument pentru „cartografierea semantică a situațiilor” [9] din propria viață. La început, rolul unui astfel de instrument este jucat de sistemul de semnificații și de tezaurul consilierului, care se oferă să disece experiența clientului cu ajutorul noilor categorii care îi sunt oferite și, astfel, creează sensibilitate față de anumite episoade de viață și față de experiențele lor constitutive, mobilizează sensibilitatea acestuia [7]. Ulterior, clientul își dezvoltă propriul vocabular reflexiv.

Studiul comun al traseului de viață ridică problema unităților de analiză. Acestea nu sunt doar evenimentele care i s-au întâmplat clientului în diferite etape ale vieții sale, ci atitudinea sa față de ele, experiența sa privind conținutul imaginativ și cognitiv (semantic) cu care le-a umplut, selectându-le și construind relații de cauză-efect între ele. Este reflecția și amplificarea narativă subiectivă a ceea ce s-a întâmplat. În cele din urmă, experiențele și amplificarea lor ulterioară sunt cele care determină modul în care cineva își autodefinește sensurile, semnificațiile, metaforele și simbolurile.

În procesul de reconstituire și analiză comună a experienței clientului cu privire la evenimentele vieții, sunt importante punctul de plecare de la care clientul își „numără” parcursul vieții și punctul din prezent, sau din trecutul previzibil, în care cursul vieții este înțeles ca nefiind satisfăcător. Împreună, acestea definesc un interval „de la și până la” sau „înainte și după”, în care se poate căuta sursa eventuală și amplificată ca sens a nedreptății care a împiedicat viața clientului. Fragmentarea semantică din cadrul acestui interval ajută, de asemenea, la structurarea și analiza experienței.

Experiențele centrate în jurul unor evenimente de viață specifice sunt elementele semnificative inițiale ale experienței existențiale a clientului, reflectând contactele sale cu lumea în numeroase situații de viață. Ele sunt deosebit de clare în amintirile frecvent reactualizate, vise persistente, sentimente bruște de bucurie sau tristețe, maximele „filosofice” etc. Potrivit lui M. Lipman, funcția experiențelor este tocmai aceea că prin intermediul lor, întrucât sunt un dat imediat al vieții, personalitatea încearcă să le explice, să le asimileze, să le semnifice și să se raporteze la ele [4] (acceptă, luptă, neagă, dislocă etc.). Astfel, experiențele inițiază procesele de autoînțelegere și de luare a deciziilor.

Pentru a realiza funcțiile menționate anterior, fluxul de experiențe trebuie inițial să fie colectat, structurat și ordonat, lucru la care consilierul contribuie prin plasarea setului de experiențe sub un anumit concept sau reprezentare, care pot fi fenomene existențiale (responsabilitate, datorie, iubire etc.). Consilierul le etichetează și le fixează verbal prin abordarea construcțiilor culturale existente ale clientului. În acest fel, experiența este decodificată treptat în spațiul „consilier-client”, „se desface”, clarificând „ce a însemnat pentru el/ea”, permițându-i să o privească „de la distanță”, să accepte sau să transformeze experiența corespunzătoare. Aceasta poate fi apoi amplificată cu un nou conținut [9].

„Desfășurarea”, ca modalitate de identificare a elementelor constitutive mai simple din structura complexă a experienței, a funcțiilor acestora și a logicii de conectare a lor într-un întreg, ca instrument de cercetare a traseului de viață al unui individ, necesită un material completat în mod semnificativ, care este cel mai convenabil utilizat ca texte de povestiri personale completate. După cum au menționat J. Norcross și M. Cooper: „Ceea ce nu are sfârșit nu are sens. Sensul este legat de segmentarea spațiului indiscret. În acest sens, atribuirea de sensuri realității, în special în procesul de înțelegere artistică, implică inevitabil segmentarea” [5]: ”Viața este fără început și fără sfârșit.... / Dar tu, artist, crezi cu tărie / În începuturi și sfârșituri”. Aceasta deschide un spațiu de convergență între abordările existențiale și narative în consiliere.

Crearea de către client a unor povești desăvârșite (narațiunea personală) conferă experienței o anumită structură, contur, cadru pentru punerea în ordine a incidentelor de viață acumulate, iar acestea devin niște lădițe pentru fixarea impresiilor despre propria viață. În acest sens, F. E. Vasiliuc scrie: „Construcția unei structuri de semne este o modalitate de înțelegere

a unor fenomene atât de complexe și cu multe aspecte precum experiența și lumea vieții, care, ca orice fenomen natural, format spontan, emergent, nu se pretează ușor conceptualizării" [8]. În general, suprapunerea dintre tezaurele, limbajele și codurile culturale ale clientului și ale consilierului este în sine o sursă semnificativă de „aducere a clarității".

Consilierul se dovedește a fi un fel de mediator psihosemantic în acest proces, „înstrăinând" experiența de semantica individuală a subiectului în numele transformării, clarificării și acceptării acesteia, construind o nouă viziune asupra sistemului „Eu-lume". În acest proces, evenimentul trăit apare purificat și clar, iar în acest fel devine mai ușor de înțeles în conexiunile sale cu alte evenimente și experiențe din trecut [9]. În acest fel, consilierul îl ajută pe client să se vadă pe sine ca o totalitate, ca un „ansamblu al sinelui" [10] care se realizează pe sine, deși, de fapt, nimeni, desigur, nu are o astfel de totalitate, fiind un purtător al experienței fluide vii. Dar în această formă îi va fi mai ușor să se „vadă", să „vadă prin" sine, să compare „Eu-prezent" și „Eu-viitor".

Conceptualizarea experienței imediate este o componentă esențială a consilierii existențiale pentru că ajută clientul să schimbe scara percepției vieții sale, să se ridice deasupra realităților și situațiilor sale imediate prin extinderea contextelor. Introducerea unui nou tezaur prin semantica consilierului este necesară pentru înțelegerea fenomenelor din lumea de viață a clientului și clarifică metafora bine-cunoscută a poziționării consilierului ca „instrument" de lucru cu clientul.

Dar problema „deznodământului" constă în faptul că înțelegerea elementelor constitutive ale experienței clientului este puțin utilă fără o mișcare simultană în direcția de la a fi la a trebui, de la fapt și fenomen la valoare și concept, astfel încât analiza elementelor constitutive ale istoriilor personale necesită o completare sub forma construirii sferei temeiurilor ființei și conștiinței, care să permită conceptualizarea cunoașterii fenomenelor asociate acesteia și formarea unei atitudini evaluative față de ele. Acest lucru necesită raportarea la ontologia subiectivă a clientului. În „golul" dintre dificultățile întâmpinate de client în organizarea propriei sale vieți și ale ontologiei sale subiective se află resursa consilierii orientate existențial, care este capabilă să ofere o autoînțelegere și autotransformare.

Revenind la modelul nostru de consiliere orientată existențial, trebuie remarcat faptul că, la primul nivel, poate fi vorba despre a ajuta clientul să facă față existenței sale actuale și să găsească modalități satisfăcătoare de a trăi mai eficient în viața cotidiană obișnuită, fără a pretinde să o schimbe. Acesta este procesul de înlocuire a atitudinilor și conceptelor „Eu-sunt" ale clientului cu atitudini și concepte „eu-alt/dorit". Rezultatul acestei activități este că clientul dobândește un „alt-Eu" care este în concordanță cu existența pe care crede că i-a fost dată. Continuitatea dintre primul și al doilea nivel poate fi asigurată prin realizarea faptului că Eu-l renovat al clientului îi permite acestuia să își vadă noile potențialități și noile orientări de viață, care sunt diferite de cele care îl satisfăceau și păreau semnificative înainte.

Atunci când apar noi orientări sens-scop la al doilea nivel, clientul are posibilitatea de a-și schimba proiectul de viață în direcția corectării constructive a obiectivelor sale, adică de a-și folosi propria voință în schimbarea existenței existente (el/ea poate schimba proiectul „eu-existență"/existența sa existentă", ceea ce duce la schimbarea orientărilor de viață care determină modul de a fi al clientului).

La al treilea nivel, este vorba de a găsi corespondența, proporționalitatea propriilor dorințe, scopuri, percepții cu scopurile cumva realizate ale ființei în relație cu clientul (el/ea poate schimba relația „eu-personal", al cărei rezultat este construirea unui nou nivel de „eu-alt - nouă ființă-în-casă împreună").

Concluzii

Poziția participanților la consilierea orientată existențial poate fi denumită „dublă focalizare existențială", care ajută la depășirea viziunii unice (egocentrice) asupra propriei

existențe și la interpretarea sa multiplă. Punctul de plecare aici poate fi ontologia subiectivă a clientului. Orice client, în virtutea faptului că este o „persoană vie" și se află în relație cu ființa sa, are un fond existențial (ontologic) mai mult sau mai puțin conștient și mai mult sau mai puțin constant, propice luării de decizii cu privire la aspectele actuale ale vieții și personalității sale. Orice problemă a „existenței aici și acum" personale discutată cu consilierul poate fi prezentată clientului din diferite unghiuri de vedere, la diferite niveluri - de la cel cotidian la cel existențial, fiecare dintre acestea având propriul său tezaur „special" care permite „să vorbești despre lucrurile principale cu tine însuți și cu ceilalți"[10]), folosind concepte care par ușor de înțeles pentru client.

Specificul consilierii existențiale este acela de a ajuta individul să vadă în spatele luptelor, conflictelor, îndoielilor etc. de zi cu zi sursa dezavantajului experimentat, motivul care face dificilă intrarea în contact cu propria viață în ansamblul ei, adică pentru a descoperi acele atitudini limitative care îl împiedică pe individ să își construiască propria ființă în modul dorit, ceea ce împiedică realizarea „îngrijirii de sine" ca capacitate de a se construi pe sine și propria viață conform propriului proiect

Lucrarea fundamentează teoretic modelul de consiliere existențială format din trei niveluri – nivelul strategiilor de viață, nivelul „îngrijirii de sine" și nivelul „construirii ființei". La primul nivel („cum să trăiești mai departe"), psihologul ajută clientul să facă față existenței actuale și să găsească modalități satisfăcătoare de a trăi mai eficient în viața obișnuită de zi cu zi, fără a pretinde că o schimbă. Aici se realizează procesul de înlocuire a atitudinilor și conceptelor „Eu-prezent" ale clientului cu atitudinile și conceptele „Eu-altul/dorit". Rezultatul acestui proces este dobândirea de către client a unui „alt sine" care este mai în concordanță cu existența sa. La al doilea nivel ("pentru ce să trăiască") clientul are posibilitatea, cu ajutorul unui consilier, de a se schimba pe sine și propriul proiect de viață spre corectarea constructivă a obiectivelor sale și de a-și folosi propria voință în transformarea existenței sale actuale. Rezultatul este o schimbare a ghidurilor de viață care determină modul de a fi al clientului. La al treilea nivel („de ce să trăiești"), se caută o conformitate și proporționalitate între propriile dorințe, scopuri și idei și scopurile conștiente ale existenței în relație cu clientul. Rezultatul este construirea unei noi existențe pentru client și lume.

Considerăm că, identificarea celor trei niveluri de ascensiune către consultanța existențială: nivelul de strategie, nivelul de autoîngrijire și nivelul de construcție a ființei poate servi drept bază pentru construirea unui model sistemic de consiliere existențială care extinde domeniul autoreflecției și atrage atenția clientului asupra stării diferite a relațiilor din sistemul „Eu-lume", ținând seama de particularitățile fiecărui nivel. Acesta este capabil să „servească" atât deformările semantice temporare ale traseului de viață (boala, pierderea statutului social sau restrângerea legăturilor sociale etc. ca motive de pierdere a încrederii în realizarea proiectului de viață), cât și cazurile de imposibilitate de a realiza tendințele esențiale ale personalității (depășirea obstacolelor).

Un ciclu de consiliere existențială presupune, potențial, conducerea clientului de la nivelul construirii unei strategii de viață la nivelul construirii unei existențe holistice, dar se poate limita la lucrul asupra uneia dintre ele, cu condiția ca cele anterioare să fi fost deja finalizate independent sau să fi fost dezvoltate în alte forme de consiliere, în care au fost rezolvate problemele vieții cotidiene care l-au determinat pe client să își reconsidere global relația cu realitatea și cu modurile de viață care nu îi corespund.

BIBLIOGRAPHY

1. BOSS M. Existential Foundations of Medicine and Psyhology. L.; N.Y.: Aronson, 1979. – 303p.
2. COOPER M. Existential Therapies. NY: Sage Publications Ltd., 2016. – 232p.
3. FLORIDI L. The philosophy of information: ten years later. In: L. Floridi // Metaphilosophy / A.T. Marsoobian (Ed.). Oxford, UK. – Vol. 41. № 3. April 2010. – P. 420–442. – URL: http://www.philosophyofinformation.net/publications/ pdf/tpoi10yl.pdf
4. LIPMAN M. Brave old subject, brave new world // Naji S., Hashim R. (eds.) History, Theory and Practices of Philosophy for Children: International Perspectives. – L.: Routledge, N.Y.: Taylor and Francis, 2017. – P.12-17.
5. NORCROSS J., COOPER M. Personalizing Psychotherapy: Assessing and Accommodating Patient Preferences. – NY: American Psychological Association, 2021. – 207p.
6. АДО П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. – М., СПб: Степной ветер, Коло, 2005. – 288с.
7. БЬЮДЖЕНТАЛЬ ДЖ. Искусство психотерапевта. – СПб.: Питер, 2022. – 368с.
8. ВАСИЛЮК Ф.Е. Понимающая психотерапия как психотехническая система. – СПб.: Питер, 2023. – 448с.
9. ДОРЦЕН ВАН Э. Повседневные тайны. Экзистенциальные измерения психотерапии. – М.: ИОИ, 2019. – 446с.
10. САПОГОВА Е.Е. Экзистенциальный бэкграунд консультирования взрослых // III Международная конференция по консультативной психологии и психотерапии, посвященная памяти Ф.Е. Василюка «Консультативная психология: традиции и инновации»: сборник материалов. – М.: ФГБОУ ВО «МГ- ППУ», 2023. – С. 255-262.
11. ЗАИКА В.Н. Психология инициальных типов личности // Межвузовский сборник научных статей с международным участием. Вып. 7 / Ред. В.И. Кочурко и др. – Барановичи: БарГУ, 2018. – С. 89-96.

CONCEPTUAL-THEORETICAL INTERDISCIPLINARY IDENTITIES AIMED AT ECOPSYCHOLOGY

Maria Dorina Pașca
Univ. Lecturer, PhD, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureș

Abstract: Knowing that interdisciplinarity is essentially a way to bring together flexible and interconnected strategies and logistics, which, in turn, capture the essence of the component part, at a given moment re-integrating the whole. In this context, responding to certain needs and keeping their competence and the imprint that defines them, psychology: environmental, ecological and ecopsychology, are found in terms of the relationship of man with the environment in which he lives, this being both physical and social. We thus try to answer the rhetorical question "I rule the world or the world rules me".

Keywords: man, environment, ecology, ecopsychology, interdisciplinarity.

Interdisciplinaritatea, reprezintă în esența sa, modalitatea prin care: un fenomen, o situație, un element, o conduită, o atitudine, un comportament, etc, se definesc din varii optici și situații diferite, demonstrând și realizând la un moment dat, unitatea și întregul.

Practic, noile perspective deschise de interdisciplinaritate, reunesc strategii și logistici flexibile și interconectate care, la rândul lor, să surprindă esența fiecărei părți componente, realizând în acest context și intr-un moment dat, întregul.

Astfel:psihologia mediului, psihologia ecologică, ecopsihologia, psihoneuroimunologia, vor răspunde dezideratelor amintite anterior, păstrându-si totuși, componenta personalizată și amprenta ce o definaște. Deci, ca și ramură a psihologiei, **psihologia mediului** cunoaște o dezvoltare rapidă la nivelul anilor 1960, fiind generată de relația omului cu mediul.

Din numeroasele definiții menite a acoperi aria de cogniție a psihologiei mediului, cea enunțată de Neimstra și McFarling 1978 (după Dobre C – 2023), surprinde ideea prin care aceasta este o ramură a psihologiei , ce studiază, prin excelentă, **relația omului cu mediul în care trăiește.**

În acest context, **scopul** psihologiei mediului este acela de a ne ajuta să înțelegem modul în care mediu, fie: natural, artificial, influențează omul, dar mai ales personalitatea sa.

Totodată, Dobre C.(2023), este necesar să înțelegem și resorturile care-l mobilizează pe om să modifice mediul, acest aspect permițându-ne să identificăm în anumite circumstanțe și punctul critic în care mediul transformat de om, poate să-i devină acestuia un dușman de temut, cu impact regional sau chiar planetar.

Se întelege astfel necesitatea prin care, cu strategii și logistici adecvate, **omul și mediul, mediul și omul**, pot să coexiste într-un echilibru deloc precar, ci din contră, în așa fel încât, prin: obiectul de studiu, metode aplicative din relația om-mediu, interdisciplinareteatea, relația cu alte ramuri ale psihologiei, **psihologia mediului** să corespundă în mod pozitiv și în cunoștință de cauză dezideratului cunoașterii din toate punctele de vedere.

Denumită de specialiști și **psihologia enviromentală, psihologia mediului**, după Bell (1996), are ca obiecte de studiu **ființa umană în relația cu mediul**, patru direcții principale, fiind identificate sub forma:

1. **cum este influențat omul în condițiile de mediu**, studiul comportamentului uman se face din perspectiva:
    - localizării geografice a omului (munte, deal, câmpie, litoral, zonă continentală, zona insulară, etc.);
    - resurselor pe care le oferă mediul natural (abundente, medii, puține, foarte puține);
    - identității de loc (reunește gândurile, sentimentele, amintirile și interpretările evocate și legate de un anumit peisaj care poate să dobândescă o valoare emoțional-simbolică - Tuan 1980, Relpsh 1976 & Buttin 1980 (după Dobre C. 2023) - foarte puternică, a manifestărilor unor fenomene climaterice extreme și a unor dezastre naturale: erupții vulcanice, cutremure, inundații, alunecări de teren, incendii de proporții, a producerii unor catastrofe tehnologice: contaminări radioactive, contaminări chimice, contaminări biologice, distrugeri tehnologice masive, a poluării curente: noxele din aer, poluarea cu deseuri de plastic, precum și a existenței sau nu a aglomerăriilor umane: zone supra-populate, megalopolisuri, zone subpopulate/artice.
2. **cum se poate modifica abordarea umană** a mediului, pentru a preveni degradarea mediului natural, adică, a următoarelor perspective: a realizării unei coabitări simbiotice între om și natură: dezvoltarea tehnologiilor nepoluante, construirea de locuințe ecologice, promovarea tehnologiilor care nu afectează securitatea altor viețuitoare, a schimbării modului de viață tradițional, preponderent poluant, cu unul modern și „*verde*": nivel redus al noxelor emise, grija pentru mediul natural, reducerea consumului de hidrocraburi, reducerea tăierii pădurilor, reducerea exploatării oceanelor planetare, reducerea zăcămintelor naturale, încurajarea proiectelor arhitecturale care promovează orașele și locuințele verzi.
3. **cum poate omul** să devină mai eficient în mediul înconjurător, se pornește de la: abordarea mediului dintr-o perspectivă ergonomică, mărirea capacității de adaptare a persoanei, realizarea unui anumit confort persoanei care lucrează într-un anumit mediu.
4. **cum poate omul supraviețui** pe alte planete/ în spațiul cosmic, într-un mediu natural constrângător, face referire la **psihologia persoanei** care ajunge să trăiască astfel, sunt aduse în atenție următoarele aspecte relevante și anume: adaptarea omului la noul mediu de viață, impactul psihologic al interacțiunii omului cu un alt mediu de viață, comparația între mediile de viață, impactul pe care omul l-ar putea avea asupra locuințelor, respectiv planetei (fie acestea ființe inteligente sau nu), problematica protecției mediului natural și neamestecului în ecosistemul extraterestru respectiv, se impune la fel de mult, ca pe Pământ.

La nivelul definiției conceptului și în accepția lui, Sulliman N. (1996), **psihologia ecologică** studiază comportamentul persoanelor în relație cu mediul lor fizic și social. Ea caută mai ales, să pună în evidență influența mediului asupra variabilelor psihologice, adică, asupra: - idealurilor, trebuințelor, motivațiilor, scopurilor, percepțiilor, etc.

Totodată, studiile ecologice au demonstrat faptul că, inadaptarea socială, variază proporțional cu mobilitatea sociogeografiei, exemplificând prin faptul că delicvența este deosebit de ridicată în populațiile de imigranți, iar proporția tulburărilor mentale este mai mare în metropole și în cartierele „amestecate" (în preajma gărilor, de exemplu) decât în alte locuri.

Legat de terminologie, întâlnim și aici denumirea de **psihologia environmentală**, care este axată pe studiul factorilor exteriori :- fizici, sociogeografici, ambientali, instituționali, organizaționali, ce influențează comportamentul uman, iar ambientul, trebuie construit sau amenajat corespunzător pentru a obține efecte benefice asupra: vieții, existenței umane.

Asemănătoare ca și structură, precum amintea Barker R. (1947), **psihologia ecologică vs environmentală** vizează modul de manifestare a capacităţiior psihice umane, în condiţii naturale, comparativ cu cele artificiale, de laborator, observând cele amintite anterior, adică felul în care „mediul lumii reale cotidiene“ influenţează comportamentul copiilor și adulţilor pe o perioadă de timp limitată sau nu.

În același context al definițiilor, Bonchiș E. (2006), pornește de la cuvântul **ecologie** ce derivă din grecescul *oikos* = casă și *logos* = știință, ceea ce, tradus ad litteram, **ecologia** studiază relațiile dintre organism și mediu, implicând și termenul de **psihologie ecologică**.

De asemenea, Zlate M (2001) subliniază faptul că, dacă ecologia face trimitere la condițiile de mediu în care persoana trăiește și modul în care este afectată de acesta direct sau indirect, **psihologia ecologică** apare ca o alternativă la cea experimentală, sugerând nu eliminarea cercetărilor riguroase de laborator, ci completarea lor cu cercetări desfășurate în mediul natural.

Ca o idee generală din cele amintite anterior, se desprinde faptul că, **psihologia ecologică** urmărește **manifestarea capacităților psihice umane** în condiții naturale, iar denumirea enironmentală devine comună, determinând un comportament cognitiv în acest context, prin valoare și evoluție.

Făcând uz de „primul clic“, **ecopsihologia** este un domeniu interdisciplinar și transdisciplinar, care se concentrează pe sinteza ecologiei și psihologiei în promovarea durabilităţii distingându-se de psihologia convențională, deoarece se concentrează pe studierea legăturii emoționale dintre oameni și Pământ.

Totodată, Popescu-Neveanu P. (1991) amintește faptul că ecologia umană acordă importanță atât aspectelor: - fizice, biologice ale mediului,
respectiv, caracteristicilor constructiv-cultural-emoționale, precum și modalităților de reacție în grup la aceste caracteritici.

Continuând periplul conceptelor, este interesant a privi câteva aspecte ale ecopsihologiei dintr-o interesantă perspectivă, Tomșa I.R. (2000), care pornește de la faptul că: este o nouă știință și o nouă atitudine, de graniță, care reunește elemente de: filozofie, psihologie umană, cosmologie, ecologie, într-o nouă perpectivă asupra omului și planetei; ideea fundamentală a noii științe este aceea că, prin esența sa, omul este o parte a naturii, prin care este profund înrădăcinat, acum fiind pe cale să se alieneze (înstrăineze) de restul Creației; argumentează faptul că esența noastră profundă și durabilă, include o parte de natură, de viață, inseparabilă de natura fizică; este știința: relațiilor între individul uman și lume, considerată ca întreg (holos) între un subiect și altul/alții, restabilirii și consolidării relațiilor dintre biotică și abiotică a planetei cu natura psihismului uman, regăsirii unui nou echilibru, a unei armonii cu ceva uitat și redescoperit; este o ecologie extinsă, incluzând psihicul uman (sufletul) la nivel individual și societal, așa cum este totodată o psihologie care animă omul și umanitatea (biosul).

Și dacă, enunțurile anterioare le-am reuni, ar rezulta faptul că ecologia și psihologia au același țel – **armonia naturală/ cu natura**, creând o nouă atitudine, cea a solidarității, astfel încât, **ecopsihologia**, devine știința relațiilor autentice „naturale”, ajutând în primul rând la schimbarea ființei umane în întreaga sa complexitate, într-o conjunctură favorabilă sau nu, dată. În acest context, este important a menționa și evidenția faptul că **ecopsihologia** a suscitat și este încă „ pe val” , pornind de la **teorii** care susțin prin complexitatea lor, importanța abordării acesteia, într-o contextualitate dată (percepute în acest caz doar cu titlul informativ-teoretic), cum ar fi:

1. **Nișa de dezvoltare** (Super și Harkeness, 1997) care face referire la faptul că, dezvoltarea desemnează totalitatea elementelor cu care copilul intră în relație la o anumită vârstă, ce cuprinde trei subsisteme principale și anume:

- subsistemul **unu** conține contextul: fizic, ecologic, socio-cultural, în care se realizează dezvoltarea copilului;
- subsistemul **doi** cuprinde: tradițiile culturale, practicile educaționale,
- subsistemul **trei** cuprinde etnoteoriile despre: educație, educatori, privitoare la creșterea și educarea copilului.

Practic, acest concept, Bonchiș E. (2006), are un caracter explicativ, el postulând ce achiziții, comportamente și reprezentări tipice se găsesc într-un grup cultural și care, determină dezvoltarea copilului.

2. Legat de **teoriile contextualiste și ecopsihologice**, Dasen P, Ribeaufierre A (1987) subliniază faptul că, pentru a fi considerate „suficiente", ele trebuie să îndeplinească anumite criterii, cum ar fi:

- **sa facă** o distincție clară între ceea ce numim fenomene profunde (competențe) și fenomene profunde (competențe) și fenomene de suprafață (performanțe) și să indice raporturile dintre aceste două niveluri;
- **să precizeze** contextul dezvoltării sau, în alți termeni, să identifice „*nișa de dezvoltare*";
- **să raporteze** comportamentele individuale cu caracteristici ale nivelului colectiv;
- **să sublinieze** relația dintre „*nișa de dezvoltare*" și contextul cultural sau ecocultural;
- **să stabilească** echivalențe:funcționale, conceptuale, psihometrice existente in diferite culturi;
- **să evidențieze** legăturile dintre variabilele inter și intraindividuale sau, să precizeze interacțiunea dintre tipurile de subiecți și tipurile de situații;
- **să surprindă** diferențele : individuale, situaționale, culturale.

In acest context, se întrevăd modalități prin care și psihologia ecologică răspunde unor întrebări practice care vizează probleme majore ale educației, ale influențelor grupului, specificul influențelor urbane/rurale asupra dezoltării copilului,etc.

3. În ceea ce privește **teoria dialectică**, ca și cuprindere a modelului contextualist de interpretare a dezvoltării umane, se pleacă de la ipoteza existenței unei interacțiuni între copil ca organism psihobiologic și mediul : fizic, social,

astfel încât, Riegel K (1991) este considerat promotorul acestei teorii, remarcând patru dimensiuni și anume:

- **biologică internă** care implică o maturizare a sistemului nervos, schimbări;
- **psihologică individuală** care include schimbări ale emoțiilor și dimensiunilor de personalitate;
- **socio-culturală** include schimbări ale mediului social, evenimente istorice, valori culturale;
- **fizico-externă** care include modificări în condițiile externe, situații fizice, etc,

iar fiecare dintre aceste patru dimensiuni interacționează cu altele, formând o unitate care se află într-un moment de schimbare, sublinia Lerner r M (1986).

4. Valsiner J. (1987) dezvoltă **teoria istorico-culturală** având la bază studiile care sunt consacrate pe problemele interacțiunii copilului cu mediu, ce are în vedere, aspecte ale personalității copilului.

Având ca model zonele -Vîgotski L S., autorul propune trei zone, identificate sub forma:

- **zona liberei mișcări** (ZFN) este formată din :lucruri, elemente, obiecte disponibile, care permit copilului să se deplaseze în mediul său particular, ea fiind diferită de la o comunitate la alta, un plus de zonă oferind copilului oportunități sporite de dezvoltare;

- **zona de incurajare a acțiunii** (ZPA) reprezintă modele de acțiune pe care educatorii le promovează sau , dimpotrivă, mișcări, modele care de asemena sunt dependente de: familie, cultura specifică unei comunități,
- **zona proximei dezvoltări** (ZDP) este un ansamblu de acțiuni pe care copilul nu poate să le efectueze fără ajutorul unei alte persoane.

De fapt, factorii istorico-culturali operează, în cadrul acestei teorii, la nivelul: mediului fizic, elemente de cultură materială, obiceiuri, cunoștințe: - sociale; religioase, artistice, estetice, cât și valori morale, toate fiind produsul evoluției istorice particulare și al mediului social în interiorul unei societăți.

5. **Teoria bio - ecologică a dezvoltării** surprinde modalitatea prin care ereditatea, împreună cu mediul, se constituie în forțele care determină dezvoltarea. După Bronfenbrenner N. (1979), ecologia dezvoltării umane este un studiu științific al procesului de adaptare reciprocă și progresivă între: omul activ, proprietățile schimbătoare ale mediului imediat în care trăiește și ale contextului mai general, astfel încât, modelul elaborat, cuprinde o serie de ecosisteme suprapuse concentric, ce afectează dezvoltarea fiecărei persoane, având la bază, microsistemul.

În acest context, **modelul bio-ecologic**, propus de Bronfennrenner, cuprinde următoarele niveluri:

a) **microsistemul** – face referire la modele de activități și interacțiuni ale copilului cu mediul imediat, raporturi interpersonale experimentate de subiect în cursul evoluției sale într-un mediu dat, cu caracteristici fizice și materiale bine determinate, evidențiindu-se trei astfel de situații și anume: casa-familia-domiciliul care includ activități percepute, roluri, relații interpersonale, școala, unde de asemenea copilul desfășoară activități, își asumă roluri, se angrenează într-un sistem de relații interpersonale, grupul de covârstnici cu specificul lor de activități, roluri și relații;
b) **mesosistemul** – cuprinde, Troadec B., Mertinot C. (2003) interrelațiile între două contexte: școală-casă-vecini = microsisteme și relațiile care există între ele, dar și relațiile, Berndt Th (1997), mutuale existente între două sau mai multe medii în care evoluează copilul în cursul dezvoltării sale, cum ar fi: casă, școală, grupul de copii din cartier, vecini, biserică, echipe sportive, sau alte activități extracurriculare.
c) **exosistemul** – cuprinde, Bronfenbrenner N (1979), acele structuri sau medii comportamentale care nu-l includ pe copil, dar îl influențează indirect, cum ar fi: locul de muncă al părinților, deciziile consiliului clasei; sistemul: - educațional, economic, social, mass-media, practic, tot ce poate influența, afectând dezvoltarea persoanei, în sens pozitiv sau nu;
d) **macrosistemul** – face referire la relațiile existente între sistemele anterioare, apărând ca un întreg, dar, Tourette (1999), este reprezentat de mediul cultural ce conține: microsistemul, mesosistemul, exosistemul, ideologii, structuri instituționale, culturi particulare
e) **cronositemul**- face referire , Berndt Th (1997) la: dimensiunea temporală, variații ale influențelor, pattern-uri de stabilitate, modificarea mediului copilului peste timp, dar și cu implicații ale spațiului, el putând să : aleagă, modifice, creeze experiențe noi, ce-l pot defini sau nu într-o structură dată, chiar și în momentele în care cursul vieții poate fi abătut de la normalitatea sa, moartea unui membru al familiei, schimbări în structura familiei, oportunități profesionale, neadaptarea la un mediu social sau altul, etc.

Concluzionând, acest **model bio-ecologic** al dezvoltării, accentuează importanța rolului mediului, subliniază importanța diferitelor medii, dar mai ales, a raporturilor dintre acestea și impactul asupra evoluției copilului.

Este necesar a menționa faptul că relația, dar și impactul constructiv dintre mediu și ecopsihologie, a fost și este necesar a porni de la copil, adică dezvoltarea sa complexă-ereditate-mediu-educație, și de aceea, teoriile prezentate anterior surprind evoluția copilului – ca actor principal al propriei sale dezvoltări în timp și spațiu, pe o perioadă limitată sau nelimitată de timp, având în vedere structura sa cognitivă și nu numai.

BIBLIOGRAPHY

1. Bonchiș E. (2006) – *Teorii ale dezvoltării copilulu*i, Ed. Dacia, Cluj Napoca
2. Bronfenbrenner U. (1979)- *The ecology of human development,* Harvard University Press
3. Berndt Th. (1997) – *Child development*, Editura Brown- Benchmark, Chicago
4. Dasen P, De Ribeaupierre A (1987) – *Neo-pia-getian theories, Cross-Cultural and diferential perspective*, in International Journal of Psychology
5. Dobre C. (2003) – *Psihologia mediului – provocările momentului*, articol – http/dsdro.ro
6. Holmes J. & Ros (2001) – *Ecologia stărilor sufletești; ghidul bunei dispoziții*, Editura Humanitas, București
7. Popescu – Neveanu P. (1991) – *Dicționar de psihologie*, Editura Albatros, București
8. Reigel K.F. (1979) – *Foundations of dialectical psyhology,* Academic Press, New-York
9. Simion D. (2018) – *Psihologia environmentală și elemente de psihologie socială aplicată în arhitectură și design* – articol, Universitatea Tehnică, Republica Moldova
10. Sillamy N. (1996)- *Dicționar de psihologie*, Editura Univers Enciclopedic, București
11. Tomșa I.R. (2010) – *Ecopsihologie – cum vindecăm întrăinarea de restul creației*, Editura Orfeu, București
12. Troadec B., Martinot C. (2003)- *Le development cognitiv, Theories actualles de la pensee en contextes,* Editura Beliu, Paris
13. Valsiner J. (1987)- *Culture and the development of children s action*, John Wiley and Sons, England
14. Zlate M. (2001) – *Trei psihologii*, Editura Polirom, Iași
15. *DEX (2009),* Editura Academiei Române, București
16. Larousse (1996) – *Dicționar de psihiatrie*

A PSYCHOLOGICAL APPROACH TO AN ESSENTIAL ELEMENT OF THE ORGANIZATIONAL CULTURE: COMPENSATION ASSOCIATED WITH MOTIVATION IN HUMAN RESOURCES MANAGEMENT

Oana-Andreea Ghiță-Pîrnuță
Senior Lecturer, PhD, "Transilvania" University of Brasov

Abstract: The present study aims at analyzing an important issue in human resources management, namely, human motivation, which is a complex aspect regarding the management of organizations. Motivation is associated with money, compensation or salary as an essential element of the organizational culture. In this paper the salary is perceived through the lense of several motivation theories, such as: Maslow's hierarchy of needs, Herzberg's dual factor theory, Adams' equity theory of motivation, Vroom's expectancy theory, Alderfer's ERG theory, McClelland's acquired needs theory, Edwin Locke's goal setting theory, Schein's analysis of the behavioral sciences, Skinner's reinforcement theory, Deci and Ryan's self-determination theory in order to highlight how money, salary or compensation can influence the employees' performance. The salary can be perceived as a motivating factor and people represent the most important resource of the organization within the framework of the human resources management.

Key words: salary, motivation, performance, needs, equity, expectancy, ERG, goal setting, behavioral sciences, reinforcement, self-determination, human resources management.

1. Introduction

The salary is a fixed amount of money or compensation, which is paid by an employer to an employee for his/her work. In the workplace, compensation is the payment given to an employee for his/ her services. It is the central element of financial reward and it can be characterized through the lens of various theories of motivation that explain how it influences the employees' behaviour and performance.

The salary manifests itself as a lever that balances the demand and supply of labor. Pay issues are at the root of most labor disputes. Paying the staff represents the activity aimed at establishing the material rights of the employees, agreed through an employment contract, according to the laws in force (Foris Tiberiu, 2011).

According to Gerald A. Cole, motivation is the process in which people choose between alternative modes of behavior in order to achieve their personal goals (Cole Gerald A., 1993). This definition focuses on the individual choice.

The salary motivates us and the theories of motivation try to explain why people behave the way they do. People are the most important resource of the organization, they represent the organization.

2. Maslow's Hierarchy of Needs

According to Maslow's pyramid model (Maslow Abraham H,. 2020), the human needs are ranked, since 1954, from basic physiological needs and safety needs to higher-order self-development and self-actualization.

According to Maslow's pyramid, salary is essential for satisfying the physiological needs (foods, shelter) and safety needs (financial stability, social protection). Without an appropriate salary, the employees cannot overcome these basic levels of motivation. Once these needs are satisfied, the salary becomes less motivating and motivation shifts to satisfying higher needs, such as: appreciation and self-actualization.

3. Herzberg's Dual Factor Theory

Frederick Herzberg considered in 1966 that man lives on two levels: physical and psychic. Motivation consists of factors that lead to satisfaction, known as motivators, and factors that lead to dissatisfaction, known as hygienic ones (Herzberg Frederick, 1993). Herzberg's dual factor model shows the human being's motivation.

In Herzberg's model, salary is not a motivational factor *per se*, but a hygiene factor. The lack of appropriate pay generated dissatisfaction, but high pay does not necessarily lead to significant motivation.

The salary must be fair and competitive to avoid dissatisfaction, but other aspects such as recognition and responsibility are necessary to really motivate.

4. Adams' Equity Theory of Motivation

According to the equity theory or social comparison, people in the work process compare themselves with others who perform similar activities under similar conditions and judge according to this whether or not they are treated fairly. John Stacey Adams (Adams John Stacey, 1963) concluded in 1964 that employees worked with sustained effort when they believed they were treated fairly and their effort decreased when they believed they were not treated fairly compared to other employees performing similar activities. Impartiality in work relationships brings motivation.

According to Adams' equity theory, employees compare their pay with that of their colleagues or others working within the framework of the same industry. If they perceive that they are paid less than they deserve in relation to their effort or in comparison to others, they become demotivated and may reduce their effort.

Management must ensure transparency and fairness in the salary structure to prevent possible clashes and grievances.

5. Vroom's Expectancy Theory

Since 1964, Victor H. Vroom has focused on the individual's behavior at work, with the aim of explaining the processes involved (Vroom Victor H., 1994).

He assumed that most of the observed behaviors were motivated, that is, they were the result of selections among several possible ends and several expectations regarding the consequences of the action. Strength or motivation is equal to valence multiplied by expectancy.

According to Vroom's expectancy theory, the employees will be motivated to exert effort if they perceive that there is a clear connection between performance and reward. If the employees feel that their pay does not reflect the results of their work or that there is no link between effort and reward, motivation decreases.

6. Alderfer's ERG Theory

The E.R.G. model belongs to Clayton Alderfer, who argued in 1972 that human needs are arranged linearly rather than hierarchically and that there are not five but three groups of needs: existential (Existence), relational (Relatedness) and developmental (Growth). It differs from Maslow's model as it is more flexible (Alderfer Clayton, 1972).

For Alderfer, the theory does not assume, as in Maslow's, that in order to fulfill a higher-order need, we must necessarily fulfill a lower-order need. Moving between different levels is possible in both directions, that is, if a need from a higher level is not satisfied, then one from the base can become more important.

If we look at the salary through the lens of the E.R.G. model, we notice the following: as existential needs, the salary provides the resources necessary for the daily living; as relational needs, salary can influence social status and the way an employee is perceived by colleagues, friends and family; as a need for development or growth, the salary can be an indicator of performance recognition and can motivate the employee to develop professionally.

A higher salary does not always motivate employees to perform better, but it can help to satisfy some basic needs and reduce the stress related to financial security. On the other hand, if relatedness and growth needs are not met, a high salary may not be enough to maintain long-term motivation.

7. McClelland's Model of Achievement Motivation

The achievement motivation model is represented by the theory suggested by McClelland who considers that the motivation system consists of three categories of needs: Achievement, Affiliation and Power (McClelland David C., 1988). Out of the three, the main emphasis was placed on the need for achievement being closely related to the individual's personality, the other two are related to relationships with other people. This model is also known as the acquired needs theory.

If we analyze the salary through the lens of achievement motivation, we can see that: the salary can be perceived as a recognition of performance, an incentive for achieving objectives, an intrinsic motivation and as a binary opposition of risk vs. reward.

Salary can be an incentive for achievement-motivated employees, but it is not the only determining factor. Opportunities for professional development, autonomy in decision-making and recognition of merits are equally important to maintain their motivation and commitment.

8. Edwin Locke's Goal Setting Theory

Edwin Locke's goal setting theory suggested since 1976 that the objective towards which the individual tends is the motivating factor rather than the satisfaction of achieving this goal; an individual's values or desires determine the goals he sets, but what motivates him are, in fact, the goals themselves (Locke Edwin A. & Latham Gary P., 1984).

The goal setting theory, formulated by Edwin Locke and Gary Latham, claims that clear and challenging goals lead to better performance especially if there is constant feedback and commitment to achieving them.

If we look at the salary through the lens of the goal setting theory, it can influence motivation and performance in several ways: salary as a result of well-defined goals, salary as a form of extrinsic reward, salary and commitment to objectives, salary and feedback.

A salary linked to the achievement of objectives can stimulate performance, but only if the objectives are clear, challenging and accepted by the employees. In addition, the salary must be supported by a feedback and recognition system to have a positive long-term impact.

9. Schein's Analysis of the Behavioral Sciences

Edgar Schein's analysis of the behavioral sciences identified in 1970 a set of assumptions that were made about motivation (Schein Edgar H. & Schein Peter, 2016); chronologically, these are the following: the rational-economic man, the social man, the man motivated by self-realization and the complex man.

Edgar Schein is known for his contributions to organizational psychology, especially through his theory about organizational culture and employee's behavior patterns.

Looking at the salary through the lens of its behavioral science analysis, we can see several perspectives. The salary and the so-called psychological contract can be illustrated by the situation in which an employee who feels that he is paid below the level of his colleagues, although he works as much, can become demotivated.

The situation in which the salary is in relation to the career models or career anchors (technical, security, entrepreneurial anchors) can be illustrated by the example of an organization that does not align its salary packages to the real motivations of the employees and thus may lose important talents.

In the situation where the salary is related to the organizational culture which has three levels (visible – the salary package, values and norms – performance, fundamental assumptions – what is fair and equitable), if there is a gap between what the company promotes and the reality of the salary system, employees may become dissatisfied or lack confidence in the leadership. Salary and organizational learning imply the ability of an organization to learn and adapt, salary being a strategic tool.

Through the lens of Edgar Schein, the salary is not just a simple payment for work, but an essential element of the organizational culture and the psychological contract. If the salary is not fair, aligned to the organizational values and culture, customized according to the motivations and career anchors of the employees, linked to learning and performance, then it can become a source of dissatisfaction instead of being an incentive for performance and loyalty.

10. Skinner's Reinforcement Theory

B.F. Skinner developed an entire program based on the principle of reinforcement. Reinforcement refers to the process by which the application of an appetitive stimulus or the removal of an aversive stimulus increases the likelihood of a behavioral occurring (Skinner B.F., 2013).

The pay can be seen as a reward that reinforces desired behaviors, such as: high performance, following rules or achieving goals. Bonuses and salary increases are examples of reinforcers that encourage specific behaviors.

Immediate and clear reward, for instance through performance bonuses increases the motivational effectiveness of pay.

11. Deci and Ryan's Self-Determination Theory

The self-determination theory has its roots in the studies carried out by Edward L. Deci and Richard Ryan regarding the effects of intrinsic motivation and those of extrinsic motivation on human behavior (Deci E. & Ryan R.M., 1985).

Over time, the concept of self-determination theory has expanded, reaching to include five subtheories: the theory of cognitive evaluation, the theory of organismic integration, the theory of causal orientations, the theory of fundamental needs and the theory of goal contents.

Salary is a form of extrinsic motivation and according to this theory, exclusive reliance on such factors can reduce intrinsic motivation. For example, an employee who works only for money may lose interest in the activity itself.

Salary should be linked to opportunities that stimulate intrinsic motivation: professional development, autonomy, meaningful goals.

12. **Conclusions**

In conclusion, compensation or salary is an important factor of motivation, but its role varies depending on the psychological, social and organizational context.

While it can satisfy basic needs and function as positive reinforcement, to sustainably motivate, pay must be matched with equity, performance recognition and opportunities for personal development. This combination helps to merge extrinsic and intrinsic motivation.

Human motivation is a complex and important problem for the management of organizations.

BIBLIOGRAPHY

1. Adams, John Stacey (1963) "Toward an Understanding of Inequity". In *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67 (5): 422-436, November
2. Alderfer Clayton (1972) *Existence, Relatedness and Growth: Human Needs in Organizational Settings*. Free Press
3. Cole, Gerald A. (1993) *Personnel Management*. DP Publications Ltd, London
4. Deci E. & Ryan R.M. (1985) *Intrinsic Motivation and Self-Determination in Human Behavior*. New York, Plenum Press
5. Foriș Tiberiu (2011) *Managementul resurselor umane*. Ed. Universității *Transilvania* din Brașov
6. Herzberg Frederick (1993) *The Motivation to Work*, Taylor & Francis Inc.
7. Locke Edwin A. & Latham Gary P. (1984) *Goal Setting. A Motivational Technique that Works!* Prentice Hall Direct
8. Maslow Abraham H. (2020) *A Theory of Human Motivation*. BN Publishing
9. McClelland David C. (1988) *Human Motivation*. Cambridge University Press
10. Schein, Edgar H. & Schein, Peter (2016) *Organizational Culture and Leadership*.Wiley Skinner B.F. (2013) *Contingencies of Reinforcement. A Theoretical Analysis*. Copley Publishing Vroom, Victor H. (1994) *Work and Motivation*. Jossey-Bass

LINGUISTIC AND COGNITIVE PERSPECTIVES ON MEDITATION: THE ROLE OF ORIENTAL TECHNIQUES IN LANGUAGE PROCESSING AND STRESS REDUCTION

Cristina-Dana Popescu
Senior Lecturer, PhD, "Ovidius" University of Constanța
Cristian Opariuc-Dan
Assoc. Prof., PhD, University of Bucharest

Abstract: This paper examines the impact of Eastern meditation techniques, including mindfulness, yoga, Qigong, transcendental meditation, and breathing exercises, on cognitive functions and stress reduction. The paper focuses on the neuroplastic mechanisms that underlie these effects, exploring how meditation influences brain structure and function. Although numerous studies support the cognitive and psychological benefits of meditation, significant methodological limitations remain, such as small sample sizes, inconsistent assessment tools, and the lack of standardized meditation protocols. The study highlights the most relevant research findings from the past eight years (2016–2024), providing an overview of key theoretical frameworks, assessment methods, and existing gaps in knowledge. Furthermore, it underscores the need for longitudinal studies and cross-cultural research to establish a more comprehensive understanding of meditation's role in cognitive enhancement and stress management. By synthesizing current evidence, this paper contributes to the ongoing discourse on meditation as a scientifically grounded tool for improving mental well-being.

Keywords: Meditation, Neuroplasticity, Cognitive Functions, Stress Reduction, Mindfulness

Introduction

Meditation, particularly its Eastern forms and derivative techniques such as mindfulness, yoga, Qigong, transcendental meditation, and breathing exercises, has garnered increasing attention from the scientific community due to its numerous benefits for both physical and mental health. Research has linked these practices to cognitive enhancements, including improved attention, memory, and executive function, as well as stress reduction and emotional regulation. Over the past decade, empirical studies have examined the neurophysiological and psychological mechanisms underlying meditation's effects on cognitive function and stress management. Given the rapid advancements in neuroscience and psychology, synthesizing and evaluating the most relevant findings from recent research is essential. Studies from 2016 to 2024 explore meditation's key conceptual definitions, theoretical models explaining its effects, and commonly used assessment tools. Current knowledge, existing research gaps, and methodological limitations shape the understanding of meditation's cognitive and psychological benefits. Addressing these aspects contributes to a deeper and more scientifically grounded perspective on the role of meditation in cognitive enhancement and stress reduction.

Defining the Constructs – Scientific Perspective

Meditation involves focusing the mind to achieve mental and emotional calm while increasing awareness. (Shah, 2022). Closely related to meditation is mindfulness, a key meditation practice that promotes present-moment awareness and non-judgmental observation

of thoughts and sensations. Another specific form is transcendental meditation, which utilizes mantra repetition, induces deep relaxation and heightened awareness. (Gu et al., 2018; Álvarez-Pérez et al., 2022; Hofmann et al., 2011). These forms of meditation are often categorized as distinct techniques. Despite their distinctions, these techniques share core elements—such as visualization and focused attention—that promote cognitive and psychological well-being. (Ji et al., 2022; Wagner & Pearcey, 2022; Gu et al., 2018).

In this context, stress is understood as the psychological and physiological response to perceived challenges or threats. It is most commonly measured using standardized scales, but also through biomarkers and other objective techniques (Wagner & Pearcey, 2022; González-Valero et al., 2019), offering a more comprehensive understanding of its biopsychological nature. Stress manifests as a state of mental or emotional tension arising from adverse or demanding circumstances (Waeobut et al., 2019). It represents a psychological and physiological reaction to external pressures or demands, which can negatively impact both mental and physical health (Astin, 1997).

Cognitive abilities encompass fundamental mental capacities, including attention, memory, problem-solving, and executive functions. (Basso et al., 2019). These skills are essential for processing information, adapting to new situations, and making decisions. Given their critical role in daily functioning, understanding how meditation influences cognitive abilities is a key aspect of current research.

Mindfulness Theory (Lee et al, 2018; Kohls et al, 2019; Wagner & Pearcey, 2022; Walsh et al, 2019) suggests that stress is mitigated mainly due to high cognitive flexibility and emotional regulation caused by the 'non-judgemental present-moment awareness' that one achieves through mindfulness meditation. The theory explains that an individual has an increased level of mental clarity and will be able to function to an optimal level because of the reduction of stress as a direct result of present cantered awareness (Kohls et al, 2019), adaptive cognitive appraisal of stress experiences (Garland et al, 2015), or both.

Cognitive-Behavioural Theory and Neuroplasticity Theory

The Cognitive-Behavioural Theory explains that when meditation is combined with cognitive restructuring, patients suffering with anxiety or depression are better able to cope with the trauma they have experienced (Gonzalez-Valero et al, 2019). The technique allows an individual to replace a more negative thought with a more constructive one allowing the individual to emotionally regulate better, be more cognitively flexible (Gonzalez-Valero et al, 2019; Strehli et al, 2020; Luenen et al, 2017) and improve their overall mental health.

Changes in the structure and function of the brain are made possible by meditation, which promotes neuronal plasticity. Lutz and Davidson (2008). These changes improve cognitive processes, especially in areas of the brain linked to memory and attention (Lardone et al., 2018; Mosini et al., 2019; Mendioroz et al., 2020), and promote cognitive capacities (Santarnecchi et al., 2021).

According to the self-regulation theory, meditation improves self-regulation abilities, which are essential for stress reduction and cognitive enhancement. (Gu and others, 2018). Meditation encourages adaptive emotional regulation techniques that boost stress resistance, including reappraisal and acceptance (Gamaiunova et al., 2019). Additionally, it lowers physiological stress markers, contributing to enhanced well-being. (Doskaliuk, 2023; Robb et al., 2019; Panchal et al., 2020). Meditation also activates the parasympathetic nervous system,

reducing physiological arousal and stress responses (Waeobut et al., 2019), a key aspect of Stress Reduction Theory.

The effects of meditation can still be explained by a number of other well-established ideas. According to Benson's (1975) Relaxation Response Theory, meditation creates a unique physiological state that mitigates stress. According to the Attention Control Theory (Eysenck et al., 2007), meditation improves cognitive function by fortifying attentional control. By increasing working memory and processing efficiency, meditation lowers cognitive load, according to the Cognitive Load Theory (Sweller, 1988), freeing up brain resources for higher-order cognitive processes (Walsh et al., 2019). The use of mantras, according to the Transcendental Meditation Theory, encourages a state of peaceful awareness that improves cognitive function and lowers stress (Álvarez-Pérez et al., 2022).

Understanding these theories is essential for comprehending the underlying mechanisms of the phenomenon, refining conceptual constructs, establishing a foundation for assessment tools, and contextualizing the scientific community's ongoing research and interest in the field.

Recent studies have demonstrated that meditation techniques, particularly mindfulness and transcendental meditation, are effective in reducing stress and enhancing cognitive functions. For instance, two systematic reviews of the literature found that mindfulness-based interventions significantly reduce stress, physiological stress markers, and stress reactivity (González-Valero et al., 2019; Wagner & Pearcey, 2022).

Furthermore, neuroimaging studies have shown that regular meditation practice can lead to structural changes in the brain associated with improved cognitive function and emotional regulation (Santarnecchi et al., 2021; Lee et al., 2018). Song et al. (2021) found that meditation significantly alleviates depressive symptoms and improves mental health among students, while Kohls et al. (2019) observed that meditation practices enhance cognitive performance and emotional regulation. Additionally, mindfulness-based interventions in educational settings have been shown to reduce stress and improve cognitive abilities in students (Palacios et al., 2022).

Specific meditation techniques such as yoga, qigong, and tai chi have also been found to optimize emotional regulation and cognitive flexibility, contributing to overall mental health improvements (González-Valero et al., 2019; Strehli et al., 2020).

From a neurophysiological perspective, mindfulness meditation has been linked to structural and functional changes in the brain, particularly in regions associated with attention, emotional regulation, and self-awareness (Mosini et al., 2019; Mendioroz et al., 2020). Moreover, meditation positively influences the autonomic nervous system, inducing a state of relaxation and reducing physiological stress markers such as cortisol levels (Robb et al., 2019; Panchal et al., 2020).

Effects of Mantra-Based Meditation and Other Techniques

Mantra-based meditation has been shown to significantly reduce stress-related symptoms and improve overall mood, with repetitive chanting positively influencing cognitive processing speed and emotional regulation (Álvarez-Pérez et al., 2022). Similarly, mindfulness meditation decreases stress levels by enhancing attentional control and reducing rumination (Astin, 1997; González-Valero et al., 2019; Janssen et al., 2018).

Transcendental meditation has demonstrated positive effects on heart rate variability, suggesting a role in autonomic nervous system regulation (Azizoddin et al., 2021; Mosini et

al., 2019). Additionally, Pranayama, a set of controlled breathing techniques, influences vagal tone and cortisol levels, thereby reducing stress and improving attentional focus (Hepburn & McMahon, 2017). Vipassana meditation has been linked to overall personal development and long-term resilience to stress (Verma, 2023).

Meditation and Cognitive Function: Attention, Memory, and Neural Connectivity

Research consistently demonstrates that meditation significantly enhances attention and working memory. (Basso et al., 2019; Strehli et al., 2020). Neuroimaging research indicates that long-term meditation practice fosters structural modifications in neural connectivity. (Chételat et al., 2018).

Basso et al. (2019) conducted a study demonstrating that short daily meditation sessions significantly improve participants' attention and memory, using cognitive tests to measure these improvements. "Participants who engaged in daily meditation showed significant enhancements in attention and memory tasks compared to the control group" (Basso et al., 2019, p. 50).

Lardone et al. (2018) utilized magnetoencephalography to analyze hippocampal activity—a brain region integral to memory—during 'emptiness' states in mindfulness meditation practitioners, identifying long-term alterations in hippocampal connectivity. Similarly, Lee et al. (2018) examined neural oscillations associated with meditation, demonstrating that meditation influences brainwave activity, particularly in the alpha and theta frequency bands, which correlate with cognitive functions like attention and memory. A systematic review by Mosini et al. (2019) of transcendental meditation identified notable neurophysiological and neurochemical effects. The practice was associated with greater synchronization in brainwave activity and the regulation of neurotransmitters associated with cognitive enhancement. Scientific evidence supports significant reductions in cortisol levels, improvements in heart rate variability, and lower stress levels among individuals who practice meditation. Studies conducted on specific populations, such as healthcare professionals (Azizoddin et al., 2021) and educators (Lemay et al., 2019), indicate increased resilience to occupational stressors.

Astin (1997) found that mindfulness meditation significantly reduces stress levels in participants, concluding that mindfulness practices help individuals develop adaptive coping mechanisms to manage stress more effectively. "Participants reported a significant decrease in perceived stress following an eight-week mindfulness meditation program" (Astin, 1997, p. 77).

Similarly, a randomized controlled trial by Valosek et al. (2021) on teachers revealed that meditation practices significantly reduce burnout and enhance resilience, leading to improved mental health and job satisfaction. Two studies by Robb et al. (2019) explored the relationship between meditation and cortisol levels in saliva among long-term meditation instructors. The findings revealed a correlation between regular meditation practice and lower cortisol levels, indicating reduced physiological stress. Similarly, Wagner and Pearcey (2022) compared perceived stress and salivary biomarkers among educators engaged in various stress-reduction activities. Their results suggest that meditation-based interventions were more effective in reducing both subjective stress and cortisol levels compared to other interventions.

In another study, Gu et al. (2018) examined the effects of mindfulness meditation on individuals suffering from primary headaches. Their findings showed significant reductions in headache frequency and intensity, with the authors attributing these improvements to the stress-

reduction mechanisms facilitated by meditation. Moreover, meditation, particularly Kirtan Kriya and Zen practices, has been shown to protect brain structures from age-related cognitive decline and is associated with a reduced risk of Alzheimer's disease. Studies indicate that these practices contribute to increased grey matter volume and long-term improvements in attention (Khalsa, 2015; Pagnoni & Cekic, 2007). Additionally, mantra-based techniques and other mindfulness practices enhance memory, mood, and emotional regulation, even in individuals who meditate sporadically. Research suggests that short daily meditation sessions lead to measurable improvements in attention and working memory (Basso et al., 2019).

Challenges in Current Research

Despite being well-designed and rigorously conducted, many studies on meditation face certain limitations that affect their overall validity and applicability. One major issue is the small sample sizes used in many studies (Azizoddin et al., 2021). Additionally, reliance on self-reported questionnaires and the lack of control groups in several studies (Panchal et al., 2020) introduce biases, limit generalizability, and reduce the ability to attribute outcomes solely to meditation-based interventions (Lemay et al., 2019; Valosek et al., 2021; Waeobut et al., 2019; Wagner & Pearcey, 2022; González-Valero et al., 2019). Another significant limitation is the absence of standardized protocols for meditation practices (González-Valero et al., 2019; Janssen et al., 2018). The qualifications of meditation instructors and the consistency of meditation techniques used in studies are often not adequately reported, which affects reproducibility and introduces variability in results (Hepburn & McMahon, 2017; Samis-Smith, 2023; Lemay et al., 2019). This lack of standardization further complicates cross-study comparisons and meta-analyses (Palacios et al., 2022).

Several other factors further limit the reliability and generalizability of meditation research. Self-selection bias is a notable concern, as individuals who are already interested in meditation may be more inclined to report positive outcomes (Bassi & Girgla, 2017). Additionally, variability in meditation protocols presents a challenge, as meditation techniques are highly heterogeneous, leading to inconsistent control conditions and confounding variables such as lifestyle and demographic differences among participants. Differences in study design, intervention duration, and assessment tools make direct comparisons between studies difficult (Santarnecchi et al., 2021). Many studies also suffer from limited sample diversity, often focusing predominantly on young adults or specific professional groups, further restricting the generalizability of findings. Another major limitation is the lack of objective physiological measurements, such as biomarkers like cortisol levels, which are rarely incorporated into study designs. This reliance on self-reported outcomes reduces the ability to draw definitive conclusions about meditation’s effects on cognitive and physiological processes.

While existing research has extensively explored the effects of Eastern meditation techniques on cognitive enhancement and stress reduction, several knowledge gaps remain.

First, there is a lack of longitudinal studies evaluating the long-term effects of meditation on cognitive abilities and stress reduction (Lemay et al., 2019; Luenen et al., 2017). Additionally, the underlying neurobiological mechanisms responsible for these effects are not yet fully understood (Mendioroz et al., 2020; Robb et al., 2019; Doskaliuk, 2023). Further investigation is also needed to account for variability in meditation practices and individual differences in response to these interventions (Azizoddin et al., 2021; Shah, 2022).

Another significant limitation is that most research has been conducted on Western populations, which limits the generalizability of findings to the Eastern cultural contexts in

which these practices originated (Hargons et al., 2021; Janssen et al., 2018). To improve validity, more rigorous methodological designs are required, including larger sample sizes and properly controlled trials (Lemay et al., 2019). Additionally, comparative studies evaluating different Eastern meditation techniques using standardized cognitive and stress-related measures are scarce.

Finally, future research should incorporate advanced neuroimaging techniques and biomarker analysis to better understand the neurobiological processes involved and provide more objective measurements of meditation's effects (Ji et al., 2022; Kohls et al., 2019; Lee et al., 2018).

Long-Term Neurocognitive Effects and Future Research Directions

Given that most studies focus on short-term effects, the long-term neurocognitive impact of meditation requires further investigation, particularly regarding age-related cognitive decline and structural brain changes (Chételat et al., 2018). Additionally, a more in-depth exploration of fundamental biological mechanisms, such as neurotransmitter modulation and immune markers, is necessary, as these aspects remain insufficiently understood (Pace et al., 2009).

Future Research Directions

Building on the findings discussed earlier, future research should prioritize longitudinal studies to deepen the understanding of meditation's sustained benefits on cognitive abilities and stress reduction. Investigating the neurobiological mechanisms underlying these effects through advanced neuroimaging techniques will provide more comprehensive insights into how meditation alters brain function and structure. Further research should also focus on the efficacy of different meditation styles across diverse populations and cultural contexts, particularly in Eastern societies, where these practices originated (Hargons et al., 2021; Janssen et al., 2018). Expanding the cultural scope of research will improve the generalizability of findings and enhance the applicability of meditation-based interventions across various demographic groups (Panchal et al., 2020; Santos et al., 2021).

Therefore, for researchers investigating this complex and intellectually stimulating field, and to prevent redundancy in studies that may replicate existing findings, the following recommendations are proposed:

- Design and implementation of randomized controlled trials (RCTs) to establish probabilistic causal relationships between meditation practices and cognitive improvements, as well as to assess the sustainability of meditation's benefits on cognitive functions and stress reduction (Khalsa, 2015).
- Integration of advanced equipment and technology, including neuroimaging, biofeedback, EEG, and biomarkers (e.g., PAT, CAT), to explore the neurobiological mechanisms underlying meditation's effects on stress and cognition (Mendioroz et al., 2020).
- Investigation of the effectiveness of various meditation techniques across diverse demographic groups and cultural, ethnic, and socio-economic backgrounds to ensure broader applicability and generalizability of findings (Hepburn & McMahon, 2017).
- Development and validation of standardized meditation protocols to enhance the comparability of future research findings and ensure methodological consistency across studies (Song et al., 2021).

Available Assessment Tools

This analysis would be incomplete without listing a series of specialized instruments designed to evaluate the effects of meditation on cognitive abilities and stress reduction in research contexts:

Mindfulness Attention Awareness Scale (MAAS) (Pal et al., 2022; Walsh et al., 2019; Janssen et al., 2018): A widely used questionnaire for assessing mindfulness levels, with an alternative version, the Five Facet Mindfulness Questionnaire (FFMQ).

Perceived Stress Scale (PSS) (Pal et al., 2022; Wagner & Pearcey, 2022; González-Valero et al., 2019): Measures perceived stress in daily life and is a commonly used self-report questionnaire. It includes items that present different life situations, which respondents evaluate as stressful or non-stressful (Astin, 1997).

State-Trait Anxiety Inventory (STAI) (Luenen et al., 2017; Lemay et al., 2019): An inventory designed to assess both state and trait anxiety levels.

Beck Depression Inventory (BDI) (Luenen et al., 2017): A well-known questionnaire for assessing the severity of depressive symptoms. The Beck Anxiety Inventory (BAI) can be used alongside it to measure anxiety symptom severity (González-Valero et al., 2019; Strehli et al., 2020).

Quality of Life Scale (QOLS) (Pal et al., 2022): Assesses overall well-being and life satisfaction. Other related instruments include Quality of Life and Mood Assessments (WHOQOL-BREF), which evaluates both positive and negative mood states, and Profile of Mood States (POMS), which measures mood disturbances (Panchal et al., 2020).

Self-Compassion Scale (Pal et al., 2022): Measures self-compassion as a psychological construct influenced by meditation.

Visual Analog Scale (VAS): A commonly used scale for subjective assessments of stress and pain.

Cognitive Failures Questionnaire (CFQ) (Pal et al., 2022; González-Valero et al., 2019; Strehli et al., 2020): Evaluates cognitive lapses and impairments in various life conditions.

Cognitive and Attention Tests: A range of assessments such as the Stroop Test, Digit Span Test, Trail Making Test, and Sustained Attention to Response Task (SART), used to evaluate attention and cognitive performance (Basso et al., 2019).

In addition to psychological assessment tools, various biophysiological measures can be employed to evaluate the impact of meditation:

1. Heart Rate Variability (HRV) – Used to assess autonomic nervous system responses during meditation (Bassi et al., 2017) and stress (Bassi & Girgla, 2017).
2. Cortisol Level Measurement – A physiological stress marker, typically assessed using saliva or blood samples (Robb et al., 2019; Panchal et al., 2020).
3. Telomere Length Analysis – Measures biological aging and the impact of stress by examining repetitive DNA regions at the ends of chromosomes (Mendioroz et al., 2020).
4. Neuroimaging Techniques (fMRI) – Functional Magnetic Resonance Imaging (fMRI) allows for the observation of brain modifications associated with meditation, including changes in functional connectivity (Lardone et al., 2018).
5. Electroencephalography (EEG) – Records brain electrical activity to study neurophysiological changes induced by meditation (Lee et al., 2018).

Conclusion

This analysis underscores that findings indicate that Eastern meditation techniques—especially mindfulness and transcendental meditation—enhance cognition and alleviate stress, as supported by recent research. However, further research is needed to address existing gaps and limitations, paving the way for more effective interventions in mental health and cognitive enhancement. A deeper understanding of the underlying mechanisms will contribute to the optimized application of meditation in clinical and educational settings.

BIBLIOGRAPHY

1. Álvarez-Pérez, Y., et al. (2022). Effectiveness of Mantra-Based Meditation on Mental Health. International Journal of Environmental Research and Public Health, 19(6), 3380. https://doi.org/10.3390/ijerph19063380
2. Astin, J. (1997). Stress reduction through mindfulness meditation: Effects on psychological symptomatology, sense of control, and spiritual experiences. Psychotherapy and Psychosomatics, 66(2), 97–106. https://doi.org/10.1159/000289116
3. Azizoddin, D., Kvaternik, N., Beck, M., Zhou, G., Hasdianda, M., Jones, N., … & Boyer, E. (2021). Heal the healers: a pilot study evaluating the feasibility, acceptability, and exploratory efficacy of a transcendental meditation intervention for emergency clinicians during the coronavirus disease 2019 pandemic. Journal of the American College of Emergency Physicians Open, 2(6). https://doi.org/10.1002/emp2.12619
4. Basso, J. C., et al. (2019). Brief, daily meditation enhances attention, memory, mood, and emotional regulation in non-experienced meditators. Behavioural Brain Research, 356, 208–220. https://doi.org/10.1016/j.bbr.2018.08.023
5. Bassi, R. and Girgla, K. (2017). Comparison of autonomic function using valsalva ratio, heart rate, and blood pressure in meditators and nonmeditators. Amei S Current Trends in Diagnosis & Treatment, 1(1), 6-9. https://doi.org/10.5005/jp-journals-10055-0002
6. Chételat, G., et al. (2018). Meditation for Promoting Health and Well-being in Aging. Alzheimer's Research & Therapy. https://doi.org/10.1186/s13195-018-0388-5
7. Doskaliuk, B. (2023). Stress-relief, meditation, and their pervasive influence on health and anti-aging: a holistic perspective. Anti-Aging Eastern Europe, 2(3), 158-163. https://doi.org/10.56543/aaeeu.2023.2.3.05
8. Gamaiunova, L., et al. (2019). Exploration of Psychological Mechanisms of the Reduced Stress Response in Long-Term Meditation Practitioners. Psychoneuroendocrinology. https://doi.org/10.1016/j.psyneuen.2019.02.026
9. González-Valero, G., Zurita-Ortega, F., Ubago-Jiménez, J., & Puertas-Molero, P. (2019). Use of meditation and cognitive behavioral therapies for the treatment of stress, depression and anxiety in students. a systematic review and meta-analysis. International Journal of Environmental Research and Public Health, 16(22), 4394. https://doi.org/10.3390/ijerph16224394
10. Gu, Q., Hou, J., & Fang, X. (2018). Mindfulness meditation for primary headache pain. Chinese Medical Journal, 131(7), 829-838. https://doi.org/10.4103/0366-6999.228242
11. Hargons, C., Malone, N., Montique, C., Dogan, J., Stuck, J., Meiller, C., … & Stevens-Watkins, D. (2021). Race-based stress reactions and recovery: pilot testing a racial trauma meditation. Journal of Black Psychology, 48(5), 645-677. https://doi.org/10.1177/00957984211034281

12. Hepburn, S. and McMahon, M. (2017). Pranayama meditation (yoga breathing) for stress relief: is it beneficial for teachers?. AJTE, 42(9), 142-159. https://doi.org/10.14221/ajte.2017v42n9.9
13. Janssen, M., Heerkens, Y., Kuijer, W., Heijden, B., & Engels, J. (2018). Effects of mindfulness-based stress reduction on employees' mental health: a systematic review. Plos One, 13(1), e0191332. https://doi.org/10.1371/journal.pone.0191332
14. Ji, W., Wu, L., Pan, G., & Xu, Z. (2022). Effects and safety of non-pharmacological therapies of traditional chinese medicine for coronary heart disease: an overview of systematic reviews. Evidence-Based Complementary and Alternative Medicine, 2022, 1-13. https://doi.org/10.1155/2022/8465269
15. Khalsa, D. S. (2015). Stress, meditation, and Alzheimer's disease prevention: Where the evidence stands. *Journal of Alzheimer's Disease*, 48(1), 1–12. https://doi.org/10.3233/JAD-142766
16. Kohls, N., Esch, T., Gerber, L., Adrian, L., & Wittmann, M. (2019). Mindfulness meditation and fantasy relaxation in a group setting leads to a diminished sense of self and an increased present orientation. Behavioral Sciences, 9(8), 87. https://doi.org/10.3390/bs9080087
17. Lardone, A., Liparoti, M., Sorrentino, P., Rucco, R., Jacini, F., Polverino, A., … & Mandolesi, L. (2018). Mindfulness meditation is related to long-lasting changes in hippocampal functional topology during resting state: a magnetoencephalography study. Neural Plasticity, 2018, 1-9. https://doi.org/10.1155/2018/5340717
18. Lee, D., Kulubya, E., Goldin, P., Goodarzi, A., & Girgis, F. (2018). Review of the neural oscillations underlying meditation. Frontiers in Neuroscience, 12. https://doi.org/10.3389/fnins.2018.00178
19. Lemay, V., Hoolahan, J., & Buchanan, A. (2019). Impact of a yoga and meditation intervention on students' stress and anxiety levels. American Journal of Pharmaceutical Education, 83(5), 7001. https://doi.org/10.5688/ajpe7001
20. Luenen, S., Garnefski, N., Spinhoven, P., Spaan, P., Dusseldorp, E., & Kraaij, V. (2017). The benefits of psychosocial interventions for mental health in people living with hiv: a systematic review and meta-analysis. Aids and Behavior, 22(1), 9-42. https://doi.org/10.1007/s10461-017-1757-y
21. Mendioroz, M., Puebla-Guedea, M., Montero-Marín, J., Urdánoz-Casado, A., Blanco-Luquin, I., Roldán, M., & García-Campayo, J. (2020). Telomere length correlates with subtelomeric dna methylation in long-term mindfulness practitioners. Scientific Reports, 10(1). https://doi.org/10.1038/s41598-020-61241-6
22. Mosini, A., Saad, M., Braghetta, C., Medeiros, R., Peres, M., & Leão, F. (2019). Neurophysiological, cognitive-behavioral and neurochemical effects in practitioners of transcendental meditation - a literature review. Revista Da Associação Médica Brasileira, 65(5), 706-713. https://doi.org/10.1590/1806-9282.65.5.706
23. Pal, A., Mukhopadhyay, P., Datta, S., & Pal, N. (2022). Effect of an online mindfulness program on stress in indian adults during covid-19 pandemic: a randomized controlled preliminary study. Indian Journal of Psychiatry, 64(4), 401. https://doi.org/10.4103/indianjpsychiatry.indianjpsychiatry_4_21
24. Palacios, A., Bender, S., & Berry, D. (2022). Characteristics of mindfulness-based interventions in schools: a systematic review in school psychology journals. Contemporary School Psychology. https://doi.org/10.1007/s40688-022-00432-6
25. Panchal, S., Irani, F., & Trivedi, G. (2020). Impact of himalayan singing bowls meditation session on mood and heart rate variability – an observational study. International Journal of Psychotherapy Practice and Research, 1(4), 20-30. https://doi.org/10.14302/issn.2574-612x.ijpr-20-3213

26. Priya, G. and Kalra, S. (2018). Mind–body interactions and mindfulness meditation in diabetes. Touchreviews in Endocrinology, 14(1), 35. https://doi.org/10.17925/ee.2018.14.1.35
27. Robb, S., Haslam, A., Wirth, M., Middleton, L., Healy, M., & Hébert, J. (2019). Relationship between meditation and waking salivary cortisol secretion among long-term mbsr instructors. Complementary Medicine Research, 26(2), 101-109. https://doi.org/10.1159/000493124
28. Samis-Smith, P. (2023). Exploring the use of mindfulness-based meditation and physical activity to reduce stress in college students. Research Directs in Health Sciences, 3(1). https://doi.org/10.53520/rdhs2023.10488
29. Santarnecchi, E., Egiziano, E., D'Arista, S., Gardi, C., Romanella, S., Mencarelli, L., & Rossi, A. (2021). Mindfulness-based stress reduction training modulates striatal and cerebellar connectivity. Journal of Neuroscience Research, 99(5), 1236-1252. https://doi.org/10.1002/jnr.24798
30. Santos, F., Lacerda, S., Coelhoso, C., Barrichello, C., Tobo, P., & Kozasa, E. (2021). The integration of meditation and positive psychology practices to relieve stress in women workers (flourish): effects in two pilot studies. Behavioral Sciences, 11(4), 43. https://doi.org/10.3390/bs11040043
31. Shah, S. (2022). Meditation, its techniques and its science. Bombay Hospital Journal, 63(4). https://doi.org/10.15713/ins.bhj.82
32. Song, J., Liu, Z., Huang, J., Wu, J., & Tao, J. (2021). Effects of aerobic exercise, traditional chinese exercises, and meditation on depressive symptoms of college student. Medicine, 100(1), e23819. https://doi.org/10.1097/md.0000000000023819
33. Strehli, I., Burns, R., Bai, Y., Ziegenfuss, D., Block, M., & Brusseau, T. (2020). Mind–body physical activity interventions and stress-related physiological markers in educational settings: a systematic review and meta-analysis. International Journal of Environmental Research and Public Health, 18(1), 224. https://doi.org/10.3390/ijerph18010224
34. Valosek, L., Wendt, S., Link, J., Abrams, A., Hipps, J., Grant, J., & Nidich, S. (2021). Meditation effective in reducing teacher burnout and improving resilience: a randomized controlled study. Frontiers in Education, 6. https://doi.org/10.3389/feduc.2021.627923
35. Verma, A. (2023). Buddhism and vipassana meditation: a scientific method for mental and social growth in the modern age. Keuangan Islam Dan Peran Kesejahteraan, 583-610. https://doi.org/10.20885/millah.vol22.iss2.art11
36. Waeobut, N., Boonyahotara, V., Sarikaphuti, A., & Sittiprapaporn, P. (2019). Chinabunchorn chanting causes stress level reduction evaluated by thai stress test. Asian Journal of Medical Sciences, 10(5), 90-97. https://doi.org/10.3126/ajms.v10i5.22344
37. Wagner, D. and Pearcey, S. (2022). Perceived stress and salivary biomarkers in educators: comparison among three stress reduction activities. Health Psychology and Behavioral Medicine, 10(1), 617-631. https://doi.org/10.1080/21642850.2022.2102016
38. Walsh, K., Saab, B., & Farb, N. (2019). Effects of a mindfulness meditation app on subjective well-being: active randomized controlled trial and experience sampling study. Jmir Mental Health, 6(1), e10844. https://doi.org/10.2196/10844

CONCEPTUAL METAPHOR IN PSYCHOLOGY

Cristina Rusu-Marian
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureș

Abstract: The study of conceptual metaphor has become increasingly significant within the field of psychology, highlighting that metaphors serve not merely as literary devices but as essential tools that shape cognition and communication. This article examines the nature and impact of conceptual metaphors in psychology, delineating core objectives such as defining relevant concepts, analyzing their influence on human perception and behavior, and guiding readers through a systematic exploration of the topic. Central to this exploration is the work of Lakoff and Johnson, who propose that metaphors profoundly influence not only the expression of thoughts but also the very foundation of human understanding. The paper comprises a theoretical framework alongside relevant theories, detailed examples, and case studies that underscore the role of metaphors in therapeutic contexts. It also discusses practical implications in psychological therapy and education, emphasizing their potential to enhance communication between therapists and clients by facilitating a deeper grasp of emotional states and life experiences. The conclusions propose future research directions regarding the role of metaphors in human life, encapsulating the article's insights into the complexity and vital essence of metaphorical processes in psychological frameworks.

Keywords: Metaphor, Conceptual, Psychology, Perception, Therapeutic.

The study of conceptual metaphor has gained significant ground in the field of psychology, being recognized the fact that metaphors are not mere literary ornaments, but essential tools that influence the way people think and communicate. Metaphors help to structure the complex experiences and facilitate a deep understanding of the psychological and behavioral processes. According to Lakoff and Johnson, *metaphors not only reflect the way we perceive the world, but also how we shape our thinking*.[1] Recent research indicates that the use of metaphors in therapeutic contexts can improve the process of communication and connection between patient and therapist, contributing to a better understanding of the emotional states and life experiences, suggests Gibbs..[2]

The article aims to examine the nature of the conceptual metaphor in psychology, respecting the following objectives: defining essential concepts related to conceptual metaphors, based on specialized literature; analyzing the impact of metaphors on human perceptions and behavior, with concrete examples and case studies. The paper also aims to guide the reader through a systematic exploration of the topic. It includes a theoretical framework focused on the concept of conceptual metaphor and relevant theories; a section on metaphors used in psychology, based on analyses and case studies; discussions on the practical implications of metaphors in the psychological therapy and education. The conclusions synthesizes the future research directions and the importance of understanding the role of metaphors in human life.

[1] George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago, 1980, p. 3.
[2] Raymond W. Gibbs, Jr., ***The Poetics of Mind: Figurative Thought, Language, and Understanding*. Cambridge University Press,** 1994.

The Concept of Conceptual Metaphor

The conceptual metaphor is a theoretical concept which, starting with Gimbattista Vico's studies in *The New Science*[3], has focused on the idea that human thinking is essentially organized through metaphors. In the work entitled *Metaphors We Live By*[4], Lakoff and Johnson argue that metaphors are not just simple linguistic expressions, but fundamental structures of thinking that affect the way in which we understand and act in the world. Thus, a definition of conceptual metaphor can be formulated as being a mechanism by which abstract concepts are understood by means of some concrete concepts, facilitating the transfer of meanings from one domain to another. In addition, Lakoff and Johnson's[5] theory has been developed by other researchers, such as Gibbs[6], who emphasizes that the conceptual metaphors play a crucial role in processing information and formulating judgments about everyday experiences. These theories highlight the complexity and universality of metaphor use in human thinking, demonstrating that they are omnipresent in our language and our lives.

The Role of Metaphors in Human Thinking

The role of metaphors in human thinking is significant, as these cognitive structures help us organize the information in ways that are accessible and relevant to human knowledge. Metaphors influence not only the learning process but also the way in which we perceive and interpret the emotions and the interpersonal relationships. For example, the expression *carrying a burden* is a metaphor that refers to the stress or the personal difficulties, transforming an abstract experience – emotional weight - into a concrete and more manageable concept. Research has shown that using metaphors in communication improves not only the clarity of the message but also the degree of empathy and understanding between interlocutors. According to Kövecses "*metaphors not only help us communicate but also shape the way we feel and emotionally react to various situations.*"[7] This idea underlines the importance of metaphors in shaping our perceptions of the world and others.

The influence of metaphors on human perceptions and behavior is profound and varied. They are not just linguistic tools but also catalysts that determine cognitive and emotional reactions. For example, a metaphor like *life is a journey* can influence the way in which the individuals perceive their personal journey and can stimulate a sense of direction and purpose. This suggests an active and dynamic approach to life, encouraging the individual to make conscious choices. Empirical studies have shown that metaphors can affect not only interpersonal communication but also individual decisions and behaviors. In a study conducted by Tougas[8] et al., it was demonstrated that metaphors can influence moral evaluations and individuals' everyday decisions, highlighting their power to shape not only the individual thinking but also the social norms**.**

Metaphors in Psychology

Metaphors are omnipresent in psychological literature and serve as valuable tools for expressing complex concepts, contributing to the understanding and the communication of psychological ideas. A series of metaphors used by psychologists illustrate various aspects of the human experience:

---

[3] Gimbattista Vico, *The New Science*, Translated and Edited by Jason Taylor and Robert Miner With an Introduction by Giuseppe Mazzotta, Yale University Press, 2020.

[4] Lakoff 1980, *op. cit.,* p. 5.

[5] Lakoff 1980, *ibidem.*

[6] Raymond W. Gibbs, *Metaphor and Thought*, The state of the Art, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.

[7] Zoltan Kövecses, *Metaphor: A Practical Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2002, p. 12.

[8] Mark J. Landai, Noelle M. Nelson and Lucas A. Keefer, *Divergent Effects of Metaphoric Company Logos: Do They Convey What the Company Does or What I Need?* în *Metaphor and Symbol*, Volume 30, Issue 4, 2015, p. 314-335.

The unconscious as an element of waking thought[9] (Freud)

The conceptual metaphor *the unconscious as an element of waking thought* designates a profound connection between them mental processes that operate consciously and those that are hidden, accessible only through the analysis of dreams, symbolism, or free associations. This metaphor is often used in psychology, especially in the context of psychoanalytic theory, to emphasize the interaction between conscious and unconscious thinking. The Conceptual Values of the Metaphor:

a) *Interconnection of Thinking.* This metaphor designates the idea that the unconscious is not completely separate from the conscious thinking. The unconscious dimensions of the psyche influence how we think, feel, and act in daily life. The thoughts, beliefs, and desires that are not always obvious often underlie our conscious reactions.
b) *The Revelation Through Dreams.* The unconscious often expresses itself through symbols and images in dreams. These dreams become a window to internal emotions and conflicts, offering a deeper understanding of the thoughts and feelings that may be repressed or ignored during the waking state. For example, a dream about *falling* may symbolize fears related to the loss of control.
c) *The Waking Thought.* During the waking state, people can achieve important realizations through introspection and self-reflection, which allows them to become aware of the unconscious aspects of their psyche. Thus, the unconscious becomes an active element of the conscious thinking, facilitating the process of self-discovery and adaptation.
d) *Symbols and Association.* The use of specific metaphors and symbols in dream analysis or therapeutic sessions helps explore deeply rooted thoughts and emotions. This can open new perspectives on personal issues, leading to clarity and solutions.

The Linguistic and Semantic Analysis of the Metaphor

The metaphor *the unconscious as an element of the waking thought* is complex and requires a multi-perspective analysis. The conceptual metaphor *the unconscious as an element of the waking thought* designates the idea that the unconscious, although often associated with the sleep or the altered states of consciousness, has an active and subtle role in the mental processes of the waking thought. It is not a simple absence of consciousness but *a profound level of the psyche that influences our thoughts, feelings, and actions, even when we are conscious*. This aspect is expressed linguistically through the categorial adjective "*waking*". The adjective designates one of the conceptual traits of thinking, namely, the state of wakefulness, as opposed to sleep. The specialized meaning of the terminological phrase *waking thought* in psychology refers to the type of thinking that occurs in the conscious, waking state. We identified the metaphor *the unconscious as an element of the waking thought*[10]in Freud: "*If the unconscious, as an element of waking thought, is to be represented in the dream, it is replaced, appropriately enough, by subterranean localities, which at other times, when there is no reference to analytic treatment, have represented the female body or the womb*."[11] *The unconscious* - far from being a physical, tangible object, is an *abstract*[12] concept, an idea that refers to a mental state, to a part of the psyche - being designated by a *neological term* borrowed from French (fr. *inconscient*[13]). The use of the definite article (*the*) suggests a specific reference

[9] Sigmund Freud, *The Interpretation of Dream,* Basic Books, New York, 1900, p. 127.
[10] Freud 1900, *op. cit.,* p. 127.
[11] Freud 1900, *ibidem.,* p. 127.
[12] GLR 2008, Gramatica Limbii Române I, Academia Română, Editura Academiei Române, București 2008, p.103.
[13] *An unconscious person. The higher faculty of the human brain that allows the understanding of the world,* according to MDA, Micul Dicționar Academic, Academia Română Institutul de Lingvistică "Iorgu Iordan", Redactor Ioana Cracă, The dictionary was published with the support of the Ministerului Educației și Cercetării, Editura Univers Enciclopedic, București, 2001, volum III, p. 40.

to a well-defined concept in psychology. *Element:* An *abstract*[14] noun in this context, it does not refer to a physical component but to a part of a complex system - *the waking thought*. It is a neological term borrowed from French and existing in Latin *(*fr. *élément,* lat. *elementum*[15]*).* *The unconscious,* like *the waking thought*, are both *abstract*[16] concepts, and the term element establishes the ideational connection, emphasizing the role of the unconscious in the complex process of waking thought. The abstract noun *thinking*[17] does not refer to a concrete, tangible object, but to a mental process, to an act or process of thinking. In conclusion, the metaphor *the unconscious as an element of the waking thought* designates an integrative vision on the human mind, recognizing both the role of the conscience and the subtle but significant influence of the unconscious in the formation of our thoughts and actions. It is a complex image, used in scientific discourse, in addressing complex issues regarding the relationship between the conscious and the unconscious, the way in which they interact to create our subjective experience of the world.

The Shadow[18] *(*Jung*)*

Jung uses the metaphor of *the shadow* to describe the unconscious part of the psyche with which the individual is not familiar, emphasizing the importance of recognition and integration. In Carl Jung's psychology, *the shadow* is a central and complex concept through which the repressed, unconscious aspects of the personality are expressed. It is not simply a negative or dark part, but rather that part of the self which the individual refuses, ignores, or hides from the conscience. This unconscious part contains traits, desires, memories, and emotions that the individual considers unacceptable, socially inappropriate, or simply unpleasant. In a broad sense, *the shadow* has multiple connotations: mystery, negativity, hidden, but also potential, unexploited energy. These connotations contribute to the richness of meanings and to the metaphor's ability to evoke various emotional responses. In Carl Jung's work, *the shadow* encompasses numerous interconnected meanings, that reflect the complexity of a fundamental concept in analytical psychology. Here are some of the most important conceptual traits:

a) The Personal Unconscious. The shadow primarily represents the repressed aspects of the personal unconscious. These are traits that the scientist can find at the level of character, emotions, memories, desires, and impulses that the individual considers unacceptable, inappropriate, or simply unpleasant for various reasons (social, moral, personal). They are hidden in the shadow, not integrated into individual consciousness. ”*If we could see our shadow (the dark side of our nature), we should be immune to any moral and mental infection and insinuation.”*[19]

b) The Duality of the Psyche. The metaphor highlights the inherent duality of the human psyche. The shadow is the opposite of the "persona" (the social mask that the individual presents to the world), representing the dark side, unaccepted by the social self. This duality is fundamental in Jung's theory, emphasizing the necessity of integrating these opposing aspects for a harmonious development of the personality. ”*The psychic energy that appears to have been lost in this way in fact serves to revive and intensify whatever is uppermost in the unconscious - tendencies, perhaps, that have hitherto had no chance to express themselves or at least have not been allowed an uninhibited existence in our*

[14] GLR, 2008, *op. cit.,* p. 103.
[15] *A phenomenon of nature that manifests unquestionably*, MDA 2001, *op. cit.*, volum II, p. 278.
[16] GLR, 2008, *op. cit.,* p. 103.
[17] *Higher faculty of the human brain through which one reaches an understanding of the world,* MDA 2001, *ibidem*., volum II, p. 514.
[18] Carl G. Jung, and M. L. von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniela Jaffe', *Man and His Symbols,* Anchor Press, Published by Doubleday, J. G. Ferguson Publishing, New York, 1964, p. 294.
[19] Jung 1964, *op. cit.,* p. 82.

consciousness. Such tendencies form an ever-present and potentially destructive <shadow> to our conscious mind."[20]

c) *Self-Denial*. *The shadow* symbolizes those parts of the self that the individual denies or rejects. This denial is a defense mechanism but one which prevents a complete understanding of oneself. By denying the shadow, the individual cannot realize their full potential. *"This is the concept of the <shadow>, which plays such a vital role in analytical psychology. ... the conscious mind of the individual contains the hidden, repressed, and unfavorable (or nefarious) aspects of the personality."*[21]

d) *Projection.* The shadow is often projected onto others. The individual can perceive their repressed traits in others, seeing them as external threats. Understanding the shadow is crucial in order to avoid these projections and to develop healthy relationships with others.

e) *Integration and Individualization.* Integrating *the shadow* is an essential process in individuation, a key concept in Jung's psychology. This process involves becoming aware of and accepting the repressed aspects of the personality, integrating them into consciousness, and harmonizing them with other parts of the self. This process leads to greater psychological integrity and an authentic life. *"This is what Jung called <the realization of the shadow>. (He used the term < shadow> for this unconscious part of the personality because it actually often appears in dreams in a personified form.)"*[22]

f) *Unexploited Potential. The shadow* does not contain only negative aspects. It can also include talents, abilities, and unexploited potentials, repressed for various reasons. Integrating the shadow can lead to the release of these potentials and to a complete personal development. *"The shadow ... It represents unknown or little-known attributes and qualities of the ego - aspects that mostly belong to the personal sphere and that could just as well be conscious. In some aspects, the shadow can also consist of collective factors that stem from a source outside the individual's personal life."*[23]

g) *The Archetypes* of this concept are numerous. *The shadow* can also be seen as a manifestation of the archetypes, ancestral patterns of behavior and thinking. These archetypes reside in the collective unconscious and influence the individual personality, often manifesting through the shadow. *"... it shows more clearly the archetypal theme of the ego's triumph over regressive trends. ... The hero, on the contrary, must realize that the shadow exists."*[24]

These conceptual values of the metaphor of *the shadow* are closely interrelated and contribute to a complex and profound understanding of the human psyche, as conceived by Carl Jung.

The Linguistic and Semantic Analysis of the Metaphor

Shadow[25] is a feminine noun in the Romanian language, singular, in the Nominative case, with an initially concrete meaning (the absence of light, the dark area projected by an object), denoting the absence of light. It can be concrete (the shadow of an object) or abstract (the shadow of a doubt). In Jung's work, *Man and His Symbols*, the metaphor of *the shadow* ("*Das Erkennen unseres <Schatten> ist entscheidend für die psychologische Gesundheit, ebenso wie die Suche nach Sinn, die oft mit Spiritualität verbunden ist, inmitten modernen*

[20] Jung 1964, *ibidem.,* p. 90.
[21] Jung 1964, *ibid.,* p. 115.
[22] Jung 1964, *ibid.,* p. 165.
[23] Jung 1964, *ibid.,* p. 165.
[24] Jung 1964, *ibid.,* p. 117.
[25] *Dark region in space or on the surface of an object, which is not directly illuminated by a source, its light rays being blocked by an opaque body*. MDA 2001, *op. cit*., volum IV, p. 1112.

Skeptizismus."[26]) appears 56 times, in various contexts, representing a part of the human psyche. In conclusion, a complete linguistic and semantic analysis of the metaphor of *the shadow* requires a multidimensional approach, integrating lexical, syntactic, semantic, and pragmatic aspects. The goal is to demonstrate how this initially concrete concept becomes a powerful and complex conceptual tool in Jung's psychology, capable of evoking a wide range of meanings and emotional responses.

The Nuclear Reality of the Spiritual Life[27] (Mărgineanu)

The conceptual metaphor *the nuclear reality of the spiritual life*[28] (Nicolae Mărgineanu in *The Psychology of the Person*) designates a profound and fundamental essence of the human experience related to the inner life, to emotions, thoughts, and spirituality. The idea that there is a *nucleus* of spiritual life implies that certain experiences or principles are fundamental to the understanding and the exploriation of the human destiny. It is an invitation to reflect on what is truly important and essential in a person's inner life. The metaphor *the nuclear reality of the spiritual life* can be analyzed from the perspective of its conceptual values. Here are some of the most relevant conceptual values:

a) *The Essentiality of the Inner Experience*. The metaphor designates that experiences and emotions are essential for human understanding. Like the nucleus of an atom, these experiences are the fundamental part that defines the individual.
b) *The Psychic Complexity*. The term nuclear refers to a certain complexity and depth of spiritual life, indicating that the inner aspects are not superficial but involve deep layers of thoughts and feelings.
c) *Interconnectivity.* Nuclear reality designates a close relationship between different spiritual experiences, showing that each emotion or experience contributes to the overall structure of a person's inner life. This reflects the idea that changes in one of these aspects can affect the whole.
d) *Stability and Instability.* Just as the atomic nucleus can be stable, but also unstable depending on external conditions, the metaphor can suggest that although there is an essential part in the spiritual life, this can be influenced by external factors, thus generating a dynamic between emotional stability and instability.
e) *Personal Evolution.* The concept of nuclear can also imply the idea of development and transformation. The spiritual life can evolve over time, and its nucleus can change as a result of life experiences.
f) *Spiritual Values*. The metaphor can tend to communicate a connection with spiritual dimensions, suggesting that there is a sacred and profound aspect of the human experience that deserves to be explored and understood.

In conclusion, the metaphor *the nuclear reality of the spiritual life* embodies conceptual values that emphasize the essentiality, complexity, and interconnectivity of the inner experiences. It invites us to reflect on the depth of the spiritual life and on the way in which the individual experiences define identity.

The Linguistic and Semantic Analysis of the Metaphor

Linguistically, the metaphor *the nuclear reality of the spiritual life* is a complex terminological phrase. *Reality*[29] is a feminine noun in Romanian language, that refers to what is concrete, the

[26] „*Recognizing our shadow is essential for psychological health, just as the search for meaning, which is often linked to spirituality, in the midst of modern skepticism."* C.G. Yung, *Der Mensch und seine Symbole*, Kapitel 2, p. 13.
[27] Nicolae Mărgineanu, *Psihologia persoanei*, Universitatea din Cluj "Regele Ferdinand I", Editura Universității din Cluj, Sibiu, 1944, p. 39. *Nicolae Mărgineanu (***n. 22 iunie 1905; d. 13 iunie 1980)** was a Romanian psychologist. He studied personality psychology, psychometrics, mathematical psychology, the psychology of science, applied psychology in large industries, and also explored the connection between psychology and literature.
[28] Mărgineanu 1944, *op. cit.,* p. 39.
[29] *Objective existence.* MDA 2001, *op. cit.,* volum IV, p. 176.

state of affairs, and in the context of the metaphor, it can suggest a profound and essential variety. *Nuclear*[30] is a *categorial* adjective that modifies the noun *reality*, suggesting an essential characteristic of it, bringing up the idea of a nucleus, of an essence. The use of this determinant designates the fundamental and vital nature of the spiritual experiences. *Life*[31] is a feminine noun in the Romanian language, referring to the state of existence of an organism, characterized by biological, emotional, social, and psychological processes. It can express not only the biological existence but also human experiences, such as relationships, emotions, achievements, and challenges. In various contexts, the term *life* can have a philosophical or spiritual dimension, related to the meaning of the human existence. In psychology, the term life encompasses a wide range of meanings related to the human existence, being associated, among other things, with the determinant *spiritual.* The phrase contributes to a deep understanding of what it means to be human, emphasizing both the biological and the inner and spiritual aspects of the human experience, in a broad sense. In a narrow sense, in the contexts identified in the psychological field, *spiritual*[32] is a *categorial* adjective used to indicate a conceptual trait of the general notion - respectively - the connection with the emotional or spiritual dimension of an individual. The term suggests the depth, the fragility, and the complexity of the human nature, being associated with aspects such as love, desires, pains, and the search for meaning. It can be used to describe experiences that go beyond the physical or material sphere, emphasizing the spiritual and emotional dimension. The phrase of *spiritual life* details the type of reality is referred to, indicating the inner, emotional, spiritual aspects of existence. It designates a profound dimension related to thoughts, feelings, and spiritual experiences. In conclusion, the metaphor the *nuclear reality of the spiritual life* invites to a deep reflection on the essential components of the inner existence. It utilizes a clear syntactic structure and terms that harmoniously combine to create a complex image of the emotional and spiritual foundation of the individual. Through this metaphor, the importance of understanding these aspects for a deeper self-awareness is emphasized.

Several conclusions can be drawn regarding the status of metaphors in contemporary psychology. The general conclusion is that metaphors play a fundamental role in the manner in which we perceive and understand the world around us, being as an important tool not only in communication but also in psychological processes, including in our thinking, emotion, and behavior. They contribute to the formation and organization of concepts, affecting the way in which we relate to ourselves and others. The functions of metaphor are omnipresent in our field of research. As we can deduce from the given examples, the first of the functions of psychological metaphors is the function of designating concepts. From another perspective, metaphors contribute to the creation of cognitive networks. For example, the concept of *darkness* associated with depression or *difficulties* can lead to a profound understanding of mental states. This knowledge can facilitate the therapeutic process, as it helps to create specific mental representations of the issues individuals face. Facilitating learning and the assimilation of knowledge is an illustration of the didactic function of psychological metaphors. Lastly, we should mention the phenomenon of stimulating creativity, in the sense that metaphors can stimulate creative thinking, allowing individuals to make unexpected connections between disparate ideas. Conceptual metaphors are a valuable tool in psychology, and deepening their study offers not only possibilities for innovation in practice but also an opportunity to improve our understanding of the complexity and diversity of human experiences.

[30] *Pertaining to the nucleus. Referring to the nucleus.* MDA 2001, *ibidem.,* volum III, p. 778.
[31] *Essential property of beings that evolve from birth to death*. MDA 2001, *ibid*., volum IV, p. 1249.
[32] *Having a soul.* MDA 2001, *ibid.,* volum IV, p. 687.

BIBLIOGRAPHY

1. Freud, 1900: Sigmund Freud, *The Interpretation of Dream,* Basic Books, New York, 1900.
2. GLR 2008, *Gramatica Limbii Române I*, Academia Română, Institutul de Lingvistică ”Iorgu Iordan - Al Rosetti”, Editura Academiei Române, București 2008.
3. Mărgineanu, 1944: Nicolae Mărgineanu, *Psihologia persoanei*, Universitatea din Cluj ”Regele Ferdinand I”, Editura Universității din Cluj, Sibiu, 1944.
4. MDA, *Micul Dicționar Academic*, Academia Română Institutul de Lingvistică ”Iorgu Iordan”, Redactor Ioana Cracă. The dictionary was published with the support of the Ministerul Educației și Cercetării. Published by Univers Enciclopedic, București, 2001.
5. Jung, 1964: Carl G. Jung, and M. L. von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniela Jaffe', *Man and His Symbols,* Anchor Press, Published by Doubleday, J. G. Ferguson Publishing, New York, 1964.
6. Jung, 1968: Carl G. Jung, and M. L. von Franz, Joseph L. Henderson, Jolande Jacobi, Aniela Jaffe', *Der Mensch und seine Symbole*, Published by Verlag Walter, 1968. *https://www.bookey.app/de/book/der-mensch-und-seine-symbole*.
7. Gibbs, 1994: Raymond W. Gibbs, Jr., *The Poetics of Mind: Figurative Thought, Language, and Understanding*. Cambridge University Press**,** 1994.
8. Gibbs, 2013: Raymond W. Gibbs, *Metaphor and Thought*, The state of the Art, Cambridge University Press, Cambridge, 2013.
9. Vico, 2020: Gimbattista Vico, *The New Science***,** Translated and Edited by Jason Taylor and Robert Miner With an Introduction by Giuseppe Mazzotta, Yale University Press, 2020.
10. Kövecses, 2002: Zoltan Kövecses, *Metaphor: A Practical Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2002.
11. Lakoff, 1980: George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago, 1980.
12. Landai, 2015: Mark J. Landai, Noelle M. Nelson and Lucas A. Keefer, *Divergent Effects of Metaphoric Company Logos: Do They Convey What the Company Does or What I Need?* în Metaphor and Symbol, Volume 30, Issue 4, 2015.

SOME ASPECTS OF MYTHOLOGY IN AN ABYSSAL PSYCHOLOGY ENCODING

Violeta Bercaru Oneaţa
PhD, "I.L. Caragiale" National College, Ploieşti

Abstract: The idea of pre-history, a pre-pattern for the huge spiritual content represented by the mythology realm as integration in cosmic rhythms as well as basically attached to terrestrial energies - uncountable millennia as shelter for a countable time in history is the main thread of this study through the lens of philosophers like F.W.Schelling, L.Klages, L.Blaga with an encompassing of past/present time fusion in C.G.Jung's terms. All of these corner miles are presented in connection with a nowadays documentary about mysterious troves bearing peculiar magnetic fields capable to ground portals towards parallel worlds, in a loop framework that contours what we have named the physics of the unconscious formation.

Key words: mythology antechamber of history troves

Jung's concept of a metamorphosis of timeless mythological items and its fascinating travel and transfer in contemporaries minds by sudden and mysterious images particularly based upon synchronicity, for example in *Symbols of Transformation* (1952) there is a spectacular display - a rolling of the past time or a re –wildering of modern imagination with abyssal memories of ancestors imaginary, which could be held as a travel in a capsule of time. The phenomenon seems to be similar to an entry in a space stored by a gravitational lensing process, the latter - a recent discovery in astrophysics being a probability of understanding the depths of the human brain from another scientific point of view, in this study. The gravitational lensing process roughly speaking can be envisaged as a *synchronicity* one, in Jung's terms and re- wildering modern imagination in its nobility of the sense becomes a rehearsal of legends and beliefs conveyed by the collective unconscious. We remember the outline of some spiritual impulses felt by pre-historical mankind evoked by Robert Schoch and Robert Bauval (JRLS 38) those spiritual primordial impulses envisaged in the study as being not lost but conveyed and instilled in the inherited memory, being a pre-pattern and foreshadowing universal religious foundations with an impact of civilizational horizons. From this huge hub of spiritual treasures pre-patterns and patterns endowed with millenary strata, a taking over by contemporaries, like some double receivers, appear in a new light. An analysis of the Druids, Celts rituals or an evocation of those belonging to ancient Dacians find here a place with a focus as agents of the light celebration, for example. This is not only a gift given to humanity, to Druids, to Dacians, Egyptians and others- it harmonizes itself with nowadays astrophysical discoveries in respect of the cosmic light because it took a cosmos formation to make us, human beings living in the Age of stars, children of stars by convolution. Mention should be made the idea - children of stars - intuitively appeared also in poetical arch types of fundamental poems crossing throughout histories of cultures, but contours an interesting connection with what Robert Schoch emphasized - a dating back folded on beliefs prehistorically issued from the Light cult before the Egyptians who were channeled towards the Sun or the star Sirius worshipping particularly, being a sort of narrowing the path of beliefs, though light worshipping in a much more larger span is, in the scholar's vision, correspondingly more opened to a deeper research. The philosopher L. Blaga, also, on the other hand, has an envisagement of the idea of pre-history - a synchronic realm rather superposed and kept across different epochs, an aurora purity of primordial times shining on those different epochs. It goes for sure it questions quiet hardly and even shakes a little the traditional evolutionist and

progressive generally accepted vision. In the philosopher's vision in pre-history there aren't only some slight bashful appearances of superficial spirituality in preparation for its subsequent great adventure. Nor he doesn't embrace or assume, on the other hand, the romantic vision engraved by exaltation, taking therefore distance from Schelling's exceptionality for example, and he rather develops both a tempting and an epistemological one, mentioning the first scholar, de Vico, who undertook and guided a special well balanced attention towards the solid spiritual foundation of faraway forerunners. Schelling however has, among others in his masterpieces in this domain, a force idea, Blaga points- that of the realm of the mythological treasure was kept and conveyed through narratives issued out of a crisis of the human consciousness in ancient times. What kind of crisis? There were complex processes taking place under imperious necessities, beyond the peoples will, that found their expression in the mythologies creation, a starting and a turning point for the peoples identity creation. It is like a cross-road quintessential for forging collective imaginary formation and equally, identified as the starting point for what we undertake as time counting, namely an imaginary space time shelter for the history. Mythology appears therefore as a well already done fact, for the subsequent epochs considered countable. It is a sort of the becoming of the history out of the mythology. For example the epics at huge scale in narration are considered consubstantial with the Antiquity well-known monumentality, by what Schelling defines as the *constitutive principle of pre-historical time*[1]. Pre- pattern of what later will be the divine revelation, also, mythology could have been taken as an *analogon* of it, a process of the conscious driven towards a link with the Devine, only in this accolade one can understand the exceptionality of mythological products and the *constitutive principle of pre-historical time* as waiting-room for further great religions formation based on divine revelation. In fact, Schelling conceives the myth as framework of pre-history taking in the same package the great Babylonian and Egyptian civilizations, a bold vision that assigns mythology primordial, and history being seen as a derivative of it. Mythology is considered as determinant for a people's history and not vice-versa, therefore the vision on history has a foundation in its pre-history, and mythology held as pattern of his destiny. The history of the Greeks or of Indians is an issue out of their mythological bottle - Schelling observes and Blaga pinpoints. Very fascinating is also the idea peoples are not endowed to design and to make a free choice of their mythology deployments, those ones are products of a necessity raised in their consciousness. The myth takes into possession the collective consciousness, in so far that becoming capable to foreshadow ethnological distinctions and historical facts. The mythological thread in the mentality of a people is the signature of a divine power burst in it. Blaga notices in this description of some milestones of Schelling's philosophy that the relation between mythological reverberations and the Divine revelation clarifies itself by the fact the initiative belongs to the Divine power. Schelling's vision is a consubstantiality of a collective conservation of mythological images with a kind of a divine invasion into this memorial, and this kind of a space time reverberation is pre-historical. The general acquaintance of the great religions foundations in moments of supreme divine revelation is available for pre-history period, equally, after Schelling.[2] But Blaga has a metaphysics against the ground and his system based on certain cardinal concepts like the *stylistic factors* bearing the generation valence of a *stylistic matrix* formation enter in more appropriate assignment with his contemporary Ludwig Klages whose most outstanding work[3] gives great dignity to a complex life sphere of the body and soul harmony. While

[1] In Lucian Blaga *Trilogia Cosmologica*, Humanitas, 2015 p.315

[2] Blaga doesn't mention iconic works of Schelling for ex. *The Historico Critical Introduction to the Philosophy of Mythology* (SW XI : 1- 252) / *The Philosophical Introduction to the Philosophy of Mythology* or *Presentation of Purely Rational Philosophy* (SW XI : 253 – 572) *Monotheism* (SW XII : 1-131) *Philosophy of Mythology* (SW XII : 133-674) but it is for sure he undertook good and profound reading in German as he took his PhD in Philosophy in Vienna in 1920 with *Kultur und Wissenschaft*

[3] *Der Geist als* Wiedersächer *der Seele* 3 vol., Leipzig,1932- 1039 *apud* L.Blaga, *ibid,* 2015 p. 316

Antiquity or Christian maximal flourishing, or the Romantic idealism periods valued primarily the spirit, superposed on body and soul, as crucial fulfillment of the human, Klages operates an upheaval focusing only on *life* as a vital harmony between body and soul, there is a propensity for vitality in his system. It is a perspective that the soul is mythical living, whereas the spirit is intellectual knowledge acting through rational concepts. Klages valuating the soul more than the spirit will express his adhesion rather for mythology than for science, focusing on a pre-historic human celebration ruled more by vital feelings than spiritual ones. He developed a monograph of the *pelasgians* considered as forerunners of the Greeks, in the philosopher's vision. Blaga in turn pinpoints these communities should have been organized after matriarchal rules and should have lived in harmony with *cosmic rhythms and basically attached to terrestrial energies.* (*ibid*, 2015 : 317). This idea is crucial for the work in progress of this research. After Klages history is a dissolution process the triumphant spirit of which can even destroy life. And even if almost near Klages vision, Blaga forges a different vision as compared with the two German philosophers. The two replace the focus from an axiology of the history towards an axiology of the pre-history giving great dignity to the latter. For Blaga a fraction of a culture called *minor* is a basic one imprinted with mythological aspects, not a phase characterized by a certain lapse of time, but a structure that tends to become timeless, stretched eventually on millennia, leaving a subtle footprint on the so called *major* culture. An example of such a primordial pattern is the mythological geography of a village, a nest like of occult knowledge, where every now and then a hieratic silhouette could appear from a portal of beyond, some evil spirits also in connection with some specific forests, an epic present in the collective imaginary. Being conceived this phenomenon not only belonging to that forest as boundary but also a place limit between worlds, the village itself is a magic place punching the line of its entrance into mythology and into metaphysics. While city inhabitants have an understanding of phenomena based on rational causalities, those of villages have experiences beyond the sensible world and dating back in ancestry- Blaga points in *Minor and Major Culture* of the volume *A Trilogy of Culture* (1937) launching one of his cardinal philosophical landmarks namely living in a village is to be mentally placed in a sort of a cosmic horizon, bearing the footprint of a destiny issued from everlastingness. This topography is like a mysterious dreamt picture where stars are resting on roofs because descending very near and transmitting the impression of participating in the human life and listening to its breath. The interweaving of mysterious epics brought about from one generation to another is, in fact, a mythological treasure with feelings and images, genuine, untouched by reason or by any learnt cosmology, it is the feeling of belonging to the whole of the Universe. From this receptacle of understanding, the philosopher emphasizes more clearly his idea of a minor/major culture, in the light of an concept called the *adoptive age of a community* (*ibid*, 2011 : 342). Minor culture is conceived as under the constellation of core beliefs that could last forever, they are some patterns that could be taken over by other subsequent epochs by means of an adoptive choice of their communities more or less consciously. These patterns are perceivable at a deeper glance, and an example is the consecrated famous and well known elements of Egyptian civilization include the remains of a previous minor culture very similar with the major ones, on the Nile ancient riverbed. Blaga argues a similar process in terms of pre-patterns existence in the monumental Gothic style of elements belonging to the ethno Germanic and Celtic tribes , but the phenomenon hasn't an evolutionary aspect of all, it is understandable through an exit from the spellbound of their contemporary adoptive surrounding (the monumental Gothic) and an entry in the *stylistic matrix* of another epoch (the ethno pre- pattern of the Germanic or Celtic tribes) by choice. The fact is explainable, Blaga says – by the *array of the spiritual attitudes and not by the actual organic ages. The autonomous structure of an age can therefore play a role of determinant constellation throughout cultural creations irrespective of the actual age of creators* (*ibid*. 2011: 343). The challenge of this encompassing is the idea of an

autonomous structure of an age that can be assumed by another much more magnificent age of a culture, as the former, the minor one, could date back a century or millennia. The new envisagement consists in the idea of an integrative accolade made of minor culture elements into major ones by means of a choice of unconscious nature. It is a collective psychology of the *adoptive ages* (*ibid* : 344), a very original concept that will call into research later our encoding under the name of a *rotating ring.* Both of them, at first sight, are seemingly non-evolutionary, but issued from constancy, in fact, an attempt at conservation of certain items of past times. One can perceive during a certain cultural epoch, for example, European, a different adoptive age atmosphere insertion throughout the entire creative collective psychology, as compared with the current one. Blaga gives the example of the magic breakthrough imprinted with a breath of youth like, that of *Sturm und Drang* school represented by grown up, mature creators, or that of expressionism current, or the fact there are periods encapsulated in vigorous frames of balance and harmony in terms of the classical forms- *bienséances* - expressed however by young authors, the phenomenon being issued from the collective psychology of adoptive ages. If Schelling raised the pre-history at its highest dignity and Klages to a certain extent assigns a degree of underestimation of it, Blaga launches the concept of a conservative layer of more or less ancient contents instilled in the collective unconscious that can be called into contemporary times by an impressive, more vivid and new complexity of forms. In Western European area the pre-historical fade process doesn't mean disappearance or death. The more evident the apparently fade of pre- historical items is the more replaced is in the collective unconscious. Genuine items of pre-historical nature thrown in the collective unconscious burst, claiming their rights as human permanence, in a reaction against numerous elements of civilization refined and superimposed. Fascinating examples are given by the philosopher: the *rococo* highly refined epoch of the eighteenth Century in Europe has episodes of travel in the time capsule operating revivals of *pastorals* which is, in fact, an evasion from history in pre-history through the propensity of the community adoptive age concept, previously quoted. The pre- history seeks a new breath because under the lapse of the time, pressure finds for example, a revival. An example is J.J.Rousseau's propensity for a return in the quintessential landscapes of nature. From this starting point, an array of pre-historical revivals nourishes the collective imaginary in Western Europe, whether it is about the break with the weighty classical forms by pre- romantic *Sturm und Drang* movement that became a generative chain for the Romanticism in full blooming, or the thirst for evasion firmly clung on exotic and remote parts of the world with an aim of initiation experience as that of Gauguin's exploring Tahiti. Breaking with super refined Paris, he lived in the true pre-history, in the middle of those ancient traditions of Oceania. And Rimbaud, the poet of exquisite symbolist blaze trailers in poetry also canceled himself as historical person and emerged somewhere in Abyssinia, in the core of Africa. Blaga emphasizes the Africanism is, on the other hand, an exotic huge current the stretching of which is still unmeasured and held as deep influence enrooted on modern European man. It is a run from present historical evolving as a reaction of pre-history installed in the collective unconscious, an attitude against the excess of historical civilization. Blaga observes on the other hand the Romanian Christian village keeps deep memories instilled in both the collective imaginary and practices – disenchantments, popular dance with Pagan touch like the vivid Calusaris, the Bear and the Goat dance during winter Holidays, the summer equinox celebrated by midsummer exquisite and hieratic young girls - Sanziene -dancing when it is believed magic portals open with stuff of heavenly information transmitted and captured by the community dreams, or the games of the yelles fairies, who are fairies some of good spirits other of evil, green beautiful girls suddenly appearing day or night in certain gloomy atmosphere of the forests interacting with men through a kind of telepathy. The dance of the midsummer fairies bearing flowers wreaths date back in a Sun cult, probably Zamolxian, they are beautiful girls living in forests, or fairies of the plains, near the date of

June 29th every year they are capable to empower flowers and grass with healing properties, actually those herbs and plants do not grow anymore after this date. This date is also a Christian Ortodox celebration of John the Baptiste birth. One can conclude, in Pagan terms, it is a heavenly generation of life in a rotating wheel. Blaga has an encompassing of the Eastern village as placed in a mythological geography, a cosmic like axle, with rather Dacian roots, under the concept of some conservative timeless traditions evolving irrespective of modern times influences, this is a vision that places the village in a cultural thread belonging to pre-history. Blaga designates this process as a peculiar type of culture - the idea of village epitomized, for example, in the very complex and rich geometry of stitches on popular garments, can be held as a continuity dating from the 2nd or the 3rd millennium B.C. *This geometry is closely related to Hallstatt pre-historical culture that has penetrated in ancient Greek lands also, through a branch, about the year 1000 B.C.* (*ibid,* 2015 : 319). After L.Blaga the pre-historical age is an iconic one calling into integrative connection the current historical age, process similar to that of how a minor culture basically and intuitively harmonizes with the cosmos and achieving mythical weavings could eventually last side by side with the highly rationally individualized masterpieces belonging to a major culture. The spiritual attitudes beyond the lapse of the time, the autonomous structure of an age as determinant constellation irrespective of the actual age of creators, the idea of adoption of an age by a community in a request more or less conscious, the untouched by the reason feeling of a community, of belonging to Cosmos, or the thirst for evasion from a too heavy cultural strata are some of Blaga's iconic landmarks that challenge those of Jung's *equivalence* and *constancy* for a *conservation of energy* formation system in Analytical Psychology terms. Certain processes in the depths of Psyche become explainable by a principle of *equivalence* and that of *constancy*. The principle of constancy was logically necessary but a generalized conclusion for the principle of equivalence and therefore constancy held for not so important in practice since Jung's experimental area was always concerned primarily on deep substitutions taking place throughout the unconscious. In *The Structure and Dynamics of the Psyche* (1960) Jung in defining a transformation of symbols theory, developmental, considers firstly the principle of the equivalence that states *for a given quantity of energy expended or consumed in bringing about a certain condition, an equal of the same or another form of energy that can appear elsewhere, while the principle of constancy states that the sum total of energy remains constant and is susceptible neither of increase nor of decrease*. (1960 : 18) Focusing particularly on the former and with number of observations and medical reports, he pointed if a conscious value undertakes a transference in decrease or actually disappears, an immediately look for a substitute formation is expected seeing an equivalent value bursting up somewhere else. The substitute formation is easy to be detected in terms of a conscious content. But if sum of affects are involved, they apparently disappear without substitute, though moving into the unconscious, it does function analogically, as a *correspondent* substitute formation. Moreover, if under a pressure of a densely layer of affects imbued with complex array of mythological images - one can extend the theory at historical and cultural scale, - this content being entirely engulfed by the collective unconscious, a firm clinging to the *equivalence* principle reveals as astonishing explanation for the second principle,- the *constancy* as transference of these images as real or dreamt by contemporary individuals. The emotional based process of a gallery of symbolic mythological images encrypted in the collective unconscious of a community for periodical or daily cultural usage is, in fact, a constant, illustrated by modern man tendency to render himself equivalent with signs, signatures and emblems belonging to other epochs, to re-wilder a so called modernity in the frame of pre-history. The constancy of an age adoption idea by a community in a request more or less conscious, the untouched by the reason feeling of a community of Cosmos belonging - in L.Blaga's terms- explains to a certain extent the way equivalence handles substitutions in psychological insights, in Jungian terms.

Experiences of sone mythological glimpses in real life

In this lineage, one can put into observation another aspect, that of the peculiar levels of the Earth energy the electromagnetic fields frequencies of which are capable to interact with the brain function – scientist Leon Zagrean of the Medicine University Carol Davilla of Bucharest says. In a documentary called *Ann's Land is a Land of Mysteries* (broadcast by Cinema Hall Luceafarul, in Bucharest on 28th of March 2023) directed by film director Leonardo Tonitza, mathematician Dan Farcas and dr. Leon Zagrean together with their team emphasize ideas very similar to that of a going to a completion of a duality in nature, in terms of specific cosmic and terrestrial energy intertwined with arch type ancient signs and images present in stones and troves of Buzau land, present in the mental collectivities equally and endowed with a strange force of the places to produce lights. Dr. Leon Zagrean considers the brain and the quantum electromagnetic fields of certain places with specific geology can interact, probably in an entanglement, allowing light phenomena happen. Different frequencies issued by the troves electromagnetic fields become capable to interact with the brain functions, with the neurons. On the other hand, Dan Farcas, in his books and on land research in respect of these troves, uncovers the evidence of certain brains sensibility on the spot to perceive phenomena like lights or even hieratic silhouettes, by an interaction of fields capable to reveal structures different of our usual perception. On the other hand the *geological energetic impregnation* gives birth to luminous phenomena. Hermits, inhabitants of sacred caves of these troves, with practice in hesychasm that means profound meditation, became capable to enter a kind of the collective unconscious enlightenment, thus revealing from a circular three dimensional time fascinating pieces of information impregnated with millennial knowledge. It is about other dimensions, other realities, penetrations through portals of return or of no return, yielding in an empowerment of unusual perceptions of Akasha, the chronicle of memories existing somewhere, around us, Dan Farcas underlines. Being portals or bearing impregnated reminiscences of other dimensions magnetism instilled into strange shapes of the stones - and related on the other hand to a certain extent with the Sphinx of the Carpathians evoked and decoded by the researches of dr. Robert Schoch- some of them dating back 6000 years ago, (see in JRLS 38 / 2024) these lands of Buzau are energetically connected to dimensions reaching remotest space time of the Universe and ancestry dating back approximately 10000 years ago, they render possible for some brains to become receivers of information of semaseio graphic writings that cannot be spoken but understood only, in a kind of a telepathic way. Plenty with hieroglyphics in villages Alunis, Colti, Bozioru, Poiana Cozanei, richness of symbols and signs engraved in stones at Policiori speak about a proto Romanian sacred writings produced subsequently to profound meditation under the guidance of initiated masters connected to Zamolxian ancestral faith, - a chronicle in the Curvature of the Carpathians as space time. Professor Nica Dumitru pointed also the villages of the land are endowed with a very advanced level of inherited faith and professor Gh. Lazarovici of Lucian Blaga University studied the idea of caves sanctuaries as complex places of initiation, of an ancient spirituality long before Christian Era, with symbols representing the rebirth, renewal and continuation of life, while linguist Titi Damian made endeavors to decipher magic letters, solar signs from Paleolithic and Neolithic as essences of a proto Romanian alphabet. For example X or V are held for arch type. Director of the film Leonardo Tonitza, exploring these lands, considers here Divinity does exist from very far ancient times in an accolade with the present also, through signs captured physically in sudden lights issues or certain reading of messages felt in specific moods by the brain taking over and yielding in a sort of knowledge of the insights. On the other hand and in connection with this stunning peculiar breath of these places, there are pieces of evidence from archeological point of view. There are magic engravings in stones reverberating symbols generative of contouring and encapsulating an ancient culture similar to that of

Cucuteni, the latter dating back over 11000-12000 years. Bozioru, Policiori, Alunis, Nucu, Ruginoasa are lands in Buzau Mountains area where entrance other dimensions yielded a bunch of beliefs probably Zamolxian. Energetically kept and unified in arch types, a brilliantly descending in another reality of time takes place, a connection of the electric neuronal charge with quantum fields in processes generated by the specific geology light phenomena bursting. It is a capsule of time travelling out of geological determination, in which the collective unconscious awakening emerges intertwined with the Earth energy. Tartaria is in connection with Broscaru by some similar signs and symbols like solar ones or bull heads possibly from Paleolithic witnessing of rituals achievement and profound meditations similar to the Akashic register like phenomenon. Those ones seem to be kept in a storage, in an iconic inherited memory/ the collective unconscious capable to reverberate and therefore to operate transmissions from one zone to the other, empowered energetically, like those ones already evoked by Mathematician Dan Farcas. Is it a wheel energetically rolling space time of different realms? Meanwhile more fascinating even, by cutting edge technology scanning cartographies were done. The experiment was a travel in time, a bringing into present through linguistic deciphering of the writings in stones, the way ancestors plunged in profound meditation and initiation under the guidance of a master in Policiori for example, a land rich in engraved symbols. These pre – Christian landmarks bearing a proto - Romanian sacred hieroglyphics and those magic writings alongside with ancestral feminine symbols encode a pre-historical culture focusing on messages not directly sent but felt, in overwhelming of profound meditation or even dream transmitted information. One can notice this feature of indirect but very sensible kind of information transmission through profound meditation, initiation or dreaming belt relation is common not only in different philosophies or religious assumptions, but represent a cardinal point in modern analytical psychology, also. We give a short example that X or V are considered by the linguist archetypal decipherments, or C H D Z V or G Y X K = Great Priest, or Z M X deciphered as Zamolxes. They are imbued with magic for the immaterial architecture of a Chronicle of Legends in the space time of a geological huge curvature, The Carpathians Curvature, where stones carved by nature intertwine with legends spoken into the souls. The Cave of Nucu, professor Gh. Lazarovici notices after researches, is unique, a vulvar cave witnessing of the womanhood worshipping in ancient times. The carved stairs suggest a renewal and a continuously reinstatement of life. To know, to will and to be silent is a yielding into metamorphosis when passing through Portals though bearing also a generative starting point from terrestrial virtues of good, truth and beauty. Fading the idea of the past as linear time but on the contrary, pointing out it is a fluidity of the past into the present, a correspondence, a world sculpted by the lapse of the time - this flow of a time synthesis could be taken as the *physics of the unconscious formation and evolving*. This duality of past and present appearing in full rationality in energetic lands, generating the collective unconscious imagery, proves in an analogical root encoding, a world and its double, a binary code. Buzau Mountain with its primordial lights emissions generating magnetic fields, peculiar neurons electric currents, tremendous mysteries yielding out of gravitational energy storage, even issues of hieratic silhouettes, today magic drawings painted on humans hands symbolizing the circular infinity/ circular time, today Feast of Sanziene – Women wearing Dacian garments with crowns of flowers on heads during midnight on June 29th with their beliefs of a sky opening transmitting magical information are proofs of communication with other planes the interior of which there are more realities perceived by certain brains and that the Universe contains portals as entrance towards other worlds than the material ones perceived, and more complex. – professor Leon Zagrean underlined. On 28 of June 2018 at Ruginoasa Policioru strange lights and hieratic silhouettes were seen and in Poiana Cozanei, where Dionisie the Weaver, a hermit, initiated himself in this cave, through fasting and prayers in good Ortodox tradition, his daily practice of weaving the wool turned into the mythical encompassing, namely a huge standing

up at universal level of the wheel as a wheel capable to rotate the events of life. At Poiana Cozanei myths are real. At Nucu there are spoken legends of the Passing Door, namely a negative temperature of the surroundings is a sign the initiate can pass through a Portal and that he will become another, - process of entrance the Sacred World where non-initiates are forbidden. Once entered that Portal a person of lights appears also, as a guide, a legend very similar in fact to a NDE tunnel formation and the embodiment of the light. Astonishing situation, being scanned, Nucu Portal is fix like a Gaussian geometrical space time curvature as appears in Einstein's General Relativity Theory. Is human brain a transducer of cosmic information coming from remotest parts of the Universe, does he belong to it as a soft space time functioning under a Q.M. gravitational field (see *Composite Monads* JRLS 37) is it a proto disk with sensors of deciphering messages encoded in geological troves, imbued with energy power supplied for a ready to go in the tunnel of a dilated time ? Is it the median line between the absolute unknown wherefrom it is able to return with a twilight revelation, out of the mystery? The information could be taken as an energy released from this connection, is it a channeling of two magnetic fields achieving an alignment? These are challenging punch lines of this study. In the Age of lights of the Universe, as nowadays scientists researched and thus uncovered cosmologic evidences, namely the starting point of stellar nurseries being the key base of an unbroken chain of life, the conservation of primordial energy if not a trigger, at least could be taken as a driver convey for, let say in a probability, through a gravitational lensing process, exerts an influence on the human brain electric field? The latter is a sensor, a transducer capable to intertwine with fields belonging to other realities? And these realities become readable in special geological troves conditions? It goes for sure echoes encoded in the collective ethnographic memory coming from Neolithic go shoulder by shoulder with paradoxical issues of the *yelles faires,* hieratic females of about two and half in height, as face to face experiences in forests of Maramures, Poiana Cozanei, Saharda village, in Basarabia – film director Leonardo Tonitza witnesses- all together with sudden paranormal phenomenon of a reversal of the camera when the film team undertook the research or was in front of a hermit cell where a sudden fire is lit then suddenly extinguished by itself. A mechanical hum is heard once in the appearance of the yelles faires. These are astonishing and galvanizing appearances coming out of other reality, registered and testified in the documentary. There is also a documentary about menhirs in Carnac the South of France, folded on the idea of axis mundi, portals between worlds, engraved with spiral circles - magic symbols similar to the famous Dacian bracelets- carried out by researchers of CNRS Serge Cassen and Olivier Weller, or to mention again the span of discoveries of Robert Schoch of Boston University with his highlights about the Sphinx of the Carpathians. (see JRLS 38, 2024). But coming back to the stuff of ancestral symbols transmitted out of a collective memories storage imprinted with images, to nowadays individual/collective unconscious, the former an *abyssal category* issued in the very fabric of the adoptive age of a community as second *abyssal category*, represent, also, the measure of an *equivalence* and *constancy* in Jung's terms, the two categories unifying in a *stylistic matrix,* in Blaga's terms.[4] As number of concepts belonging to

[4] The philosopher considers beyond the well traditionally defined categories of cognitive rationalistic source, it does exist and are reliable to be observed the categories of the unconscious, a framework of our creativity, defined as a stub of the human spiritual and creative blooming. They form the basic layer capable to generate the expressions of cultural nature, namely the key- base of the stylistic cosmos. Any style has an unconscious stratum made of stylistic factors/ abyssal categories capable to form through commonality of features the expression of a category. *We have named* - the philosopher says – *this abyssal complex of categorical factors a stylistic matrix. The abyssal categories by their structure and function are very different as compared with rationalistic ones, or of the world as object of immediate knowledge. Abyssal categories, of stylistic nature, establish a seal on something before they could have played a role in human knowledge.* (L. Blaga *The Trilogy of Culture*,2011, p. 420, chapter *The Genesis of the Metaphor and the Sense of Culture*, 1937). Roughly speaking they are vectors of a projected knowledge out of mystery and through revelation. In the book, to a larger extent, we have given a description of a stylistic matrix formation the abyssal categories of which were the Scholastic philosophy with its iconic item - human reason embraced

different domains – physical, mathematical, philosophical, historical, psychological and towered by an anthropological encompassing, as a matter of fact, an epic of the unconscious - as they appear comprehensive in becoming consubstantial and mutable, they contour also the philosophical main thread of this study and reveals itself as a wheel, a rotating wheel of knowledge. This rotating wheel of knowledge, in turn, calls into explanation a mathematical model epitomized in a mathematical rotating ring. Having in mind mathematical models are instruments, endowed with the capability to go beyond the physical phenomena or the philosophical concepts, rendering them logical as evidences. In this study, the mathematical rotating ring is a model for the physics of the unconscious formation. The theory of the gravitational lensing process as a loop circling the two sides of the unconscious – individual/collective functioning in special conditions of the brain electric field, is held if not a ground break at least a probability. Because the synchronicity, in Jung's terms, is a key base functioning for the binary code made of the two parental ineffable layers of the brain that interact in special electric/magnetic fields conditions (JRLS 37, 2024), - a sort of a Q,M. special electric fields interference. This is the first capability of the brain to enter another reality (dreamt, or OBE/ even NDE experiences) whereas the second spots a similar entrance/perceiving, through a similar sudden synchronicity having this time a starting point in full conscious though under special terrestrial energy reverberated by the troves. Both undertake a plunging back into deep pre-history or historical times travelling foreshadowing the physics of the unconscious explanation. But an astonishing understanding outlines itself with clearness : recent discoveries state life including metamorphosis of chemical building blocks into biological ones and the former generated by stellar nurseries (documentary *Universe* broadcast by BBC Studios Science Unit) open the perspective the brain as superior organized matter connected in turn to this cosmological process has equally a historical insight of light and energy, a transducer. If the luminous sphere of the collective unconscious is embodied in a huge light particle lensing timeless mythological /ethnographical images on the other luminous sphere of the individual unconscious, the communication of the two parental spheres build a mathematical rotating ring of a gravitational lensing process. On the other hand taking into account the consecrated speed of light in connection with the synchronicity process, but also considering the special Q.M. electric/magnetic fields of special conditions epitomized as determinant factors, synchronicity in Jung's terms enters in the box of the Analytical Psychology hard core, in its structure, whereas the special conditions of its functioning enter in the box of a well determined causality. This is the theory of the *fields* in explaining psychological insights and what we understand by the *physics of the unconscious* formation.

by the Divine Grace - and the Gothic Cathedrals the commonality of style being epitomized in the meeting point of the gothic arch, raised in multiplicity as aspiration to Heavens, and the rosettes

BIBLIOGRAPHY

1. Blaga,L., *Trilogia Culturii*, Bucuresti Humanitas, 2011
2. Idem., *Trilogia Cosmologica*, Bucuresti, Humanitas,2015
3. Jung, C.G., *The Structure and Dynamics of the Psyche*, Collected Works of C.G.Jung, vol.8, Editors Sir Herbert Read, Michael Fordham,M.D.M.R.C.P., Gerhard Adler PhD, translated from German by R.F.C Hull, Bollingen Series XX, Pantheon Books, copyright 1960 by Bollingen Foundation, New York, N.Y. Library of Congress Catalog card No.528757, manufactured in USA by H.Wolff, New York, N.Y.
4. Idem., *Symbols of Transformation* vol 5 second edition, the Collected Works of Jung, PU PRESS, for the Bollingen Foundation, XX, 1967translated by R.F.C. Hull, editors Read, H., Forham,M., Adler, G., McGuire), 1967
5. Schoch,M. R., Bauval,R ., *Origins of the Sphinx Celestial Guardian of Pre Pharaonic Civilization,* Inner Tradition, 2017

MASTERING THE CULTURAL INTERVIEW: PRACTICAL APPROACHES AND INSIGHTS

Carmen Neamţu
Prof. PhD, "Aurel Vlaicu" University of Arad

Abstract: This article focuses on the role of pre-research and research, with an emphasis on cultural interviews in print media. Based on my 26 years of experience in Romanian journalism, the study presents several situations a journalist may encounter throughout their career. For didactic purposes and due to space limitations in this volume, I will schematically present the elements that a young journalist should take into account when approaching a topic in the press. The interviews reproduced here, which are my own, are not intended as models, but rather as examples to better understand the genre and its demands.

Keywords: research in cultural interview, mastering the craft

Articolul de față se oprește asupra rolului predocumentării și al documentării, punând accent pe interviul cultural din presa scrisă. Bazat pe experiența autorului, de 26 de ani din presa românească, studiul prezintă câteva situații cu care jurnalistul se poate confrunta de-a lungul activității sale. Din rațiuni didactice, de spațiu limitat în volumul de față, vom prezenta schematic elementele de care tânărul jurnalist trebuie să țină cont atunci când abordează o temă în presă. Interviurile reproduse aici, aparţinându-mi, nu se vor modele, ci mai degrabă exemple pentru a înţelege mai bine genul și rigorile lui.

(Pre)documentarea – pași de parcurs în intervievare

Stabilirea subiectului, a temei de discuţie.
Familiarizarea jurnalistului cu tema interviului: aprofundarea domeniului în jurul căruia urmează să se poarte discuţiile cu invitatul, prin consultarea diferitelor surse pe care jurnalistul le are la dispoziţie (cărţi, manuale, dicţionare, alte studii sau articole, internetul, persoane apropiate invitatului sau experţi care cunosc problematicele pe care le veţi aborda în discuţie etc.)
Alegerea invitatului în funcţie de competenţa sa sau în funcţie de reprezentabilitatea sa. (Invitatul trebuie să fie o persoană competentă în domeniul ce va fi abordat, sau o persoană reprezentativă pentru subiectul discuţiei enunţate)
Familiarizarea cu invitatul (cunoaşterea CV-ului acestuia, eventual prin solicitarea lui de la invitat sau prin documentarea proprie a jurnalistului; parcurgerea altor declaraţii, interviuri, ştiri cu şi despre invitat; cunoaşterea unor detalii despre persoana invitată, cum ar fi temperamentul acestuia, punctele sensibile, care trebuie evitate sau, din contră, exploatate în interviu.)
Enunţarea scopului interviului şi stabilirea unui plan orientativ de discuţii abordat de jurnalist. Acesta îi va comunica invitatului tema/temele în dezbatere. Acest lucru nu înseamnă că ziaristul îi va spune invitatului său, înaintea interviului, care sunt întrebările care i le va adresa. Dar va trebui să-l anunţe asupra tematicii şi a timpului de discuţie alocat interviului, tocmai pentru ca invitatul său să vină pregătit şi să răspundă încadrându-se în timpul alocat. Nu de puține ori, invitații, cunoscând temele pe care jurnalistul le va aborda, pot veni cu date concrete, cifre, alte documente necesare în discuția cu ziaristul). (Neamțu, 2009, p.18-24)

Aprofundarea informaţiilor şi cercetările care vor servi drept sprijin jurnalistului în realizarea interviului se consolidează odată cu trecerea la cea de a doua etapă care este documentarea. Documentarea constă în colectarea efectivă a informaţiei „pe teren", jurnalistul contactându-şi sursele. Predocumentarea constă într-o familiarizare a jurnalistului cu tema pe care o va aborda. Jurnalistul va afla data desfăşurării evenimentului despre care va scrie, se va interesa de viitorii săi parteneri de discuţie, verificând şi alte interviuri pe care le-a acordat personalitatea căreia îi solicită dialogul.

Să presupunem următoarea situaţie: jurnalistul doreşte să ia un interviu unui actor. În faza de predocumentare, intervievatorul poate suna la agenţia teatrului pentru a afla data premierei/spectacolului în care joacă actorul (sau poate urmări afişele stradale cu programul teatrului din luna respectivă). Dacă va contacta biroul de relaţii cu presa al teatrului, va primi detalii în ceea ce priveşte distribuţia, genul de spectacol (musical, comedie, step şi pantomimă, dramă etc.). De asemnea, jurnalistul se poate documenta și de pe pagina web a instituției, dacă aceasta este actualizată. Toate aceste informaţii îl ajută pe jurnalist să stabilească tema interviului, dar şi o posibilă schemă a întrebărilor pe care doreşte să le adreseze invitatului său. Asta nu înseamnă că dialogul nu se poate abate de la linia propusă iniţial, sau că în urma răspunsurilor actorului, jurnalistul nu poate întreba şi altceva decât ce a stabilit de acasă. Planul de început îi serveşte pentru coerenţa discuţiei, pentru a nu uita, neacoperită, nicio temă.

Iată un exemplu, în sensul elementelor teoretice prezentate, interviu pe care l-am realizat cu actrița Maia Morgenstern.

„Mi-aş dori ca la telejurnalul de seară să existe obligatoriu o rubrică de cultură" -
dialog cu actrița Maia Morgenstern –

Maia Morgenstern a ajuns la Arad în cadrul proiectului „Dialogurile teatrului arădean". Cu această ocazie am realizat interviul de faţă. Premiată şi plimbată pe scenele lumii, din Grecia, în Ungaria sau Italia, alături de actori de primă mână şi regizori importanţi, Maia Morgenstern şi-a păstrat o naturaleţe dezarmantă.

Cu o oglindă a sincerităţii în faţă

„În momentul când am căzut la facultate în primul an m-am angajat imediat la Teatrul Evreiesc de Stat, unde, probabil, criteriul principal pentru care am fost acceptată a fost criteriul etnic. Şi apoi nu m-am despărţit niciodată de Teatrul Evreiesc. Sunt în continuare angajată şi a Teatrului Evreiesc. Apoi mi-am făcut studiile, am intrat deci la facultate, am terminat, am ajuns la Piatra Neamţ. Apoi am revenit la Teatrul Evreiesc pentru un an şi am dat concurs la Teatrul Naţional în faţa lui Andrei Şerban. Şi am reuşit. Părinţii mei sunt foarte critici, foarte exigenţi, foarte obiectivi. Modalitatea de expresie dintre ei e diferită. Mama te demolează, îţi arată tot ce n-a ieşit bine. Dacă m-a ajutat asta? Desigur. M-a stimulat. M-a adus cu picioarele pe pământ. Şi vorbele frumoase sunt foarte bune. Şi gândurile frumoase sunt importante. Chiar dacă nu este o mare plăcere să-ţi pună cineva o oglindă în faţă. Da, ştiu să privesc într-o astefel de oglindă. Şi văd unde mai este de lucru."

- **Aţi vorbit despre punţile dintre generaţii, despre tineri şi generaţia deja trecută prin elanurile începutului, cu un plus de experienţă. De ce-ar avea nevoie tinerii ca să nu-i apuce descurajarea, ca să reuşească?**
- Tinerii au nevoie, cred, de alternative. Au nevoie să li se propună. Trebuie să aibă şansa de a li se propune ceva. Au nevoie obligatoriu să li se ofere posibilitatea să greşească. Să creeze. Să se împiedice. Să se ridice.
- Ultimul barometru dat publicităţii ne spune că tinerii cred că pentru a reuşi în viaţă ai nevoie de bani, noroc, de pile. Ce părere aveţi de o reuşită din acest punct de vedere, mercantil?
- Banii se fac. De bani este nevoie. Nu am să mă situez eu într-un aşa un nor de clăbuc să-i spunem. Banii contează. Banii se cer, banii se ţin. Contează un pic motivul. Ce te determină să ai atâta nevoie de ei. Cam ce ai vrea să faci cu banii aceştia? Dacă o să avem grijă să bombardăm, să orientăm mentalitatea tinerilor sau a vârstnicilor în a consuma bani, cred că este o mare greşeală şi, de fapt, un mod foarte egoist de a privi lucrurile. Şi apoi, tinerii nu sunt o specie aparte. Un fel de mutanţi antropologici.
- În reuşita dumneavoastră, ce ingrediente aţi plasa din cele aduse în discuţie până acum?
- Nevoia de a mă exprima. Respectul de sine...
- Şi şansa unor întâlniri fericite, cu oameni de mare calitate contează.
- Da, e adevărat ce spuneţi. Am avut parte de întâlniri extraordinare. Şi sunt recunoscătoare şansei. Şi mă raportez la întâlnirile pe care mi le-a oferit viaţa.
- Care vă vin mai repede în minte acum?
- Mă gândesc în mod evident la domnul Andrei Şerban, la Lucian Pintilie, la doamna Cătălina Buzoianu, la Victor loan Frunză, la Răzvan Mazilu, la Theo Angeloupoulos, la Mel Gibson...
- **Regizorul Victor loan Frunză, de care aţi amintit acum îmi spunea într-un interviu că simte diferenţele în modul cum e privită munca profesionistului aici şi în afara ţării. Aproape oricine care munceşte în ţara aceasta a noastră devine suspect. Pare că vrei ceva, că urmăreşti ceva, că ai un gând ascuns. Dumneavostră aţi perceput un stil diferit, aţi simţit că dincolo lucrurile se pun în alt fel?**
- Eu nu pot vorbi de două stiluri diferite. Şi până la urmă tu impui stilul. Există şi rutină, şi indolenţă, şi superficialitate peste tot. Cel mai interesant este să nu te laşi copleşit de aceste aspecte negative. Iată e şi domnul Laurian Oniga aici. Şi aş vorbi şi despre experienţa mea la spectacolul „Cruciada copiilor" de Lucian Blaga, regizat de domnul Laurian Oniga, la Teatrul Naţional. El a invitat trupa tânără a Naţionalului şi, îmi amintesc că veneam cu toţii de la Andrei Şerban. Eram cu toţii cu nasul pe sus. Şi domnul Oniga ne-a propus o aventură inedită,

nemaiîncercată. A venit cu sufletul lui pe tavă şi mulţi au fost cei care au dezertat. Şi ne-a bântuit şi neîncrederea. Domnul Andrei Şerban a văzut spectacolul şi-mi amintesc că a spus că e o simfonie neterminată. A fost o experienţă de o intensitate a emoţiei… Regizorul Oniga ne propunea să deschidem poarta unui necunoscut…

- Nu asta îşi doreşte, până la urmă, orice regizor? Ce poate rata un spectacol după dumneavoastră?

- Regizorul este foarte important într-un spectacol. L-aş cita pe domnul Istvan Szabo pe care am avut onoarea să-l întâlnesc de câteva ori, ultima oară la Copenhaga, unde era preşedintele juriului Festivalului Internaţional de Film. Eu sunt un agent de circulaţie, spunea domnia-sa. Am grijă să nu se creeze accidente şi nenorociri. Nimeni nu doreşte ratarea unui spectacol. Dar se poate ori să pui prea mult din toate, ori să nu pui destul. Să nu te asculte actorii, să nu te faci înţeles ca regizor de actorii tăi...

- Şi de la „agenţii de circulaţie"- regizorii cu care aţi lucrat, cu ce principii de bună purtare aţi rămas?

- L-aş cita pe Andrei Şerban aici. Care spunea că teatrul vine de foarte departe şi merge undeva foarte departe. Şi s-ar cuveni să fim recunoscători faptului că, pentru o secundă, eşti şi tu chemat să porţi făclia chibritului de pe acest drum.

- Şi pe acest drum, mărturiseați, v-au bântuit tot felul de complexe. Aţi jucat în companii selecte, alături de actori şi regizori care contează. Aţi fost complexată că veneaţi din România?

- Au avut alţii grijă să accentueze acest complex. Vai, uite că e bună, e talentată, chiar dacă este din România. Asta mi-a turat ambiţiile şi am scrâşnit din măsele. Când m-am întâlnit cu Mel Gibson aveam părul foarte scurt, veneam din Grecia unde interpretasem rolul Electrei în cadrul Olimpiadelor Culturale, la Acropolis. Mulţi şi-or fi zicând, uite, vine tocmai din România. Şi n-are nici păr! Ce noi n-avem actriţele noastre? Cum de a ales-o? Probabil că domnul Mel Gibson a văzut ceva în mine şi de mine a depins să am grijă să nu-l dezamăgesc mai apoi.

- La întoarcerea în ţară, după ce aţi cunoscut rigorile hollywoodiene, sincer, n-aţi simţit nici un şoc la intrarea în ritmul românesc de lucru?

- Nu, n-am avut niciun şoc. Niciunul. Mă aşteptau şi mă aşteaptă personaje interesante. Am venit acasă cu tot felul de premii şi cu statui în poşetă. Toate nu m-au schimbat deloc. Îmi amintesc că Tudor, băiatul meu, îmbrăca statuile în hârtie creponată. Le făcea guleraşe. Desigur că succesul te face fericit.

- Şimţiţi că teatrul de astăzi de la noi vorbeşte o altă limbă? Că se preferă şocul cu orice chip, că agresivitatea limbajului primează?

- Oamenii de teatru de astăzi, fie ei actori, regizori, scenografi, coregrafi, muzicieni, au atâtea de spus. Şi apoi e fascinant cât de multe lucruri se creează. Am jucat „Lysis- trata"de Aristofan, în regia multpremiatului Michael Kakoianis, cunoscut şi ca regizorul filmului „Zorba Grecul". Este o versiune în două personaje, în limba engleză. Se spun acolo nişte măscării de ţi se ridică părul. Şocuri câte vreţi. E o altă tăietură, până la urmă.

- Una care vă inspiră? Ce v-aţi dori acum, dacă să spunem n-am purta discuţia aceasta la mijlocul lui mai, ci chiar de ziua dumneavoastră, la 1 mai?

- Aş vrea ca la telejurnalul de seară, aşa cum este, obligatoriu o rubrică de meteo și una de sport, să fie și o rubrică de cultură. Cât e salariul artistului, ce a mai pictat pictorul cutare…. Dar să fie la fiecare telejurnal.

Așadar, interviul poate porni de la o simplă știre. În cazul de față, știrea este că actrița Maia Morgenstern va fi prezentă la Arad în cadrul unui proiect dezvoltat de Teatrul Clasic arădean, proiect care își propune ca o serie de personalități din diverse domenii să vorbească publicului pe diverse teme de actualitate. Spontaneitatea este binevenită în interviu, chiar dacă, nu de puţine ori, ea este jucată de jurnalist. Un jurnalist abil are întotdeauna pregătite şi întrebări de rezervă, pentru situaţiile în care nu poate prevedea în totalitate în ce direcţie ar putea evolua discuţia.

În documentare și predocumentare, atunci când se stabilește un interviu cu o persoană este importantă politețea și punctualitatea jurnalistului. E bine de precizat că atunci când jurnalistul sună să stabilească interviul, persoana în cauză are propriile ei lucruri importante de rezolvat, propria agendă. De aceea este recomandabil să-i explicați, politicos, interlocutorului dumneavoastră de ce doriţi interviul, unde va apărea şi cam cât ar trebui să fie de lung (minute alocate pentru Tv sau caractere-număr de pagini în ziar). Fiţi pregătit să reformulaţi întrebările, mai ales dacă invitatul evită abil răspunsurile pe care le aşteptaţi. Astfel, un răspuns care iniţial era evaziv, poate căpăta substanţă prin reformularea întrebărilor.

E important ca jurnalistul să își închidă telefonul mobil înaintea începerii discuţiei. E nepoliticos ca acesta să sune în timpul dialogului. Şi apoi această mică întrerupere poate dăuna ritmului interviului, invitatul uitându-şi ideea sau trecând cu uşurinţă de o întrebare dificilă, „salvat” fiind din discuţie de soneria mobilului.

Din experiența personală, pe parcursul interviului e indicat să-ți privești în ochi intervievatul, arătându-i că te interesează ce spune. Chipul poate vorbi în favoarea ta. De exmplu, ca să evit datul din cap, care poate fi deranjant pe parcursul unui interviu lung, am recurs de nenumărate ori la fraze de răspuns de genul: *Serios?; Chiar aşa?; Să fie oare adevărat?* Această tehnică am aplicat-o pentru interviul realizat cu exploratorul Alin Totorean. Acesta a mers 500 de kilometri pe jos, din mijlocul Mongoliei până la Deşertul Gobi, trăind alături de familiile de acolo. Deoarece intervievatul răspundea foarte scurt și pentru a-l face pe interlocutor să aducă argumente în favoarea celor afirmate, am ales să joc cartea inocenței, folosindu-mă de formula *chiar aşa?,* dar și de interjecții sau afirmații în loc de întrebări: *E un dram de nebunie la mijloc…; Trebuie s-o recunoaşteţi...*

Un arădean a verificat pe viu proverbul: „casa mea e şi casa ta, călătorule!”

Călătoria şi fotografia sunt nedespărţite. A doua e un fel de jurnal al primei, o amprentă a trecerii călătorului prin locuri şi timp. Pentru călător, fotografia e memoria clipei trăite, oprite acum pe hârtia fotografică. Vom discuta astăzi cu exploratorul Alin Totorean, arădeanul care a fotografiat Mongolia în călătoria vieţii lui.

- Domnule Totorean, aţi cunoscut Mongolia din cărţi. În Mongolia fiind, aţi avut sentimentul că este altfel?

- De acasă mi-am stabilit punctele pe care trebuia să le ating în traseul meu. Îmi doream să văd cum se construieşte o iurtă, locuinţa tipică a mongolilor, am citit despre ea pe internet. Apoi, despre sărbătoarea lor naţională din 11-13 iulie, despre viaţa lor nomadă. Aşa că atunci când am ajuns în Mongolia m-am considerat la lucru.

- Adică implicat, în cunoştinţă de cauză?

- Da, am ştiut că trebuie să vin cu fotografii interesante. O fotografie trebuie să spună totul prin imaginea sa, mai mult decât mii de cuvinte. Am intrat în Mongolia în 10 mai şi am părăsit-o pe 19 iulie. Am străbătut pe jos peste 500 km.

- Vă propun să rememoraţi experinţa din Mongolia, să ne traduceţi în cuvinte aceste fotografii minunate pe care mi le-aţi arătat.

- Am plecat din capitala Ulan Bator spre centrul ţării, am văzut şi zona lor vulcanică, cu vulcani stinşi. Am stat aici cam 10 zile după care m-am îndreptat spre Karacorum, vechea capitală a imperiului mongol. Am ajuns la izvoarele celui de-al doilea râu ca mărime din Mongolia. Aici am avut probleme cu orientarea pentru că a trebuit să găsesc afluentul cel bun.

- N-aş vrea să insistăm pe detalii tehnice ale drumului. Spuneţi-mi, când aţi ajuns la destinaţie, ce v-a surprins cel mai mult?

- M-a surprins vastitatea locurilor. Pe hartă spaţiile nu mi s-au părut atât de largi. Dar m-am descurcat. Şi eu am fost puţin surprins.

- E un dram de nebunie la mijloc, trebuie s-o recunoaşteţi...

- Fac de 20 de ani alpinism, speologie şi turism montan. Doi ani m-am pregătit special pentru această expediţie, am făcut trasee în Făgăraş. N-am pornit de la zero.

- Şi aţi ajuns în inima Mongoliei. Cum sunt ca popor, chiar atât de diferiţi de noi?

- Da, ca mod de viaţă, ca religie, în relaţiile interumane...

- Sunt mai calzi, mai prietenoşi?

- Categoric. Sunt foarte primitori. Şi noi, românii, ne lăudăm că suntem primitori, dar mongolii ne întrec.

- Chiar aşa?

- S-a întîmplat să trec printr-un sat şi de pe un gard, de la distanţă mare, gazda m-a strigat să merg la ei să mă ospăteze.

- Deci sunt foarte ospitalieri. Şi cum mai sunt?

- Sunt foarte ospitalieri. Şi relaţiile de familie sunt altele decât cele de la noi. Se respectă între ei foarte mult, nu există azile sau case de copii în Mongolia.

- Dar cerşetori aţi văzut?

- N-am văzut nici un cerşetor, nici un boschetar, chiar dacă sunt şi săraci. Mongolii se mulţumesc cu puţin. Câteva lucruri în iurtă, au animale pe lângă cort, care le asigură hrana. La capitolul haine, au un rând de sărbătoare şi altul de lucru. Unii au panouri solare, mici centrale eoliene, chiar televizoare color în iurtă, chiar un bec alimentat la un acumulator.

- În iurtă stând, v-a fost dor de ceva de acasă?

- Prin deşert m-am gândit la apele limpezi din munţii noştri şi mi-a fost dor de o bere rece. Şi când am ajuns în primul sat mi-am cumpărat o bere, care deşi era cam caldă, mi-a potolit pofta.

- Berea era scumpă?

- Foarte. Jumătate de litru e în jur de 50 de lei.

- Deci berea e un lux în Mongolia. Ce mai intră în această categorie?

- Mâncarea e foarte ieftină. Şi benzina. Am găsit carne de cal la 20 lei/kg. Cluburile de internet sunt la fiecare colţ de stradă în capitală.

- Mongolii v-au privit ciudat? leşeaţi în evidenţă şi prin aspectul fizic.

- Copiii mă analizau, mulţi nu văzuseră un european în viaţa lor. Ochii imi erau diferiţi de ai lor. Şi mi-am spus că îmi voi pune ochelari de soare ca să nu se mai vadă că sunt altfel. Şi cineva mi-a răspuns că şi cu ochii acoperiţi tot sunt diferit pentru că nu am nasul ca mongolii. N-am fost însă în nici un moment privit cu ostilitate.

- Şi în iurtă, cu gazdele dumneavoastră, când le-aţi spus că veniţi din România, cum au reacţionat?

- Auziseră ceva despre Nadia, gimnasta. Şi cam atât. Despre Dracula în nici un caz. Într-o zi am înnoptat într-un sat de iurte şi seara, când s-a dezbrăcat, bărbatul casei avea un trening ce avea pe spate scris Romania. Iar pe piept avea scris: Federaţia Română de Fotbal. Nu mi-a venit să cred. l-am arătat atunci paşaportul meu.

- Dormeaţi toţi în aceeaşi iurtă?

- Da, împreună cu familia. Cel mai mult am stat la o familie zece zile. Acolo am şi lucrat. Aveam programul meu: făceam curăţenie la oi, mulgeam caprele, tundeam oile. Lucram cot la cot cu mongolii.

- Făceaţi asta pentru a plăti mai puţin cazarea?

- Nu. Mongolilor le place să te implici în familia lor.

- Dar ştiţi ce se spune, povestea a venit odată cu fiorosul Genghis-Han, că mongolii sunt un popor crud. Am citit cum că omoară oaia netăindu-i beregata, tocmai pentru a-i păstra sângele. E adevărat?

- La tăiatul oilor, imaginile sunt şocante pentru noi. Oaia vie e despicată pe burtă. Îşi introduc mâna până la cot în interiorul animalului şi îi rup ceva la aortă cred, pentru a rămâne sângele în animal. De aceea nu-i taie beregata pentru a fi carnea mai gustoasă. E singurul moment de cruzime pe care l-am perceput. În rest, cred că sunt prea buni. Prea naivi. Au prea mare încredere în oameni.

- Ce vreţi să spuneţi?

- Mi s-a întâmplat să mănânc la un han. Lângă mine stătea un mongol care, înţelegând că mă duc la el în sat, mi-a dat adresa soţiei sale. El pleca spre capitală. Câţi dintre noi ar fi făcut asta? Să invite un străin ca în lipsa lui să doarmă la propria-i nevastă?

- Şi aţi acceptat să mergeţi în sat. Aţi dormit în aceeaşi iurtă cu soţia singură cuc. Să îndrăznesc să vă întreb cum vi s-au părut femeile mongole?

- Ea era profesoară de engleză. De cum am intrat a sărit să mă servească cu ceai, cu brânzeturi. Mongolii sunt foarte primitori şi asta mi s-a întâmplat nu doar într-un singur loc. Dar, ca să vă răspund la întrebare, am văzut fete foarte frumoase, altele mai puţin frumoase. N-am văzut însă nici o femeie obeză, nici un bărbat gras. Toţi sunt oameni înalţi. Apoi mongolii au un proverb pe care îl pun în aplicare: Casa mea e şi casa ta. Iurta e tot timpul deschisă.

- Deci n-aţi întâlnit lacăte la uşi.

- Nu, la plecare primeam de fiecare dată pachete cu brânză sau borcănele cu smântână şi nişte bileţele. Cineva mi le-a tradus ulterior. Îmi scriau că se bucură că m-au avut oaspete şi că se roagă pentru mine să-mi meargă bine în continuare. Pot să vă spun că pe unde am fost şi am dormit, nu mi-au cerut niciodată bani. Dar aveam bomboane pentru copii, baloane, ţigări pentru adulţi. Le-am mai lăsat lucruri de-ale mele din rucsac, caiete, pixuri, câteaodată când n-am mai avut nimic să le dau, le-am lăsat şi bani.

- În Mongolia aţi văzut prăpastia dintre bogaţi şi săraci, dintre sat şi oraş?

- Nu. La ei cam toţi sunt la fel. Cei de la oraş au şi ei iurte, chiar şi în capitală. Există şi cartiere de blocuri. În rest, pe dealurile din jurul Ulan Batorului e plin de corturi. Iurta e peste tot. Cei din capitală au în schimb maşini de teren bune. Au mai multe jeepuri ca noi. Cei de la ţară n-au jeepuri japoneze, ci ruseşti. Maşina, doar ea îi deosebeşte. Celular au toţi, telefonie fixă nu există în capitală. În rest, de îmbrăcat se îmbracă cam la fel. În orice caz, nu se face diferenţa.

Jurnalistul –cameleon

Metoda cameleonului este încercarea ziaristului de a se apropia de interlocutorul său, câştigându-i încrederea şi prin felul cum arată, jurnalistul încercând să-i semene invitatului său. Astfel, vestimentaţia intervievatorului nu trebuie ignorată de acesta. La un interviu cu un bancher o apariţie a jurnalistului în pantaloni scurţi şi tricou poate dăuna dialogului1. Pentru o comunicare bună, interlocutorul trebuie să se simtă confortabil în timpul dialogului, iar acest lucru poate avea loc mai ales în faţa unui partener de discuţie care îi împărtăşeşte aceleaşi puncte de vedere. (Neamțu, 2023)

Într-o cercetare din aprilie 2022, realizată pentru lucrarea de disertație de studenta mea Andreea Buboiu, am stabilit împreună câteva întrebări pentru jurnaliștii de la publicația pentru care lucra, Special Arad. Au fost intervievați jurnaliști care acoperă domeniul cultural la publicația Special Arad. Iată, în sinteză, ce au răspuns aceștia legat de documentare, surse și rolul lor în elaborarea articolului de presă.

Tomas Gagyi (pseudonim: Tomck@t), jurnalist cultural (cofondator Special Arad, fondator Arad Culture): „Legat de cum îmi aleg subiectele? În cele din urmă primează calitatea, stilistica, coerența, veridicitatea și onestitatea textului. În special la recenzii, cronici, opinii și pamflete. Subiectul, dacă e de actualitate, vine de la sine. Dar subiectele pot veni și dintr-o idee sau o discuție. Dacă e un reportaj, subiectul devine subiect doar dacă inspiră, dacă are ceva de spus, ceva de «imortalizat», de «înregistrat». În cazul unui interviu, la fel, însă pregătirea întrebărilor necesită o documentare prealabilă, în funcție de tipul interviului, care poate fi: de tip «portret» (despre personalitatea/meseria/preocupările intervievatului), de tip «științific» (despre un subiect ce necesită explicații calificate), de tip

[1] După cum o apariţie a jurnalistului la costum şi cravată, într-un mediu boem sau într-o fabrică, la o discuţie despre bani puţini şi problemele somajului în creştere, e o greşeală de vestimentaţie ce poate bloca/îngreuna dialogul.

«dezvăluire/dezmințire» (despre un eveniment/întâmplare) și de tip «interogatoriu» (cu întrebări incomode). Improvizația, în cazul interviului, e la fel de importantă precum pregătirea întrebărilor de interes public. În cazul investigației contează un singur lucru: aflarea adevărului, oricât de complicat sau neplăcut este demersul. În cazul unei simple știri contează tot adevărul, bazat pe cine, ce, unde, când și (uneori mai ales) de ce și cum. (...) Relația mea cu sursele se bazează pe respect, nu pe prietenie. Nu orice spune o sursă e «sfânt» sau subiect de presă. Recurg la surse doar dacă nu pot să strâng anumite informații altfel. Sau dacă anumite bucăți dintr-un «puzzle» necesită clarificare, în cazul unei investigații, în mod special. (...) Sunt conștient că jurnalismul cultural a fost, este și va rămâne - din păcate - cea mai puțin atractivă parte a presei (pentru publicul larg), dar cele mai citite articole au fost cele care s-au bazat pe calitatea, stilistica, coerența, veridicitatea și onestitatea textului. Se mai întâmplă, din păcate, ca și cultura să fie «virusată» de scandal, lucru pe care un jurnalist nu poate să-l ignore. Acestea au fost cele mai populare subiecte abordate, doar tangențial culturale (ex. în ultimul timp, scandalul de la Filarmonica Arad, care este inclusiv subiectul unei investigații). Cea mai citită știre (preluată și de ProTV și alte publicații naționale) a fost o răbufnire a actorului Tudor Chirilă pe scena teatrului arădean, un subiect moderat scandalos. Pentru un jurnalist (fie cultural, fie sportiv etc.) este extrem de important să «fie pe față», pentru că uneori subiectele pot apărea acolo unde nici nu se așteaptă. Inclusiv în «timpul liber» al jurnalistului, care nu mai devine timp liber 100%. Un jurnalist este jurnalist de fiecare dată când situația o cere".

Raluca Medeleanu, jurnalist *Special Arad: „Îmi aleg subiectele despre care vreau să scriu în primul rând după nivelul de relevanță pe care îl au față de cetățenii Aradului. Un alt criteriu foarte important este cantitatea de dovezi pe care o am ca să abordez un anume subiect. Prefer să scriu despre administrație și subiecte culturale. Când prezint un subiect în care o anumită parte e într-o lumină negativă, automat voi acorda șansa acelei părți să își justifice acțiunea. În cazul în care nu răspunde, de exemplu, voi specifica acest lucru în text, că i-am solicitat punctul de vedere însă nu l-am primit. (...) Cred că un text bun, de calitate, are o exprimare cât mai clară, fără cuvinte bombastice. Un text curat, fără fraze interminabile. De regulă, să te asiguri că cel care citește textul este interesat și că înțelege exact ce ai vrut să spui. Apoi, dacă vorbim de exemplu despre un reportaj, voi căuta mereu o exprimare mai plastică, anumite epitete, metafore, mă voi îndrepta mai mult spre un stil mai literar. Însă la o știre, nu. (...) Sursele sunt foarte importante pentru mine în documentare. Sunt pilonii de bază pentru a putea oferi o informație cât mai exactă".*

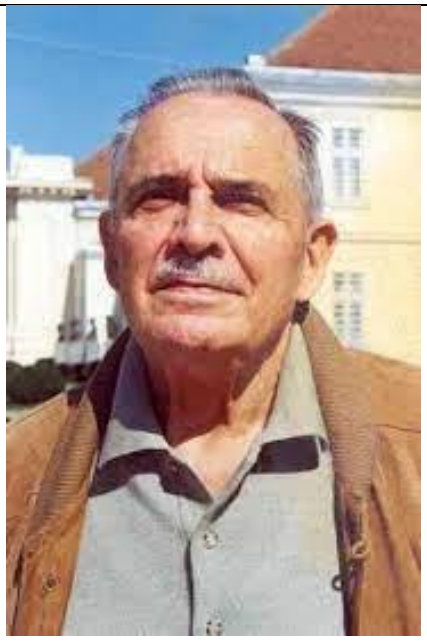
Provocare, insistență, reacție

Așadar, intervievarea presupune câțiva pași care trebuie luați în considerare, după ce documentarea jurnalistului a fost parcursă:

- Fixarea interviului cu persoana cu care dorim să discutăm.
- Stabilirea regulilor interviului.
- Întâlnirea (întâlnirile - dacă este cazul unui subiect mai complicat sau mai delicat) cu persoana în cauză pentru obținerea interviului.
- Pregătirea interviului: temele care se vor discuta, stabilirea întrebărilor pentru intervievat, pregătirea aparaturii de înregistrare sau clarificarea modalității de răspuns (în scris, prin e-mail, telefon etc.)
- Redactarea interviului în forma lui finală. Aici jurnalistul poate interveni asupra textului, poate elimina redundanțele și reformula corespunzător. (Neamțu, 2018, p.23-24)

Experiența în practicarea acestui gen de presă mi-a dovedit că totul ține de pregătirea și de inteligența jurnalistului de a-l determina pe interlocutor să ofere declarații cât mai surprinzătoare, cât mai interesante, mai pline de miez. Astfel trebuie să pătrunzi în

universul interlocutorului tău, construind un cadru de intimitate care să-ţi permită să lansezi întrebări şi să primeşti răspunsurile dorite. Ca acest cadru ideal să se realizeze este nevoie de provocarea interlocutorului astfel încât acesta să răspundă, de insistenţă din partea jurnalistului, atunci când interlocutorul se sustrage dialogului, de reacţie din partea intervievatului ca rezultat al „prestaţiei" ziaristului. Interviul cu fiul scriitorului Tudor Argezi, Baruțu T.Arghezi, l-am realizat în 2009, când scriitorul avea 83 de ani. Un an mai târziu, în 26 august 2010, Baruțu T. Argezi este înmormântat la Arad. Interviul rămâne pentru istoria literară, fiind printre puținele mărturisiri din presă ale fiului despre tatăl său.



„Tata spunea deseori: «O ciorbă a Paraschivei face mai mult decât literatura mea! »"

Trecutul, revenind pe-alocuri, trimuite-n inimă parfume, așa spune un vers din Agatele negre, de Tudor Arghezi. Vom încerca să întoarcem filele memoriei fiului lui Tudor Arghezi, Baruțu T.Arghezi, și să vă oferim câteva amintiri ale fiului despre tatăl său.

- Domnule Baruţu Argezi, care e prima amintire a dumneavoastră cu Tudor Arghezi?
- Prima amintire e de când ne jucam. Eram mici şi tata dorea nespus să ne distreze şi mima tot felul de lucruri. Eu şi sora mea, Miţura, râde- am de nu ne mai puteam opri. Mai
târziu, când am intrat la şcoală, tata a fost mentorul nostru. El avea o vorbă: Să nu treacă o zi fără să faceţi ceva! E o învăţătură pe care şi-a însuşit-o de pe vremea când tata a intrat la mănăstirea Cernica. Stareţul l-a întrebat: Tinere, de ce ai venit aici? Şi tata i-a răspuns: Vreau să învăţ să scriu. Şi preotul i-a răspuns: Bun, dumneata habar n-ai asta? Tata a surâs pe sub mustăţi. El dorea să înţeleagă rostul vorbelor, rostul cuvintelor. De aici şi predispoziţia lui pentru studiul vechilor cărturari.
- Cum era Argezi ca părinte? Era exigent cu copiii lui?
- Era exigent în sensul că ne învăţa că dacă vrem să facem un lucru în viaţă trebuie neapărat să-l facem bine. El mereu îmi spunea: Dacă faci un lucru rău, pierzi timpul. Căci va trebui să-l faci din nou.
- Vă bătea din când în când?

- Nu. Ne ţinea în frâu cum se zice. Mama era şi ea exigentă, nu în sens dogmatic. Şi ea era adepta lucrului bine făcut.

- Care dintre părinţi a modelat mai tare personalitatea dumneavoastră, mama, Paraschiva Arghezi, sau tata?

- Pe amândoi i-am iubit enorm. Mama era bucovineancă şi de la ea am deprins sensul responsabilităţii. Tata spunea deseori: O ciorbă a Paraschivei face mai mult decât literatura mea! Dacă nu era Paraschiva nu ajungeam unde am ajuns. Şi apoi se întreba: Da' unde am ajuns? În ultimul lui ceas al vieţii, când organismul îi slăbise, mamei i-a dedicat ultimele sale versuri. Tata lucra foarte mult în bibliotecă. Mama era cu gospodăria. Amândoi şi-au dorit foarte mult să fim pe picioarele noastre. Şi ne-au sprijinit şi pe mine şi pe sora mea.

- În ce relaţie sunteți cu sora dumneavoastră?

- Nu pot să vă răspund, nu vă supăraţi.

- De ce, e sora dvs.?

- Nu, vă rog, …

- Nu v-a tentat şi pe dumneavoastră ca pe ea, înregimentarea într-un partid politic?

- Politica e plină de compromisuri. Eu am făcut mai bine de un an puşcărie politică. Aşa că...

- Vă amintiţi cum scria Arghezi? Stătea mult pe un text, revenea?

- Tatălui meu nu-i plăcea deloc cuvântul inspiraţie. El zicea că scrisul trebuie să vină din inimă şi din dorinţă şi din adevăr. Tata n-a acceptat compromisurile cu regimul. Ceea ce mi-a spus tata am realizat de abia când m-am mai maturizat.

- Şi la şcoală cum era fiul lui Tudor Arghezi?

- Eu am fost un elev prost. Nu-mi plăcea să învăţ pentru că nu-mi plăceau dogmele.

- Şi tata, părintele exigent, adeptul lucrului bine făcut, cum a reacţionat?

- Tata mă trăgea de păr săracu' până treceam anii unul după altul. Abia în clasa a Vl-a sau a VII-a de liceu am avut un tânăr care m-a învăţat cum să învăţ. Îi rămân dator acestui domn Vornicu. Până atunci toceam ca să trec anii. Eram leneş. Dar şi lenea are rostul ei. Mie mi-a lăsat timp să gândesc pentru mai târziu. Atunci însă nu-mi dădeam seama. Am dat la Facultatea de Litere şi Filozofie, în Bucureşti şi, în mijlocul anului întâi m-au dat afară pentru că eram băiatul lui tata. Aşa am rămas văduv de facultate. Între timp s-a împlinit un vis de-al tatei, acela de a avea o tipografie mică, să-şi poată tipări paginile. Tata îmi zicea: Măi, eu scriu, tu tipăreşti!

- Se gândea la o afacere de familie?

- Care până la urmă s-a terminat rău de tot. Eu am fost închis în 1948-1949. Comuniştii îl vedeau atunci pe tata ca poetul putrefacţiei, al putreziciunilor literare. Mai târziu abia, lucrurile au evoluat. Dar ceva a fost dureros atunci: prietenii lui tata, toţi l-au părăsit, în timp ce noi am stat în mizerie ani buni.

- Dumneavoastră aţi reuşit să plecaţi în străinătate, în Elveţia, în 1974. În România v-aţi întors după Revoluţia din 1989.

- N-a fost o revoluţie.

- Dar cum aţi perceput-o dumneavoastră?

- A fost o revoltă. Revoluţia are un program, n-a fost aşa şi în România, din păcate. A fost minciună. Şi asta m-a scos cel mai tare din sărite.

- Dar pe Arghezi ce-l scotea cel mai tare din sărite?

- Minciuna. Ura minciuna. De aceea ne-a obişnuit să spunem adevărul, chiar dacă de multe ori era dureros. În copilărie am avut exemplul de viaţă, de linie dreaptă al părinţilor mei. Sora mea iubea artele, pictura. Ar fi fost o foarte bună pictoriţă, dar a fascinat-o jocul plin de ambiguităţi al teatrului. Mie mi-a plăcut să scriu. Am scris la îndemnul lui tata care- mi spunea mereu: „Scrie ce-ţi aduci aminte. Scrie-ţi visele!” Acum aş râde de ce visam în tinereţile mele de şcoală. Tata îmi spunea mereu: „Scrie ce vezi, Baruțule!”.

Privit din afara profesiei, interviul poate părea un gen foarte simplu, în care „prin intermediul interviului tipărit, cititorii de ziare se întâlnesc cu oamenii de seamă şi află părerile şi trăsăturile lor personale. […] Cuvântul vorbit, redat textual, dă viaţă materialului. Este ca şi cum persoana intervievată ar vorbi fiecărui cititor în parte. Precizările şi opiniile redate în cuvintele unui om care vorbeşte cu autoritate cântăresc mai greu decât afirmaţiile unui redactor necunoscut“ (Watson, p.45). Căci ce este mai uşor decât să pui câteva întrebări unei personalităţi, să reproduci dialogul şi să-l transmiţi spre publicare? Şi totuşi, fără experienţă şi o bună documentare din partea jurnalistului acest lucru nu este posibil.

BIBLIOGRAPHY

1. Neamțu, Carmen. (2009). *Convorbiri cu vedere la microfon. Arta interviului. Chipuri şi moduri*, Ed. Mirador, Arad.
2. Neamțu, Carmen. (2018). *Interviuri, dialoguri, discuţii şi alte meniuri ale ştiinţelor comunicante*, Ed. Mirador, Arad.
3. Neamțu, Carmen.(2023). Strategies of interviewing in cultural press. *Communication Papers. Media Literacy and Gender Studies*, Nr. *12*(24), 91–106.
4. Watson, Elmo Scott, *Interviul şi reporterul*, în *Presa noastră*, Nr. 7 (206), 45.

THE BULGARIANS – BETWEEN ROME AND BYZANTIUM

Marius Telea
Assoc. Prof. PhD, "1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia

Abstract: The Bulgarian ruler Boris understood that a pagan Bulgaria was no longer possible and, therefore, after much hesitation and exploration, decided to embrace Byzantine-rite Christianity in the year 865. Although at one point he turned his back on Byzantium, seeking to fulfil his aspirations for political and ecclesiastical independence within Western Christianity, he ultimately returned, along with his subjects, permanently under the authority of the Byzantine Church in the year 869. The process of Christianizing the Bulgarians, who were granted extensive autonomy within the Eastern Church under an archbishopric, was completed through the adoption of the Cyrillo-Methodian mission, which had been uprooted in Moravia, and through the reception of a large number of their disciples, particularly Clement, Naum, and Constantine the Presbyter.

Keywords: Boris, Bulgarians, Rome, Constantinople, Christianization

Preliminaries

None of the waves of invading Huns, Goths, or Avars managed to create a trustworthy state in the Balkans or the northern part of the peninsula bearing the same name. Only the Bulgarians established their state in the Balkans near Constantinople on former Byzantine territories they had taken control of. They formed a rival state that often dared to challenge Byzantine imperial power and, at times, even threatened the very existence of the great Empire.

One of the constant features of Byzantium's relations with the peoples of Eastern Europe was the intertwining of religious and political interests, a connection reinforced by the close association between the Church and the State, to expand the Empire's power and influence[1]. Among the tremendous diplomatic and religious triumphs of Heraclius I in his efforts to neutralize the Avar attacks on the Balkans was the event of 619 when a group of "Huns", led by their chieftain, was received at the Byzantine court. All the visitors were baptized, with Emperor Heraclius I becoming the godfather of the "Hun" leader. The distinguished guests were showered with gifts, and the "Hun" leader was granted the title of *patricius* of the Roman Empire[2].

These Huns were, in fact, Onogurs, a population originating from western Siberia, belonging to the Bulgar linguistic group and related to the Kutrigurs and Utigurs. From the second half of the 5th century, they migrated and settled in the eastern region of the Sea of Azov and along the Kuban River valley[3]. That "Hun" leader in Constantinople and his compatriots was named Organa. His nephew, Kovrat, who accompanied him, later became a great leader of this people while they were under Avar's domination. Baptized in Constantinople as a child, he developed a close relationship with Heraclius[4]. Before the year 635, he became the leader of the Onogurs and, from this position, led a revolt against the Avars, ultimately managing to drive them out. He immediately allied with Byzantium and was elevated to the rank of *patricius*. The Onogur kingdom was known to the Byzantines as "Old Great Bulgaria", stretching from the Caucasus to the Don River and the lower course of the

[1] Dimitri Obolensky, *Un Commonwealth medieval: Bizanțul. Europa de Răsărit 500-1453*, translation: Claudia Dumitriu; postscript: Nicolae-Şerban Tanaşoca, Bucharest, Corint Publishing House, 2002, p. 75.
[2] Nicephorus Patriarcha, *Opuscula Historica*, C de Boor (Ed.), Leipzig, B. G. Teubner, 1880, p. 12.
[3] Kenneth M. Setton, "The Bulgars in the Balkanas and the Occupation of Corinth in the Seventh Century", in *Speculum*, Vol. 25, No. 4, 1950, p. 505.
[4] John Bishop of Nikiou, *The Chronicle of John of Nikiou*, translated by R. H. Charles, London, 1916, p. 197.

Dnieper, protecting Byzantium's borders and interests in the northern Caucasus and the southern Russian steppes. Byzantine missionaries successfully spread the Christian faith within the kingdom of "Old Great Bulgaria"[5].

In the second half of the 7th century, the Onogur kingdom was crushed by a new wave of migrants from the Asian steppes-the Khazars. Amid the ensuing chaos, a branch (horde) of the Onogurs, led by Asparuh, the son of Kovrat, moved westward, reaching the Danube Delta after the year 670. From there, seeking greater security and fertile lands to cultivate, they began crossing south of the Danube[6]. Byzantium perceived any attempt to cross the Danube to the south as an act of aggression, even when almost the entire Balkan Peninsula was overrun and controlled by Slavic tribes, which were only nominally under Byzantine rule. These tribes were organized into tribal associations with little political and economic cohesion, known as *Sclaviniae*.

As the Bulgarians crossed south of the Danube, they encountered no resistance from the Slavs but faced opposition from the Byzantines. The Byzantine campaign against Asparuh's Bulgarians, led by Emperor Constantine IV Pogonatus in 680, ultimately failed. The squadron of warships, commanded by the Byzantine *basileus* himself, had to return without engaging in battle in the northern Black Sea region because the emperor fell ill with gout. A cavalry detachment advancing through Thrace toward the Danube to attack the Bulgarians, upon learning of the emperor's retreat and failing to understand the situation, withdrew when attacked by the Bulgarians, suffering heavy losses.

Victorious, the Bulgarians advanced as far as Varna and occupied Scythia Minor. The Byzantines could not expel them, and in 681, they were forced to conclude peace with them. The peace treaty, as the Byzantine chronicler Theophanes put it, was "a disaster for the Romans"[7], as it legitimized, for the first time, the existence of a sovereign state south of the Danube, Byzantium was also compelled to pay tribute to it. The new Bulgarian state of Asparuh stretched across both banks of the Lower Danube, from the mouth of the Dniester to the Balkan Mountains, encompassing southern Bessarabia, part of the Wallachian Plain, Dobrogea, and the province of Moesia Inferior, between the Black Sea and the Timok River, which became the economic and political centre of the new state. The capital was established at Pliska, in eastern Moesia, built on the ruins of the ancient Roman city of Marcianopolis.

After the settlement of the Bulgarians in the Balkans, more and more Slavic tribes in Moesia accepted political collaboration with them and later came to accept their domination. According to Dimitri Obolensky, this symbiosis saved the Slavs from losing their identity, as they would have surely been Hellenized, like those in Greece, if they had not been incorporated into the Bulgarian state. Over the next two centuries, they became an increasingly important partner and eventually the dominant element in the medieval Bulgarian state.

I. The Christianization of the Bulgarians

It is well known that Bulgarian circles (clans) displayed hostility toward Christianity due to Byzantine imperialism. As it became increasingly clear that embracing the Christian faith was only a matter of time, they realized their ancestral paganism was the last stronghold against losing their country's identity and independence. Proto-Bulgarian paganism, therefore, became more self-aware and aggressive precisely when it was nearing extinction. This entire situation would shape and determine the policies of Bulgarian rulers after Khan Omurtag.

[5] Dimitri Obolensky, *op. cit.*, p. 77.
[6] H. H. Hosworth, "The Spread of the Slaves", Part. IV. "The Bulgarians", in *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 7, 1878, p. 232.
[7] Theophanes Confessoris, *Chronographia*, C. de Boor (Ed.), Leipzig, B. G. Teubner, 1883, p. 359.

The increasingly strong and close relations between the Bulgarian Kingdom and the Frankish Empire, which shared a border along the Middle Danube and the Tisza, can be understood in the Bulgarian ruling circles' visceral aversion toward Byzantium.

By the time Boris became the new khan of Bulgaria, the pro-Frankish orientation of the Bulgarians was growing stronger. It is well known that political and religious relations went hand in hand in the Middle Ages. Political alliances were not fully ratified unless they were sanctioned by religious authority. A fundamental principle of Byzantine policy was that once a people accepted the Christian faith, they became subjects of the emperor, who was considered the only legitimate sovereign of the Christian world[8].

Khan Boris understood better than his predecessors, and especially for his time, that a pagan Bulgarian state was no longer possible in the political, economic, and religious context of the era. The two great empires surrounding it - the Frankish Empire and the Byzantine Empire - were Christian. Acceptance into the community of Christian and civilized peoples was vital for the future of the Bulgarian state. The suggestion made by the Frankish Emperor Louis the German for the Bulgarians to adopt Christianity through the Frankish channel was accepted by Boris[9].

The Christianization of a people also entailed the establishment of an ecclesiastical hierarchy that, at least for a time, remained dependent on the religious centre from which the faith had been received. This hierarchy also became a political instrument serving the centre that had sent the mission. Therefore, newly converted rulers' primary concern was maintaining ecclesiastical and political autonomy.

Initially engaged in an alliance with the Frankish Emperor Louis the German against the Moravian prince Rastislav, Tsar Boris launched a raid into Byzantine territory - a grave mistake on the part of the Bulgarian ruler[10]. The Empire staged a show of force, compelling Boris to surrender, abandon his war plans, and break his alliance with the Franks. Peace between the Byzantines and the Bulgarians was concluded in the same year, 864, and Boris was baptized the following year, before September.

Louis the German's expedition against Rastislav co-occurred with the Byzantine campaign against the Bulgarians in 864. It is evident that at the time of the Byzantine invasion, Boris was in the midst of preparations for his campaign alongside Louis, and his army was already en route to Moravia. At the same time, however, the country was suffering from extreme famine. Caught off guard by Emperor Michael III's manoeuvre, Boris had to submit and renounce his alliance with the Franks.

Byzantium was satisfied with bringing Bulgaria - and, for a time, Moravia - into its sphere of influence. It had succeeded in extending its reach into the heart of Central Europe[11].

Boris understood that only the Christian religion would allow him to unify his people, as Christianity introduced a single God and reinforced the ruler's authority. He turned Christianity into a tool for consolidating his state, thereby introducing the concept of Byzantine Christian theocracy into the mindset of the Slavo-Bulgarians and, later, the broader Slavic world[12].

The official conversion to Christianity in 865 marked a decisive turning point in the Bulgarian people's historical evolution. Along with Boris, many of his dignitaries were baptized, and the Christianization of the population necessarily followed this official conversion through missionaries sent from Constantinople.

---

[8] Dimitri Obolensky, *op. cit.*, pp. 100-101.

[9] I. Dujcev, V. Velkov, I. Mitev, L. Panayotov, *Histoire de la Bulgarie des origines a nos jours*, Editions Horvath, f. l., f. a., p. 94.

[10] Paolo Odorico, "La lettre de Photius à Boris de Bulgarie" in vol. *Byzantium and Its Neighbours from the mid-9-th till the 12-th Centuries*, Vladimir Vavřinec (Ed.), Praha: Slovanský ústav, 1993, p. 85.

[11] Francis Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle*, Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1926, p. 9.

[12] Cristian Ștefan, *Misiunea creştină în Răsărit şi Apus (secolele V-X)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005, p. 218.

Bulgaria became the first well-organized state in Eastern Europe to adopt Byzantine Christianity. Many of the challenges and complications from this conversion later appeared in other countries that followed a similar path. It was the shock of encountering and accepting Byzantine civilization.

The adoption of Christianity provoked strong reactions from pagan adherents and presented Boris with complex challenges. Although the Byzantine political theory applied in Bulgaria was not contested, Bulgaria's subordinate position within the Byzantine world led to severe internal tensions within the state and in Bulgarian society.

II. The Bulgarians' Oscillation Between Rome and Byzantium

Many complications arose regarding the actual missionary work in the Bulgarian Tsardom. Following Boris's official conversion, a flood of preachers promoting heterodox or heretical teachings emerged in the Bulgarian state, misleading the newly converted population with doctrines that were at odds with Orthodoxy.

Other challenges of the missionary work and its outcomes were related to the organization of the Bulgarian Church and its hierarchy. Despite the official conversion, ancestral pagan beliefs remained dominant among most of the population. Additionally, preaching was relatively ineffective due to the absence of a written form of the faith, as there was no known Slavic script at the time. This made the instruction of new converts particularly difficult.

Immediately after the baptism of Tsar Boris, Patriarch Photius addressed him with a monumental catechetical letter containing 114 chapters, written in an abstract and highly sophisticated language, filled with theological expressions and composed in the spirit of classical rhetoric[13].

In many respects, this theological and rhetorical effort was ineffective in impressing Boris. Boris did not know the Greek language and, even with a translator, would not have fully grasped the patriarch's exhortations. Boris was more interested in the practical applications of the new religion in moral, social, and political matters.

Photius praised the newly Christianized ruler, calling him his "beloved son" and comparing his zeal to that of Constantine the Great[14].

A series of other pressing issues concerned Boris, such as the independence of the young Bulgarian Church and the formation of a native clergy. The future of his country's relations with the Empire likely seemed full of dangerous pitfalls. The suppressed revolt of the boyars, along with the large number of Greek clerics conducting missionary work in Bulgaria while remaining loyal to imperial policy, led Boris to reconsider his old ties with Rome and the Frankish Empire.

Frustrated by his failed attempts to secure ecclesiastical autonomy and by the Byzantines' continued treatment of him as a barbarian, Boris renewed his alliance with the West[15].

Thus, Boris sent two delegations - one to the court at Regensburg and the other to Rome -requesting that the pope send bishops and priests to Bulgaria. The Bulgarians also submitted a long list of 106 questions to the pope, formulated by Boris, seeking clarifications about the Christian faith. The pope responded in great detail through a letter comprising 106 chapters called *Responsa Nicolai ad consulta Bulgarorum*.

Two main concerns emerged from Tsar Boris's questions addressed to Pope Nicholas I. The first was ensuring that the new faith would not undermine the Bulgarian state's social

[13] Photii sanctissimi patriarchae Constantinopolitani, *Epistola ad Michaelem Bulgariae principem; De oficio principis*, Migne PG, t. 102, col. 628-696.
[14] *Ibidem*, col. 660.
[15] Andrew Louth, *The Church in History*, t. III: *Greek East and Latin West: The Church, 681-1071 AD*, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 2007, p. 181.

cohesion and military efficiency but instead strengthen them. The second was the fear that a Christian Bulgaria might become politically dependent on Byzantium. Boris hoped he would secure internal unity while preserving the country's autonomy by renouncing Byzantine jurisdiction and coming under Rome's influence[16]. Convinced of the righteousness of his actions, Boris swore allegiance to the Papal See and warmly welcomed the papal mission, expelling the Greek clergy from his country. The Roman clergy took their place.

The Byzantine reaction to the expulsion of the Greek clergy from Bulgaria was swift and forceful. In the spring of 867, Patriarch Photius sent an encyclical letter to the other three Eastern Churches. This was the first time that the differences already separating the East from the West were made public and the first time that the *Filioque* issue was presented as a doctrinal divergence[17].

In the second half of the same year, 867, the situation in Constantinople changed dramatically. Emperor Michael III was assassinated by his protégé and co-ruler, Caesar Basil, who immediately crowned himself emperor. Following such a rise to the imperial throne, the new emperor needed internal peace and stability. The conflict with Rome, which had already lasted five years due to Caesar Bardas's dismissal of Ignatius and his replacement with the former imperial secretary, Photius, had to be urgently resolved.

Emperor Basil I the Macedonian (867-886) managed this relatively quickly by forcing Patriarch Photius to leave the patriarchal throne. This move secured the support of both the people, who revered the uncompromising Ignatius, and the goodwill of Rome, which was pleased to see the removal of its main adversary.

Rome's cause seemed to be victorious on all fronts. Patriarch Photius had been deposed, Ignatius was recalled from exile and reinstated as patriarch, and Emperor Basil I displayed goodwill and openness toward Rome. The mission in Moravia was on the verge of being entirely taken over by the papacy, and for the past year, Bulgaria had become a Latin missionary territory[18].

However, before long, Tsar Boris began to feel affronted and insulted by the pope's attitude, who did not see fit to fulfil his request to ordain a Bulgarian archbishop of his choosing. Likewise, the successor of Pope Nicholas I, Adrian II, remained steadfast in the same policy, refusing to appoint a hierarchy proposed by Boris to lead the Bulgarian Church, regardless of who he was, considering it the exclusive right of Rome to make such decisions.

Byzantium, however, took advantage of the situation and shifted its strategy, creating the conditions for a rapprochement with the Bulgarian state. Emperor Basil, I took immediate measures to prevent the Bulgarian Tsardom from drawing closer to Rome and the Frankish Empire, fully exploiting the crisis between Pliska and the Papal See. All of this was done to bring the Bulgarians into the fold of Eastern Christianity[19]. In the end, Tsar Boris severed ties with Rome just as decisively as he had previously done with Byzantium and again turned to Constantinople. The Byzantines realized that they had to accept an autonomous or semi-autonomous archbishopric in Bulgaria in order to avoid losing the Bulgarians altogether[20].

The Bulgarian Church was granted a certain degree of autonomy and a status superior to most bishops within the Byzantine Church. The Latin missionaries were replaced just as swiftly as their predecessors, this time by Byzantine missionaries. At the head of the Bulgarian Church, an archbishop was appointed, bringing bishops and Byzantine priests to serve the ten dioceses established in Bulgaria.

[16] Dimitri Obolensky, *op. cit*., p. 108.
[17] Andrew Louth, *op. cit*., p. 184.
[18] Francis Dvornik, *op. cit.*, p. 195.
[19] I. Dujcev, V. Velkov, I. Mitev, L. Panayotov, *op. cit.*, p. 100.
[20] Cristian Ștefan, *op. cit.*, p. 222.

With the Bulgarians' transition under the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople, relations between the Empire and the Bulgarian state improved significantly. However, tensions between the Byzantine model and Bulgarian society, which was still in transition and partially pagan, could not be resolved overnight. Adding to these difficulties was the ethnic dualism between Bulgarians and Slavs and the challenge of preaching the Gospel in a language incomprehensible to most of Boris's subjects.

The assimilation of the Bulgarian ruling elite into the Slavic majority was further reinforced by intermarriage and, in the early 9th century, by the expansion of Bulgarian territory. All the newly acquired lands in the south were inhabited predominantly by Slavs. The Slavs of Macedonia, which had now been annexed to Bulgaria, had long been under strong Byzantine influence, significantly accelerating the Christianization process, as many were already Christians.

Once again, Tsar Boris had to cooperate with the Slavic element to achieve his goals: consolidating the Bulgarian Church and fostering social and political unity within his state.

The solution to the issue came unexpectedly in 885 with the missionary work of the brothers Constantine (Cyril) and Methodius among the Slavic peoples. Constantine invented the Slavonic alphabet, and the Holy Scriptures and the Byzantine Liturgy were translated into the Slavonic language. This also laid the foundation for a Slavonic literary tradition and led to the emergence of a clergy fluent in the Slavic language, capable of preaching Byzantine Christianity to the Slavs.

Tsar Boris realized that this Slavonic-language Christianity, developed by the two scholars from Thessalonica under Byzantine auspices, was precisely what he needed to achieve the much-desired balance between Byzantine cultural influences and the local Slavo-Bulgarian traditions[21].

After 36 years of a tumultuous yet fruitful reign, Tsar Boris decided to abdicate in 889 in favour of his eldest son, Vladimir (889-892) and withdrew to a monastery near Preslav, likely the Monastery of Saint Pantaleon. Having done much to bring Byzantine Christianity to his country, he now, in his sincere faith, chose to dedicate the rest of his life to God in monastic seclusion.

However, the Bulgarian aristocratic faction, which still harboured deep hostility toward Christianity and Byzantium and had been silenced under Boris's firm rule, re-emerged after his retirement. They found in the new tsar a weak ruler who was susceptible to their influence and pressures. Vladimir was, in many ways, the complete opposite of his father. He abandoned the alliance with Byzantium and encouraged a revival of paganism. For four years, Bulgaria witnessed a strong offensive in favour of paganism and against Byzantine influence.

From his place of retreat, Boris saw his life's work and efforts put at risk. Determined to stop this regression, he left the monastery and returned to Pliska. He managed to overthrow his son Vladimir and decided that his third son, Simeon, should take the throne, releasing him from his monastic vows. Another crucial decision Boris made was to move the capital from Pliska to Preslav and to declare Slavonic as the official language of the country, replacing Greek[22].

Tsar Boris warned the new ruler, Simeon, that he would share the same fate as his older brother if he strayed from the righteous path. The pro-Byzantine policy of the Bulgarian state was reaffirmed[23]. The new Tsar Simeon continued his father's policies, especially since he had been educated in Constantinople and was considered "half-Greek". Ruling with a firm hand, much like his father before him, Simeon completed the adaptation of Byzantine civilization to

[21] George C. Soulis, "The Legacy of Cyril and Methodius to the Southern Slavs", in *Dumbarton Oaks*, Vol. 19, 1965, p. 21.
[22] Dimitri Obolensky, *op. cit.*, p. 114.
[23] George C. Soulis, *art cit.*, p. 25.

the needs of the Slavic-speaking Bulgarians. Thus, the process of inculturation was resumed and actively supported.

Conclusions

One of the signs of Christianity's renewed strength, both in the East and the West, during the 9th century, was its missionary expansion. For the Byzantines, this was focused primarily on regions of the Empire that Slavs had populated for several centuries, while for the Latins, it extended to the northern territories inhabited by the Vandals and Scandinavians, as well as the eastern regions occupied by the Slavs.

These missionary efforts sparked disputes between the Eastern and Western Churches, particularly in the Bulgarian Tsardom. The conflict was primarily political, as Christianization would inevitably bring with it a political alliance - either with the Frankish Empire in the West or with the Byzantine Empire in the East[24].

The creation of Slavic Christianity had profound consequences for all of European Christianity. The conflict between Eastern and Western Christianity placed Constantinople's pope and patriarch in an increasingly divergent position, marking the emergence of the first doctrinal differentiation between the two branches of Christianity - the *Filioque* controversy.

The fundamentally different principles on which the Western Church based its claim to papal primacy were themselves at the core of the conflict between Rome and Constantinople over jurisdiction in Bulgaria. This was because they disregarded and defied the rule adopted at the Second and Fourth Ecumenical Councils, which had been upheld by the Church from the very beginning - that ecclesiastical organization was not tied to imperial administration and that the Church's structure had an apostolic and divine origin[25].

Bulgaria shared only a limited geographical connection with the old Illyricum, as most of its territory had always been under Byzantine rule. Additionally, the new realities that reshaped the Mediterranean world - especially after the fall of the Western Roman Empire in 476 - led to vast territories of the former Roman Empire being lost to migrating peoples, both in the West and the East. The Balkan Peninsula was almost entirely lost.

The 8th and 9th centuries marked an effort to reclaim these territories, at least partially - by the Byzantine Empire in the East and the Carolingian Empire in the West - resulting in a reconfiguration of spheres of influence. The Balkan Peninsula was the primary zone of conflict between the political-religious interests of the East and the West.

Rome introduced two significant innovations in this encounter, which led to the realignment of political and ecclesiastical spheres of influence. The first concerned its claims over Bulgaria, which lay within Byzantium's sphere of influence. Ignoring this geopolitical reality, Rome attempted to resolve the issue solely based on jurisdictional rights. The second innovation sought to nullify any jurisdiction outside Rome by asserting papal primacy over all Christian territories.

[24] Andrew Louth, *op. cit.*, p. 167.
[25] Amedee Gasquet, *L'Empire byzantin et la Monarchie franque*, Paris, 1888, p. 356.

BIBLIOGRAPHY

1. John Bishop of Nikiou, *The Chronicle of John of Nikiou*, translated by R. H. Charles, London, 1916.
2. Nicephorus Patriarcha, *Opuscula Historica*, C de Boor (Ed.), Leipzig, B. G. Teubner, 1880.
3. Photii sanctissimi patriarchae Constantinopolitani, *Epistola ad Michaelem Bulgariae principem; De oficio principis*, Migne PG, t. 102, col. 628-696.
4. Theophanes Confessoris, *Chronograhia*, C. de Boor (Ed.), Leipzig, B. G. Teubner, 1883.
5. Hosworth, H. H., "The Spread of the Slaves", Part. IV. "The Bulgarians", in *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol. 7, 1878, Trübner & Co., Ludgate Hill, pp. 324-341.
6. Odorico, Paolo, "La lettre de Photius à Boris de Bulgarie" in *Byzantium and its Neighbours from the mid-9-th till the 12-th Centuries*, Vladimir Vavřinec (Ed.), Praha: Slovanský ústav, 1993, pp. 83-88.
7. Setton, Kenneth M., "The Bulgars in the Balkanas and the Occupation of Corinth in the Seventh Century", in *Speculum*, Vol. 25, No. 4, 1950, pp. 502-543.
8. Soulis, George C., "The Legacy of Cyril and Methodius to the Southern Slavs", in *Dumbarton Oaks*, Vol. 19, 1965, pp. 19-43.
9. Dujcev, I., Velkov, V., Mitev, I., Panayotov, L., *Histoire de la Bulgarie des origines a nos jours*, Editions Horvath, f. l., f. a.
10. Dvornik, Francis, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX-e siècle*, Paris, Librairie Ancienne Honoré Champion, 1926.
11. Gasquet, Amedee, *L'Empire byzantin et la Monarchie franque*, Paris, 1888.
12. Louth, Andrew, *The Church in History*, t. III: *Greek East and Latin West: The Church, 681-1071 AD*, Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 2007.
13. Obolensky, Dimitri, *Un Commonwealth medieval: Bizanțul. Europa de Răsărit 500-1453*, translation: Claudia Dumitriu; postscript: Nicolae-Şerban Tanaşoca, Bucharest, Corint Publishing House, 2002.
14. Ștefan, Cristian, *Misiunea creștină în Răsărit și Apus (secolele V-X)*, Cluj-Napoca, Presa Universitară Clujeană, 2005.

FROM ART TO TRAUMA, COLLECTIVE MEMORY AND RECOLLECTION THE MONUMENT OF GERMAN ETHNIC DEPORTEES IN THE USSR, FROM THE CITY OF REȘITA

Iudit Călinescu
Senior Lecturer, PhD, University of Szeged

Abstract: The monument built in memory of the German deportees in 1945, in the USSR, from the city of Reșita, is a symbol of remembering an individual and collective trauma, of the German community in the city, but also an attempt to recover a historical event that marked the life of this city of Banat, forever. An interesting aspect, related to the construction of this moment, is the fact that, for its realization, an artist born in Reșița, Hans Ion Stendl, was chosen, whose individual history is directly intertwined with this traumatic historical event of the city, his parents being part of the Germans deported to the USSR. In this case, art also becomes an individual attempt to overcome the trauma, beyond the desire to recover the collective history, through a monument loaded with symbols, related to the community's traumatic event. The monument has a crucified Jesus in the center, a symbol of sacrifice, faith and resurrection, but also a symbol of the desire to never forget the past, a traumatic momnet in the history of one of the most important ethnic communities of the Banat region, the Germans.

Keywords: individual and collective trauma, individual and collective memory, remembering history, monuments, deportations

În orașul Reșița, capitala Banatului Montan, există un monument care nu atrage privirea trecătorilor nici prin mărime, nici prin formă, așezat în inima orașului, la umbra brazilor dintr-un mic parc. Însă pentru cei care îi cunosc semnificația el reprezintă un punct nevralgic, dureros, al orașului, care amintește de una dintre cele mai întunecate perioade ale istoriei locale: deportarea etnicilor germani în URSS[1], în anul 1945. Pentru trecătorul care se oprește să-l privească mai îndeaproape, citește inscripțiile și urmărește cu privirea acel Cristos răstignit, care se ascunde mereu în spatele coroanelor de flori ce nu dispar niciodată de pe piedestalul din fața lui, acest monument devine, brusc, încărcat de emoție, iar surpriza descoperirii lui îi schimbă percepția asupra orașului, monumentul rememorând un eveniment istoric traumatic, pentrecut în acest oraș din Banatul Montan, eveniment care a dus la traume individuale și colective, săpând urme adânci în istoria și în mentalul colectiv al orașului.

Reșița a fost un oraș în care multe nații „s-au ținut de mână" în armonie, multiculturalismul și multilingvismul fiind o trăsătură specifică acestui oraș bănățean, care a adunat laolată mai multe grupuri etnice: români, maghiari, germani, sârbi, croați, evrei, etc. În acest conglomerat de etnii, specific acestei zone a vechiului Imperiu Austro-Ungar, nu au existat tensiuni etnice, comunitățile etnice găsind mereu căi de comunicare și conviețuire pașnică. De aceea, cu atât mai mult, momentul deportării germanilor, din primii ani ai comunismului, rămâne o traumă, nu doar individuală, a celor care au trăit deportarea, ci și colectivă, a întregii comunități germane, dar și a întregului oraș, chiar dacă, pentru cei mutați în Reșița în ultimele decenii, nu are același impact ca pentru cei născuți și crescuți de generații aici. Pentru aceștia, fie români, unguri, nemți, slovaci sau sârbi, rămâne un moment dureros al istoriei, fapt dovedit și de comemorările anuale care au loc în fața monumentului și în diverse

[1] Uniunea Republicilor Sovietice Socialiste.

instituții din oraș, comemorări la care participă preoți ai tuturor confesiunilor religioase, dar și cetățeni ai orașului, de diverse naționalități.

Pentru a înțelege nevoia construirii unui astfel de monument, este necesară înțelegerea momentului istoric care stă în spatele lui, dar și expresia artistică prin care sculptorul Hans (Ion) Stendl a încercat să-și transpună și să-și depășească propria traumă individuală, a copilului ai cărui părinți au fost deportați în URSS, în trauma colectivă a orașului, peste care istoria a aruncat un moment întunecat. An de an, etnicii germani din Reşiţa comemorează, pe 19 ianuarie, deportarea celor aproximativ 10.000 de germani din Banatul Montan, în URSS. Din păcate, în prezent, mai sunt în viață mai puțin de 50 dintre foștii deportaţi, din Reşiţa şi din județul Caraș-Severin[2]. Însă acest moment tensionat și dureros al istoriei nu a fost uitat, deși mulți etnici germani au emigrat din țară, de-a lungul anilor. Deportarea este comemorată, timp de mai multe zile, de Forumul Democratic al Germanilor din Caraş-Severin şi Asociaţia Germană de Cultură şi Educaţie a Adulţilor din Reşiţa. Manifestările încep, de obicei, la mijlocul lunii ianuarie, și se desfășoară în peste 10 localităţi din Banatul de Munte[3]. Victimele deportării sunt comemorate şi prin rugăciuni ecumenice în mai multe biserici romano-catolice din Anina, Bocşa, Dognecea, Oţelu Roşu, Sadova Veche şi Steierdorf[4].

Monumentul închinat deportaţilor din Parcul „Cărăşana", aflat în centrul orașului Reșița, a fost singurul de acest fel, ridicat în România, în momentul inaugurării, și a fost sfințit la 14 octombrie 1995[5]. Monumentul este realizat în concepția artistului plastic reșițean, Hans (Ion) Stendl. Pe acesta se află o inscripție, în limbile română şi germană: „În amintirea victimelor deportării în Rusia 1945-1950"; „Zum Gedenken an die Opfer der Deportation nach Russland 1945-1950". Totodată, pe el sunt gravate numele localităților în care au fost deportați germanii din România: Berezovsk, Belaia Kalitva, Bulovinka, Celeabinsk, Cestakova, Djerjinsk, Dneprojinsk, Dnepropetrovsk, Dokuceaevsk, Elenovka, Enakevo, Frunze, Gorlovka, Hatepetovka, Irmino, Iss, Iunkom, Kadeevka, Kapitalnaia, Kopesk, Krasnoarmeisk, Krasnodar, Lenino, Makeevka, Nikolaev, Odesa, Pavlovskaia, Petrov Val, Plast, Romanka, Rostov, Sceglovka, Stalino, Sverdlovsk, Ufalei, Valkovo, Volodarka, Voroşilovgrad, Zaporoje[6].

Încă din 1990, președintele Asociației Germane de Cultură și Educație, Reșița, Erwin Josef Țigla, a propus Asociației Deportaților din Reșița ridicarea unui monument închinat deportaților reșițeni. În noiembrie 1992, episcopul romano-catolic Sebastian Krauter, și episcopul evanghelic Christoph Klein, au sfințit locul din parcul „Cărășana" din Reșița, ales pentru ridicarea monumentului. Pentru realizarea monumentului a fost ales unul dintre artiștii reșițeni pentru care acest eveniment istoric reprezintă și o istorie personală, Hans (Ion) Stendl, părinții acestuia făcând parte dintre etnicii germani deportați în URSS. Monumentul are în centru un Cristos răstignit, simbol al jertfei, al credinței și al învierii. La sfințirea moumentului și la dezvelirea lui au fost din nou prezenți cei doi episcopi amintiți anterior, prim-ministrul landului Stiria din Germania, Josef Krainer, președinții organizațiilor germanilor din Banatul Montan care trăiesc în străinătate, reprezentanți ai conducerii FDGR, ai conducerii Asociației Deportaților, ai autorităților locale și numeroși foști deportați. De atunci, în fiecare an, la monument are loc comemorarea victimelor deportării, dar se depun coroane și cu diverse alte ocazii[7].

---

[2] Cristian Franţ, „La Reşiţa există şi un monument al victimelor deportării în URSS", 8 mai 2014, www.adevarul.ro.

[3] Hardy Chwoica și Patrick Tomici, „Lungul drum spre nicăieri. Deportarea în fosta URSS, rememorată la Reşiţa", 21 ianuarie 2016, www.radioresita.ro.

[4] Ibidem.

[5] www.radioresita.ro, Ibidem.

[6] Mircea Rusnac, „Deportarea germanilor în Uniunea Sovietică (1945). Cu referire specială la Banat", p. 12, http://www.banaterra.eu/romana/files/rusnac_mircea_deportarea_germanilor.pdf.

[7] Vasile Ciobanu, capitolul „Germani", în Gido Attila (editor), *Cronologia minorităților naționale din România*, Vol. I – „Albanezi, armeni, bulgari, croați, eleni, evrei și germani", Cluj-Napoca, Editura Institutului Pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale, 2016, p. 329.

În spatele istoriei acestui monument, un loc important în are istoria personală a artistului care l-a creat. Suferința umană a acestui secol conduce la interogarea valorilor tradiționale. Același lucru s-a întâmplat și în cazul lui Hans Stendl, care, copil fiind, a experimentat dureros deportarea părinților săi în URSS, în 1945. Artistul, dar și omul, au trebuit să învețe să accepte și să trăiască cu această traumă. Va rămâne pentru totdeauna o nedreptate crudă, la fel ca toate celelalte nedreptăți pe care omul le-a cauzat omului în acest secol. Artistul Hans Stendl și-a manifestat acest crez prin monumentul ridicat la Reșița. Când, la începutul anilor 1990, i s-a cerut să realizeze acest monument, a acceptat imediat. Deși au fost întârzieri din cauza resurselor financiare limitate disponibile pentru proiect, Stendl nu a renunțat la desenul-model pe care îl dorea pentru acest monument. În acest desen-model, Cristos pe cruce a fost păstrat ca un simbol al suferinței umane și al speranței de răscumpărare[8].

Forme de recuperare a trecutului și de vindecare a traumei, în opera lui Hans Stendl

Hans (Ion) Stendl s-a născut la 18 februarie 1939 la Reșița, fiind un pictor și gravor român, profesor la Universitatea Națională de Arte București, Doctor în Arte Vizuale, personalitate de prim rang a artei românești. Ion Stendl este soțul artistei decoratoare Teodora Stendl[9]. Înainte de a împlini șapte ani, părinții lui au fost deportați în URSS. Din fericire, ambii s-au întors, astfel încât el a putut să-și petreacă netulburat copilăria și adolescența în atmosfera unei Reșițe multiculturale, în care familiile se cunoșteau de generații. Acesta poate fi motivul pentru care Stendl s-a reîntors mereu în orașul natal, mai ales cât trăiau părinții săi. El a studiat la singura școală secundară a orașului, „Școala de piatră", sau „Bastilia", așa cum o numesc elevii de azi. Deși nu avea o pregătire artistică, cu excepția lecțiilor obligatorii de desen de la școală, el era hotărât să devină artist, pictor. Desenul a fost activitatea lui preferată. Primele sale idei și teme le-a găsit în imediata vecinătate a casei părintești. De exemplu, șirul de case de pe strada lui, arată ca pasajul suprateran pietonal dintr-unul din desenele sale timpurii, „Pasarela"[10].

Stendl studiază pictura monumentală la Institutul de Artă „Nicolae Grigorescu" din București în perioada 1957-1963, având-u-i ca profesori pe Ion Popescu Negreni, Ștefan Constantinescu și Gheorghe Popescu. Din 1965 este membru al Uniunii Artiștilor Plastici din România. În 1973 devine lector la Institutul „Nicolae Grigorescu" dar, neacceptând să devină membru de partid, avansarea îi este oprită. După schimbarea regimului politic, în 1990, devine profesor titular la Catedra de Artă Monumentală a aceluiași institut. Între 1971-1972 obține o bursă de studii DAAD pentru Academia de Artă din Düsseldorf, la clasa de grafică liberă a profesorului Rolf Sackenheim. Din 1993, anual, este profesor invitat la Academia Internațională de Vară de la Beratzhausen, Bavaria. În 2002 își dă Teza de Doctorat în Arte Vizuale la Universitatea Națională de Arte București, cu tema „Estetica, materialele și suporturile desenului, o paralelă între Renaștere și secolul XX". Din 2005 este coordonator de doctorat la Universitatea Națională de Arte București. De-a lungul întregii sale vieți, legăturile cu orașul natal rămân strânse: în 1997 este numit „Membru de Onoare" al Asociației Germane de Cultură și Educație a Adulților din Reșița, în anul 2000 - „Cetățean de Onoare al Orașului Reșița", iar în 2008 - „Cetățean de Onoare" al Județului Caraș-Severin[11]. Ca student, s-a dedicat, în perioada 1957-1963, în special artei monumentale. Artistul Stendl se va ocupa de ea din nou și din nou mai târziu. Stendl proiectează picturi murale, mozaicuri, în majoritate comenzi de stat, de exemplu în hoteluri de pe coasta Mării Negre, construite la vremea respectivă, dar și în alte clădiri publice din Germania și din străinătate. El este, de asemenea,

[8] „Hans Stendl zum 60. Geburtstag",
http://laender.freepage.de/cgi-bin/feets/freepage_ext/41030x030A/rewrite/banat/stendl.htm. .
[9] https://ro.wikipedia.org/wiki/Ion_Stendl.
[10] „Hans Stendl zum 60. Geburtstag", Ibidem.
[11] https://ro.wikipedia.org/wiki/Ion_Stendl.

interesat de pictură și grafică, încercând o varietate de tehnici. Din 1996 este decan al Facultății de Arte Plastice și Aplicații la Academia de Artă, București[12].

Lucrările de artă ale lui Hans Stendl - lucrează în diverse tehnici de pictură și grafică - nu sunt ușor de înțeles de către spectatorul neavizat. Trebuie să-ți placă arta modernă (chiar postmodernă), să cunoști istoria artei, pentru a urma înălțimile și adâncurile artistice ale lui Stendl. Multe dintre lucrările sale se referă la artiști și opere de artă ale altor epoci, de exemplu, antichitatea greacă, Renașterea italiană, sau pictori germani, cum ar fi Dürer sau Cranach. Dar este întotdeauna o confruntare foarte personală, este vorba de „căutarea sensului acestei comedii ciudate, care ne apare ca timp și lume", viziunile artistice ale lui Stendl fiind mai degrabă o chestionare ironică a sensurilor existenței și artei[13]. Personalitatea artistică a lui Stendl poate fi caracterizată de rigoare, un anumit „exercițiu controlat", dorința de cunoaștere și de experimentare, dar și un joc dintre „văzut și nevăzut", de la concretul palpabil la temporalitate și abstract[14]. Din 1967, când apare una dintre lucrările sale timpurii, la o expoziție internațională de artă din Tokyo, Stendl apare în mai mult de 60 de expoziții în România și în multe țări europene, primind mai multe premii internaționale, lucrările sale câștigând premii și la Bienala de Artă de la Viena, în 1977. Din 1993, Stendl lucrează ca profesor la Malakademie din Franconian Beratzhausen, în fiecare vară, timp de câteva săptămâni. Un coleg român de școală scrie, în ziarul reșițean „Timpul", că, într-o lume multiculturală, granițele dintre popoare și culturi sunt evident fluide, ceea ce se reflectă nu doar în numele artistului, Ion-Hans, ci și în creațiile artistului Stendl[15].

Este considerat un artist postmodern, el însuși afirmând: „Mă simt bine în această lume postmodernă, în care un centaur poate fi mai autentic decât un Ferrari. Mă plimb cu văzul sau cu gândul în minunatul muzeu imaginar, fascinat de comorile văzului de care sunt înconjurat. După o zi de trudă, mă așez obosit pe pluta Meduzei ce a eșuat la marginea deșertului de lut și revăd întocmirea lucrurilor. Adesea, se cuibărește lângă mine melancolia și în umbra serii ce se lasă reușesc să-i spun că mă simt bine în această lume postmodernă."[16]. Olga Bușneag vorbește despre Stendl ca despre un „artist total, excelând deopotrivă în pictură, grafică, tapiserie, artă monumentală și artă obiectuală", susținând că „Ion Stendl s-a impus ca o personalitate complexă, matură, ieșită din comun. Unul dintre primii ai generației sale, un mare și tăcut muncitor, un mare modest"[17]. Iar Dan Grigorescu afirmă că „Ion Stendl este un artist care gândește, care refuză grandilocvența sau narațiunea sentimentalistă: el preferă, drumul evident mai greu, spre concentrarea imaginii, spre traducerea sensurilor filosofice, într-o sintaxă picturală complexă în care se citește efortul continuu al sintezelor"[18]. Adriana Botez-Crainic susține că, la Stendl, „spațiul plastic, expresie a nonconformismului, se comunică dezinvolt. Stendl trece de la severitatea construcției formei, la libera ei distrugere. Soluții inedite cu fiecare lucrare se inseră în dialogul semantic și căutarea expresivității ansamblului."[19]. Iar din perspectiva Magdei Crișan, „opera lui Ion Stendl s-a construit în jurul desenului și al corporalității, iar acest lucru pune în valoare o metodologie proprie, ce i-a permis, de-a lungul timpului, o mare libertate – atât ca procupări tehnice, cât și ca orizont spiritual […] Opera lui Ion Stendl se construieste ca un exercițiu intelectual, rațional, ca o participare – din perspectiva condiției sale – la cunoașterea lumii în care trăiește, iar

[12] „Hans Stendl zum 60. Geburtstag", Ibidem.
[13] Ibidem.
[14] Erwin Josef Țigla (coord.), *Stendl. Desene – Zeichnungen*, Reșița, Editura Banatul Montan, 2006, p. 12.
[15] „Hans Stendl zum 60. Geburtstag", Ibidem.
[16] Teodora și Ion Stendl, „Atelierul ca lume", Catalogul Expoziției „Colecția de vise", Galeria Apollo, 2003, apud https://ro.wikipedia.org/wiki/Ion_Stendl.
[17] Ion Stendl, *„Teodora și Ion Stendl" Album*, București 2004, Editura Institutului Cultural Român, p.88.
[18] Ibidem, p. 95.
[19] Adriana Botez-Crainic, *Ateliere de artiști din București* - „ Arta lui Ion Stendl", București, Editura Noi Media Print, 2009, p.149.

particularitatea acestei creații se definește prin felul în care istoria și modernitatea respiră în spiritul ei."[20].

Rememorarea traumei - de la istorie individuală la istorie colectivă

De ce nevoia unui astfel de monument în Reșița? Istoria din spatele lui este traumatică pentru o întreagă comunitate, cea a etnicilor germani, însă nu doar pentru ei, ci și pentru ceilalți locuitori ai orașului. Încă înainte de sfârşitul celui de-al Doilea Război Mondial, Stalin a dispus deportarea în masă a unor grupuri etnice pe motiv de colaborare cu ocupantul nazist. Astfel, în primele luni ale anului 1945, a ordonat deportarea etnicilor germani din ţările estice ale Europei. A început drama saşilor şi şvabilor din Transilvania şi din Banat, care au fost urcaţi în grabă în trenuri de marfă şi trecuţi peste Prut. Pe teritoriul învingătorilor sovietici au fost supuşi cinci ani la muncă. Multă vreme, cărţile de istorie n-au scris despre atrocităţile comise cu această tristă ocazie, referindu-se exclusiv la crime naziste. Sovieticii au repetat însă procedura utilizată de naziști[21]. După ieşirea României din alianţa cu Germania nazistă, în noul context politico-militar, organele de ordine publică – Poliţie şi Jandarmerie – au procedat în scurt timp la arestarea cetăţenilor români de etnie germană şi maghiară pentru internarea lor în lagăre. În timpul acestor ample acţiuni au fost vizaţi în mod special conducătorii şi membrii Grupului Etnic German (G.E.G.)[22].

La 23 august 1944, România a întors armele împotriva statelor Axei, răsturnând de la putere pe Mareşalul Ion Antonescu. Abia în noaptea de 12/13 septembrie 1944 s-a semnat armistițiul între România şi Puterile Aliate, prin care a încetat starea de război între cele două părți. Conform convenției semnate cu acel prilej, prin art. 18, s-a înființat Comisia Aliată de Control (C.A.C.), aflată sub ordinele Înaltului Comandament Sovietic. În perioada următoare, această instituție a avut un rol foarte important în afacerile militare şi politice ale statului român[23]. Acțiunea de ridicare și deportare a etnicilor germani din România s-a făcut începând cu luna ianuarie 1945. În total, din România, Ungaria și Iugoslavia au fost deportați în URSS circa 165.000 de germani. Cei mai mulți dintre ei au rămas vreme de cinci ani în peste 200 de lagăre de muncă din Donbass, Caucaz și Ural[24].

În toamna anului 1944, după ce trupele Armatei Roşii au pătruns în Transilvania şi în Banat, germanii au fost împărțiți în mai multe categorii, în funcție de activitatea politică din trecut. Membrii organizațiilor militare germane (Waffen SS, Organizația „Todt") au fost trimişi în lagăre de prizonieri, iar cei lipsiți de activitate politică şi militară au fost întrebuințați la „munca de folos obştesc": săparea tranşeelor, dezafectarea unor locații, în transporturi, la munci agricole, pentru repararea şi construirea drumurilor, şoselelor şi a căilor ferate ş.a.[25]. Punctul culminant al tragediei locuitorilor germani din România l-a reprezentat ordinul nr. 031 din 6 ianuarie 1945 al Comisiei Aliate (Sovietice) de Control către preşedinția Consiliului de Miniştri român, privind mobilizarea acestora pentru lucru. El preciza că în perioada 10-20 ianuarie 1945 urmau să fie „mobilizați toți locuitorii germani apți de muncă, indiferent de cetățenia lor. Bărbații între 17 şi 45 ani, femeile între 18 la 30 ani. Femeile care alăptează copii până la 1 an nu vor fi mobilizate." Totuşi, ultimul paragraf prevedea unele excepții: „Vă solicităm să alcătuiți o listă specială a celor care, deşi intră în această categorie, potrivit statului

[20] Magda Crișan, „Ion Stendl – un artist al proiectelor", în Ion Stendl, *Desenul - estetica, suporturi, materiale*, București, Editura Semne, 2004, apud https://ro.wikipedia.org/wiki/Ion_Stendl.
[21] www.adevarul.ro, Ibidem.
[22] Viorel Bălţoi, „Deportarea cetăţenilor români de etnie germană din Banat în Uniunea Sovietică", București, Universitatea București, Facultatea de Istorie, p. 341, http://banatica.ro/media/b22/vbdc.pdf.
[23] www.radioresita.ro, Ibidem
[24] Dumitru Hâncu, „Drame postbelice. Deportarea germanilor din sud - estul Europei", MaIst, București, Anul XXXIII, (1999), nr. 12 (393), 57, apud Eusebiu-Marcel Narai, „Aspecte privind situația minorității germane din județele Caraş și Severin în anii 1944-1948", Universitatea de Vest, Timișoara, Facultatea de Litere, Istorie și Teologie, p. 326, apud „Analele Banatului", SN, Arheologie - Istorie, XVI, 2008, http://muzeulbanatului.ro/mbt/istorie/publicatii/ab.htm.
[25] www.radioresita.ro, Ibidem.

român sau a organelor locale, merită să fie scutiți. Aceste liste vor fi înaintate Comisiei Aliate de Control sau reprezentanților ei locali”[26]. Mobilizarea se făcea sub conducere românească, și sub controlul sovietic. În cazul întreprinderilor s-a decis, de către un delegat al fiecărei fabrici, care dintre muncitori vor fi exceptați, în raport cu necesitățile de lucru. Au fost exceptate călugărițele, cu excepția surorilor de caritate, germanii apatrizi veniți în țară înainte de 1916 și care au legătură cu familii românești, sau cei care au produs venituri mari pentru țară[27].

Operațiunile s-au desfăşurat conform recomandării Comisiei Aliate de Control. În fiecare reşedință de județ, un ofițer sovietic, sprijinit de Poliție şi de autoritățile de stat, coordona misiunea colectării persoanelor. Etnicii germani erau predați Legiunii de Jandarmi şi conduşi la locurile de adunare (şcoli, cămine culturale, licee) din oraşe şi comune mari, în apropierea cărora erau amplasate stații de cale ferată. Şefii organelor locale de județ şi polițiştii întocmeau tabele nominale pe localități, care erau trimise apoi Subsecretariatului de Stat al Poliției, în câte două exemplare. Conform directivelor, fiecare persoană putea lua cu ea maximum 200 kg de bunuri, constând în haine, lenjerie, veselă şi alimente pentru 15 zile. Sub pază strictă, germanii au fost transportați cu camioane şi căruțe la garniturile de tren. Au fost urcați în vagoane de transportat animale, în grupuri de până la 30 de persoane. Pe diverse rute, au fost expediați în URSS, după călătorii ce au durat între două şi patru săptămâni, în funcție de lagărul-destinație. La granița dintre România și URSS, deportații au fost transbordați în alte vagoane, adaptate căilor ferate ruseşti cu ecartament larg[28].

Acțiunea de deportare a început la București în 10 ianuarie 1945, Brașov – 11 ianuarie, Sibiu – 12 ianuarie, Timișoara – 13 ianuarie, Brăila – 3 februarie, etc. Asupra numărului celor deportați planează încă multe incertitudini datorită faptului că lipsește numărul exact al celor morți în lagăre, cei neidentificați în arhive, cei emigrați în Germania sau morți acasă și care nu au avut urmași. De asemenea, în unele cazuri, nu s-au putut reconstitui date legate de perioada de detenție, datorită lipsei documentelor sau mărturiilor participanților.[29]. Deportarea a început cu circa 5.000 de şvabi sătmăreni. Peste 30.000 de saşi transilvăneni şi circa 33.000 de şvabi bănăţeni au fost în zilele următoare urcaţi în trenurile care au trecut graniţele URSS. Din judeţul Caraş - Severin au fost deportaţi circa 10.000 de etnici germani[30]. Conform unor statistici, în primele zile ale lunii ianuarie 1945 un număr de 538 de șvabi din Banatul montan, la care s-au alăturat – în scurt timp – mulți alții, au fost deportați în Uniunea Sovietică, în următoarele localități: Berezovsk, Belaia Kalitva, Bulovinka, Celeabinsk, Cistakova, Djerjinsk, Dneprojinsk, Dnepropetrovsk, Dokuceaevsk, Elenovka, Enachevo, Frunze, Gorlovka, Hatepetovka, Irmino, Iss, Iunkom, Kadevka, Kapitalnaia, Kopesk, Krasnoarmeisk, Krasnodar, Lenino, Makeevka, Nicolaev, Odesa, Pavlovskaia, Petrov Val, Plast, Romanka, Rostov, Sceglovka, Stalino, Sverdlovsk, Ufalei, Valkovo, Volodarka, Vorosilovgrad și Zaporoje[31]. Corelând datele recensămintelor din anii 1930, 1966, 1992 și 2002 cu informațiile despre

[26] Mircea Rusnac, „Deportarea germanilor în Uniunea Sovietică (1945). Cu referire specială la Banat”, p. 3, în Hannelore Baier, *Deportarea etnicilor germani din România în Uniunea Sovietică. 1945* (Culegere de documente de arhivă), Forumul Democrat al Germanilor din România, 1994, p. 40, http://www.banaterra.eu/romana/files/rusnac_mircea_deportarea_germanilor.pdf, Mircea Rusnac.

[27] Dorin Dărăban, „Acțiunea și cauzele deportării etnicilor germani din România”, „Sargeția”, Deva, XXVI/2, (1995- 1996), 630, apud Eusebiu-Marcel Narai, „Aspecte privind situația minorității germane din județele Caraș și Severin în anii 1944-1948”, Universitatea de Vest, Timișoara, Facultatea de Litere, Istorie și Teologie, p. 326, apud „Analele Banatului”, SN., Arheologie - Istorie, XVI, 2008, http://muzeulbanatului.ro/mbt/istorie/publicatii/ab.htm.

[28] www.radioresita.ro, Ibidem.

[29] Eusebiu-Marcel Narai, „Aspecte privind situația minorității germane din județele Caraș și Severin în anii 1944-1948”, Universitatea de Vest, Timișoara, Facultatea de Litere, Istorie și Teologie, p. 327, „Analele Banatului”, SN., Arheologie - Istorie, XVI, 2008, http://muzeulbanatului.ro/mbt/istorie/publicatii/ab.htm.

[30] www.adevarul.ro, Ibidem.

[31] „Russland – Deportierte erinnern sich” (Schicksale Volksdeutscher aus Rumänien. 1945-1956), Bukarest, Verlag der Zeitung “Neuer Weg”, (1992), 94-101; Echo der Vortragsreiche, Reșița, anul XVI, nr. 1 (181), (2005), 1., apud Eusebiu-Marcel Narai, Universitatea de Vest, Timișoara, Facultatea de Litere, Istorie și Teologie, p. 327, „Analele Banatului”, SN., Arheologie - Istorie, XVI, 2008, „Aspecte privind situația minorității germane din județele Caraș și Severin în anii 1944-1948”, http://muzeulbanatului.ro/mbt/istorie/publicatii/ab.htm.

numărul victimelor deportărilor din actualul județ Caraș-Severin, deducem dimensiunile dramei trăite de minoritatea germană din acest areal geografic în anii 1945-1950. Desigur, cifrele diferă, în funcție de sursele informărilor, presupunându-se că numărul victimelor ar fi mult mai mare[32].

Numărul victimelor deportate din județul Caraș-Severin:[33]

Localitatea natală	Morţi pe drum spre locul deportării	Morţi în drum spre casă	Morţi după întoarcere	Total
Reşiţa	**222**	**16**	**222**	**460**
Gărâna	34	-	-	34
Steierdorf-Anina	33	-	1	34
Brebu-Nou	26	1	5	32
Caransebeș	30	-	2	32
Oțelu-Roșu	26	2	-	28
Văliug	22	-	-	22
Tirol	13	-	-	13
Oravița	12	-	1	13
Secul	10	-	2	12
Bocșa Montană	7	1	1	9
Găvojdia	7	-	-	7
Sasca	6	-	1	7
Ocna de Fier	5	-	-	5
Brezon	5	-	-	5
Măureni	62	3	1	66
Dognecea	1	-	-	1
Lupac	1	-	-	1
Fizeș	1	-	-	1
Lindenfeld	2	-	-	2
Nădrag	4	1	-	5
Bozovici	2	-	-	2
Sadova Veche	4	-	-	4
Doman	3	-	1	4
Rusca Montană	2	-	-	2
Făget	1	-	-	1
Total Banatul Montan	479	21	236	736
Total Caraş-Severin	541	24	237	802

Din datele de arhivă rezultă că numărul celor deportaţi din Banat în URSS este următorul: judeţul Arad – 2.328 persoane, judeţul Caraş – 3.555 persoane, judeţul Severin – 3.305 persoane, judeţul Timiş-Torontal – 13.875 persoane, total – 23.063 persoane. Unul din

[32] Banater Berglanddeutsche, München-Viena, anul 22, nr. 126, ianuarie-februarie, (2006), 7, apud Eusebiu-Marcel Narai, „Aspecte privind situația minorității germane din județele Caraș și Severin în anii 1944-1948", Universitatea de Vest, Timișoara, Facultatea de Litere, Istorie și Teologie, p. 327, „Analele Banatului", SN., Arheologie - Istorie, XVI, 2008, http://muzeulbanatului.ro/mbt/istorie/publicatii/ab.htm.
[33] Ibidem.

supravieţuitorii deportărilor menţionează că din Banat au fost deportate peste 30.000 de persoane, bărbaţi şi femei, dintre care aproximativ 7.000-8.000 şi-au găsit sfârşitul în Rusia din cauza bolilor, foametei, muncii excesive şi frigului[34]. Din cei 7.000 de etnici germani deportați în URSS, la începutul anului 2006, în județul Caraș-Severin mai trăiau doar 240[35].

Mărturii ale germanilor deportați din Reșița

Tragedia colectivă a comunității germane din Banat reprezintă suma tuturor traumelor individuale, personale, ale celor deportați, traume care reies puternic din mărturiile lor. Mulți locuitori ai Reșiței au trecut prin suferințe cumplite, care au lăsat în urmă dureri și traume care se simt încă, atunci când povestesc despre ceea ce li s-a întâmplat. Una dintre supravieţuitoarele deportării în URSS, Elisabeta Schibick, vorbeşte despre clipele grele din acele vremi, în cadrul comemorărilor anuale de la monumentul foştilor deportaţi în URSS: „Munceam foarte mult şi de mâncare nu primeam decât o supă din varză fiartă cu apă şi orez care, de fapt, era arpacaş. Din când în când ne mai dădeau şi cartofi copţi, în coajă. Asta era mâncarea noastră zilnică. În rest muncă, multă muncă şi grea. Dar cei de acolo, băştinaşii, nici atât nu aveau, era o sărăcie lucie. Şi cu toate acestea, ne mai ajutau şi ei cu ce puteau. […] Îmi amintesc că într-o zi de Crăciun, s-a defectat fabrica, a căzut alimentarea cu curent. Şi noi toţi eram extrem de bucuroşi că de Crăciun n-o să mai muncim aşa de mult şi de greu. Sigur, nu am fost lăsaţi să stăm, dar am muncit mai uşor şi mai puţin, şi toţi eram extrem de fericiţi. Am pus bucăţele de material din cămaşa mea pe un spin şi acela a fost pomul nostru de Crăciun. Seara, în liniştea şi gerul din baracă, de undeva dintr-un colţ, cineva a început să cânte „Stille Nacht- Heilige Nacht”. O altă voce a preluat cântecul, apoi o alta şi tot aşa până ce tot dormitorul cânta la unison. De peste gardurile de sârmă ghimpată, ne-au răspuns bărbaţii. Şi ei cântau colinda sfântă. Soldaţii ruşi nu au schiţat nici măcar un gest de a ne opri. Apoi, peste lagărul îngheţat s-a aşezat liniştea. De atunci, parcă niciodată nu a mai sunat aşa frumos acest colind.”[36].

O altă supraviețuitoare a deportării, Margareta Szivacek din Reşiţa, își amintește: „Din 1945 până în 1949 am fost în Siberia, în Celeabinsk, în trei lagăre. A fost foarte greu. Fără haine, fără încălţăminte potrivită, fără mâncare destulă, cred că numai Dumnezeu ne-a ajutat, că restul am străbătut noi cum am putut. Nici mie nu îmi mai vine să cred că s-a putut şi am mai trăit atâtea zile după groaznica vreme, că nu se poate numi altfel…”[37]. Iar Ana Marin, tot din Reșița, spune: „În Dombas am lucrat la suprafaţă la dolomită şi pe urmă ne-au mutat de-acolo şi ne-au dus la Horlovka. Nu se poate uita niciodată asta. Nici nu ştim cine ne-a deportat, aşa că Dumnezeu să-i ierte.”[38]. „Am 89 de ani. Cu 18 ani, alături de tata, am fost deportaţi în Uniunea Sovietică şi ne-au dus în oraşul Plast, aproape de Celeabinsk supranumit şi Oraşul de aur pentru că erau 18 mine cu metal preţios. Acolo, toată regiunea era în mizerie, dar cel mai rău era frigul permanent şi vântul tăios. Suferinţele acestea parcă s-au şters din amintirea mea. Am pierdut şi cinci ani din tinereţe…”, își amintește Josef Scharkadi, emigrat în Germania[39].

Reșițeanca Elfriede Chwoika este unul dintre copiii născuți în timpul deportării, în URSS. Ea mărturisește: „… eu m-am născut cu 66 de ani în urmă la Sverdlovsk în fosta URSS în Munţii Ural. Părinţii mei au fost deportaţi 5 ani, iar eu am avut 9 luni când ne-am întors

[34] Ignaz Fischer, „Date despre deportarea în Rusia a etnicilor germani din Banat”, în „Analele Sighet II. Instaurarea comunismului între rezistenţă şi represiune”, Bucureşti, 1995, p. 416-417, apud Viorel Bălţoi, „Deportarea cetăţenilor români de etnie germană din Banat în Uniunea Sovietică”, Universitatea Bucureşti, Facultatea de Istorie, p. 356http://banatica.ro/media/b22/vbdc.pdf.

[35] Eusebiu-Marcel Narai, „Aspecte privind situația minorității germane din județele Caraș și Severin în anii 1944-1948”, Universitatea de Vest, Timișoara, Facultatea de Litere, Istorie și Teologie, p. 330, „Analele Banatului”, SN., Arheologie - Istorie, XVI, 2008, http://muzeulbanatului.ro/mbt/istorie/publicatii/ab.htm.

[36] www.adevărul.ro, Ibidem.

[37] Ilarion Țiu, Lavinia Betea, Cristina Diac, Florin Răzvan Mihai „Lungul drum spre nicăieri. Germanii din România deportați în URSS – mărturii”, Editura Cetatea de Scaun, Târgoviște, din Arhiva Radio Reşiţa, www.radioresita.ro.

[38] Ibidem.

[39] Ibidem.

acasă. Îmi amintesc din ce mi-au povestit părinţii că era mizerie multă, mâncare proastă, foarte greu s-a putut creşte un copil în acele condiţii, iar foarte mulţi au murit şi nu au mai apucat să ajungă acasă. Mama a avut 18 ani când a luat-o, iar unchiul meu – fratele mamei, 16”[40]. O altă supraviețuitoare, Emilia Kiss din Reşiţa își amintește: „A fost destul de greu. Îmi amintesc cum am dat ajutorul unei colege de la Doman, Iohanna Goldschmidt. A avut ciorapii legaţi cu sfoară şi cum nu i-a dezlegat, i-a intrat în carne. Şi toată noaptea a plâns «Au picioarele mele, au picioarele mele!», şi dimineaţa când m-am trezit am spus: «Iohana, de ce plângi tu toată noaptea?». Şi când m-am uitat, deasupra de genunchi, sfoara era toată încarnată. Şi împreună cu altă colegă de cameră, Roza Tremmel, am încălzit o găleată cu apă şi i-am aşezat picioarele în ea. […] Rana sufletească e închisă deja însă tot corpul e distrus”[41].

Iată ce relatează Ana Scholtz, deportată în perioada 1945-1949: “Îmi amintesc până și ziua în care ne-au luat. Era o zi foarte geroasă, de 16 ianuarie. Ne-au adunat în fața clădirii unde în prezent este Cinematograful Cultural (din Reșița – n.n.). Eram aproape un copil, aveam doar 19 ani. În urmă a trebuit să o las pe mama singură, fără nici un ajutor. Drumul până acolo l-am parcurs în vagoane neîncălzite, fără condiții minime de igienă. În Ilionovka, localitatea unde m-au deportat, viața era dură. Abia aveam ce mânca. În cei cinci ani pe care i-am petrecut departe de casă am muncit în construcții, muncă grea pentru o femeie”[42]. Despre modul cum au decurs ridicările de etnici germani din Reşița, avem câteva relatări amănunțite. Cetățeanul Karl Bereznyak îşi amintea: „Dimineața (17 ianuarie 1945, n.n.) la ora 4 am fost treziți. În fața intrării stăteau camioane, în care am fost încărcați; apoi am fost duşi la gară şi urcați în vagoane de vite, femei şi bărbați împreună, 40-42 de oameni într-un vagon. În fiecare vagon erau o mică sobă, câteva bucăți de lemn şi o gaură în podea, pe care trebuia să o folosim ca WC. La 17 ianuarie, după-amiaza între orele 15 şi 16, începea călătoria către necunoscut. Din păcate, pentru 30 de procente ea a fost fără drum de întoarcere.”[43].

Din relatările prezentate mai sus, rezultă că din Reşița au avut loc în mod sigur următoarele transporturi: la 12 ianuarie către lagărul Elenovka din Ucraina (Donbas), la 17 ianuarie către Berezovsk (lângă Sverdlovsk), la 18 ianuarie către Plast (regiunea Celeabinsk) şi la 20 ianuarie către Iss (la 200 km de Ural). Pe lângă aceste transporturi este însă foarte probabil să mai fi avut loc şi altele, nemenționate aici. Cu toate că celor ridicați nu li s-a adus vreo acuzație concretă, selecția fiind făcută numai pe criteriul apartenenței etnice şi a vârstei avute în perioada arestărilor, germanilor le-au fost jefuite gospodăriile, iar după deportare a urmat pierderea proprietăților, în urma reformei agrare şi a naționalizărilor. Cei care au reuşit să supraviețuiască şi să se întoarcă acasă, şi-au găsit întreaga avere confiscată, inclusiv locuințele, mulți dintre ei nemaiavând nici măcar unde să se adăpostească[44]. Toate acestea nu au făcut decât să adâncească trauma și ruptura resimțită în mentalul individual, dar și în cel colectiv, al întregii comunități etnice.

În concluzie, realizarea unui monument care să simbolizeze acel moment traumatic din istoria comunității germane din Reșița era absolut necesară, ca o formă de rememorare a traumei, dar și de purificare, de amintire a celor care nu s-au mai întors, dar pe care comunitatea nu îi uită. Și nu putea fi altcineva mai potrivit decât artistul Ion Steindl, cel care a trăit în propria

[40] Ibidem.
[41] Ibidem.
[42] Ziarul „Timpul”, Reşița, anul XVII, nr. 4602 (016), vineri, 20 ianuarie, (2006), 3, apud Eusebiu-Marcel Narai, „Aspecte privind situația minorității germane din județele Caraș și Severin în anii 1944-1948”, Universitatea de Vest, Timișoara, Facultatea de Litere, Istorie și Teologie, p. 330, „Analele Banatului”, SN., Arheologie - Istorie, XVI, 2008, http://muzeulbanatului.ro/mbt/istorie/publicatii/ab.htm.
[43] „Ich weiß, daß du mein Vater bist, aber ich kenne dich nicht”. Erzählungen von Rußlanddeportierten, Kultur – und Erwachsenenbildungsverein „Deutsche Vortragsreihe Reschitza”, Reşița, 1995, p. 13, apud Mircea Rusnac, „Deportarea germanilor în Uniunea Sovietică (1945). Cu referire specială la Banat”, p. 8, http://www.banaterra.eu/romana/files/rusnac_mircea_deportarea_germanilor.pdf.
[44] Hannelore Baier, op. cit., p. 13, apud Mircea Rusnac, Deportarea germanilor în Uniunea Sovietică (1945). Cu referire specială la Banat, p. 10, http://www.banaterra.eu/romana/files/rusnac_mircea_deportarea_germanilor.pdf.

familie durerea deportării și suferințele pe care aceasta le-a lăsat în urmă. Însă, în același timp, încă un motiv important pentru care astfel de monumente trebuie să existe în mijlocul unei comunități este speranța că omenirea a învățat ceva din astfel de lecții negre ale istoriei. Comunitatea nu are voie să uite, pe de o parte pentru a nu repeta greșelile trecutului, pentru a învăța din ele, iar pe de altă parte pentru a ușura durerea celor care au supraviețuit deportării, făcându-i să realizeze că sunt parte din comunitate și că aceasta nu îi uită și nu le uită suferința. Monumentul deportaților în URSS din Reșița reprezintă mai mult decât un Cristos răstignit și o listă cu localități în care oamenii au trăit momente dificile și traumatice. El poate fi o modalitate de purificare a artistului care l-a conceput, un mod prin care acesta își depășește trauma personală, transfigurând-o artistic și oferind-o comunității. Artistul devine comunitatea din care a făcut parte iar comunitatea, la fiecare comemorare și cu fiecare coroană de flori sau candelă aprinsă, îi dă viață, îl transformă într-un simbol al unității, al speranței, al rememorării celor care nu mai sunt.

BIBLIOGRAPHY

1. Bălţoi, Viorel, „Deportarea cetăţenilor români de etnie germană din Banat în Uniunea Sovietică”, de Universitatea Bucureşti, Facultatea de Istorie, http://banatica.ro/media/b22/vbdc.pdf.
2. Botez-Crainic, Adriana, *Ateliere de artişti din Bucureşti - „ Arta lui Ion Stendl”,* București, Editura Noi Media Print, 2009.
3. Ciobanu, Vasile, capitolul „Germani”, în Gido, Attila (editor), *Cronologia minorităților naționale din România,* Vol. I – „Albanezi, armeni, bulgari, croați, eleni, evrei și germani”, Cluj-Napoca, Editura Institutului Pentru Studierea Problemelor Minorităților Naționale, 2016.
4. Narai, Eusebiu-Marcel, „Aspecte privind situația minorității germane din județele Caraș și Severin în anii 1944-1948”, Universitatea de Vest, Timișoara, Facultatea de Litere, Istorie și Teologie, în „Analele Banatului”, SN., Arheologie - Istorie, XVI, 2008, http://muzeulbanatului.ro/mbt/istorie/publicatii/ab.htm.
5. Rusnac, Mircea, „Deportarea germanilor în Uniunea Sovietică (1945). Cu referire specială la Banat”, http://www.banaterra.eu/romana/files/rusnac_mircea_deportarea_germanilor.pdf.
6. Stendl, Ion, *„Teodora şi Ion Stendl”- Album*, București, Editura Institutului Cultural Român, 2004.
7. Țigla, Erwin Josef (coord.), *Stendl. Desene – Zeichnungen*, Reșița, Editura Banatul Montan, 2006.
8. Vultur, Smaranda (coordonator), *Germanii din Banat prin povestirile lor*, Bucureşti, Editura Paideia, 2000.

THE INFLUENCES OF TOTALITARIAN REGIMES ON THE DEVELOPMENT OF ETHNO-ANTHROPOLOGICAL RESEARCH IN INTERWAR AND POSTWAR SPAIN

Carmen-Elena Pogonici
Senior Lectrurer, PhD, "Complutense" University of Madrid

Abstract: Primo de Rivera's dictatorship proved to be the cornerstone in calibrating the historical, political and social context of Franco's dictatorship. Both regimes defended traditional Catholic and military values. Primo de Rivera's social-Christian ideology was based on Spanish nationalism and the fight against separatism. Franco's regime, with conservative views, was authoritarian rather than totalitarian. Franco's great concern was to maintain power and authority in Spain and not to gain the support of the masses, glory or the formation of an empire. Both regimes used nationalist ideologies, derived from the romantic theory of "cultural identity", by reviving the glorious moments of the nation and promoting traditions and popular customs. Some anthropologists have signaled the formation and promotion of symbols of national identity, of stereotypes, starting from a tradition, often invented. The reduction of a rich popular culture to the symbols on the flags, to some dances or to linguistic differences has led to an annoying and degrading result. The Franco dictatorship slowed down the development of Spanish anthropology and any interest in ethnology research disappeared. People identified with this field were exiled or repressed, and the activity of the institutions was suspended. The regime managed not only to keep the discipline at distance from all the progress registered outside the country, but also an involution inside the country. The only one that enjoyed a relative success in the Franco era, but not development, was the folklore, proving to be a useful tool in propaganda and mass manipulation. The emotional and direct contact with the popular tradition, recreated or invented, as well as the banal use they gave it, made folklore an instrument of transmission and propagation of the ideology of the Franco regime.

Keywords: dictatorship, totalitarianism, nationalism, ideology, folklore.

1. Introducere

Pentru a înțelege cum funcționează un sistem totalitarist, trebuie să ne întoarcem la noțiunea de naționalism. Naționalismul este o ideologie și o mișcare socio-politică care a apărut odată cu conceptul de națiune; el se referă la dreptul stămoșesc, la dezvoltarea și menținerea unei identități naționale, bazată pe caracteristici comune cum ar fi cultura, limba, etnia, religia, credința într-un strămoș comun. Se conduce după două principii de bază: principiul suveranității naționale, în care națiunea este singura bază legitimă pentru stat și principiul naționalității, unde națiunea formează propriul stat, iar granițele statului trebuie să coincidă cu cele ale națiunii. Multe idologii naționaliste derivă din teoria romantică de „identitate culturală”, prin reînvierea momentelor glorioase ale fiecărei națiuni și promovarea datinilor, tradițiilor și a obiceiurilor populare. Amestecul dintre naționalism și interpretarea greșită a anumitor teorii și date științifice despre originea și ereditatea omului a dus la nașterea ultranaționalismului, concretizat prin mișcări de extremă dreaptă ca fascismul sau nazismul.
Cele două regimuri fasciste din Spania, cel al lui Primo de Rivera (1923-1930) și cel al lui Francisco Franco (1939-1975) nu aveau un mod de guvernare diferit de restul regimurilor fasciste. Se percepe doar o ideologie relativ diferită sau mai bine zis o lipsă a ideologiei. Atât unul, cât și celălalt au apărat valorile tradiționale catolice și militare.

Primo de Rivera era liderul guvernului, a restrâns libertățile civile și politice, a suspendat garanțiile constituționale, a interzis vorbirea celorlalte limbi ca galiciana, basca sau catalana pe teritoriul Spaniei, în afară de limba spaniolă, a cenzurat libertatea și activitatea presei. Primo de Rivera dorea să „regenereze” țara, susținând ideea unei „politici noi”, unui

partid politic nou, dar apolitic, care să exercite o acțiune politico-administrativă. Ideologia social-creștină a lui Primo de Rivera s-a bazat pe naționalismul spaniol și pe lupta împotriva separatismului. Simbolurile altor națiuni, publicațiile în alte limbi au fost total interzise, s-a încercat suprimarea vorbirii limbii catalane și impunerea limbii spaniole ca limbă unică în administrație sau în oficierea slujbelor religioase. Toate acestea s-au scandat cu numeroase conflicte între instituțiile catalane și guvern, care nu acceptau aceste impuneri și pe care le considerau excesive. Dictatura lui Rivera nu a avut capacitatea de a rezolva problemele sociale apărute, fapt care va duce la instaurarea celei de A Doua Republici.

Franco va moșteni o națiune epuizată din punct de vedere politic și economic. Își va instaura regimul după victoria obținută în Războiul Civil din 1939, ajutat de Mussolini și de Hitler. Regimul său are puncte comune cu fascismul, dar este un regim cu vederi conservatoare, mai degrabă autoritar, decât totalitar. Marea lui preocupare a fost menținerea puterii și a autorității în Spania și nicidecum câștigarea sprijinului maselor, a gloriei sau formarea unui imperiu. Dictatura a constat în reorganizarea modelului de stat, adică în concentrarea întregii puteri unui singur conducător - el însuși, crearea unui singur partid – *El Falange* și eliminarea libertăților individuale și sociale (interzicerea Constituției din 1939, dreptul la asociații, sindicate și greve, libertatea presei etc.), ceea ce a dus la represiune sau la exil; se înregistrează o putere și o implicare excesivă a bisericii catolice în toate domeniile – politic, social, educație.

În contrast cu alte regimuri totalitare care puneau accent pe o parte a istoriei, pentru Francisco Franco întreaga istorie a națiunii spaniole avea o mare însemnătate, începând din secolul al XV-lea, cu domnia Regilor Catolici – Isabela I și Ferdinand al II-lea de Aragon, care prin unirea regatelor pe care le conduceau au pus bazele unei monarhii puternice și unei viitoare unificări a Spaniei. Pe lângă descoperirea Americii, care modifică profund nu doar istoria Spaniei, ci și cea mondială, domnia regelui Filip al II-lea înglobează epoca cea mai glorioasă din istoria Spaniei – se caracterizează prin explorări în întreaga lume și expansiune teritorială. Cei doi dictatori nu se dezic de strămoșii lor, romanii, aducând în actualitate fapte și metafore convenabile, fără a se insista totuși pe acest aspect, acordându-le celților cea mai mare importanță. Interesul crescut față de religia catolică are antecedente medievale în lupta împotriva ocupației musulmane mult prea îndelungate în Spania.

2. Investigația folclorică și etnologică în timpul celor două dictaturi

Absența cercetărilor folclorice și etnologice în timpul celor două regimuri dictatoriale, la fel ca și existența unei opere precare dedicată acestor cercetări este o lacună importantă în istoria antropologiei Spaniei. Mulți antropologi spanioli și-au arătat preocuparea, de-a lungul timpului, pentru lipsa de interes față de acest domeniu, nu doar din partea cercetătorilor, dar și din partea autorităților și a statului. Motivele ar fi variate: se invocă perioadele continue de criză prin care a trecut țara, fiind total nefavorabile instituționalizării disciplinei și producțiilor literare și științifice, precum și barierile lingvistice - prezente de altfel și în alte regiuni ale Europei – care au îngreunat îmbogățirea și schimbul de cunoștințe între antropologii europeni, puțini dintre ei vorbind și alte limbi decât pe cea maternă. Însă dictatura franchistă a frânat dezvoltarea antropologiei spaniole mai mult decât cea a lui Primo de Rivera. Nu existau fonduri pentru acest domeniu, iar puținii antropologi care nu au plecat în exil și au rămas în Spania au făcut eforturi deosebite pentru a se menține la curent cu noile descoperiri din domeniu. Au cheltuit mulți bani din buzunarul personal, timp și efort pentru a călători în străinătate, pentru a se instrui și a se documenta. În ceea ce privește materialul care se stângea în timpul dictaturii, acesta trebuia să aibă legătură cu politica vremii, nu prea mult despre războiul civil sau despre consecințele directe ale acestuia. Ceea ce se scria despre naționalismul din Spania, se publica doar în afara țării. Doar folclorul era văzut sub altă lumină și a fost folosit în mod masiv și continuu ca instrument de propagandă și de manipulare a maselor.

Primele mișcări naționaliste și regionaliste, apărute la sfârșitul secolului al XIX-lea în anumite zone (Catalonia, Țara Bascilor și Galicia), care prin cercetările folclorice și etnologice încercau o recuperare a identității colective, își schimbă orientarea după Primul Război Mondial, datorită instituțiilor care iau naștere, la puțin timp, una după alta: *Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya – Arhivele Etnografiei și Folclorului din Catalonia* (1915-1922) își concentrează ideile în apărarea și revendicarea culturii catalane cu caracter tradițional și popular. Are numeroși colaboratori, iar publicațiile conțin descrieri etnografice, reflecții vaste și aprofundate sau transcrieri de date, dar lipsite de documentare[1]. *Eusko-Ikaskuntza – Societatea de Studii Bască*, creată în 1918, are ca scop investigarea științei și culturii populare basce și a problemelor psihologice care pot apărea; societatea bască, mai mult decât toate celelate, afișează un refuz clar în legătură cu evoluția și progresul, o teamă în schimbarea societății[2]. Antropologia și folclorul se caracterizează prin încercările de reconstruire a unui trecut basc, cultural și rasial, iar naționalismul va impulsiona aceste studii și reușește să recreeze o identitate și o cultură colectivă. Cea de-a treia instituție, *Seminario de Estudos Galegos – Seminarul de Studii Galiciene* (1923), își propune studierea integrală a culturii și civilizației galiciene[3]. Vicente Risco este figura reprezentativă a perioadei, în eseul său „*Teoría do nacionalismo galego*" (1920) prezentând principalele caracteristici ale populației galiciene: pământul (cel mai vechi din peninsulă), populația (de origine celtă și germanică, deci cea mai puțin spaniolă din toată populația Spaniei), limba (diferită de toate celelalte).

Pentru reprezentații și colaboratorii acestor instituții (Tomàs Carreras, Josep M. Roca, José Miguel Barandiarán, Vicente Risco ș.a.), la momentul respectiv, folclorul reprezenta o activitate științifică, care trebuia să se bazeze pe tehnici de culegere a materialului folcloric, foarte stricte și obiective. Obiectivitatea trebuie înțeleasă astfel: datele strânse prin intermediul tradiției orale sau prin observarea participativă înlocuiesc orice teorie și se transformă în ultimul obiectiv al cercetării[4]. Se înțelege că importanța pe care cercetătorii o acordă faptelor și observației directe se prezintă ca un semn de obiectivitate, care înlocuiește specularea teoretică.

Este evident caracterul particular și național în discursurile folclorice ale celor trei regiuni, discursuri cu mari influențe politice (negate aproape întotdeauna, sub pretextul pozitivismului faptelor). Inclusiv obsesia folcloriștilor de întoarcere către trecut (trecutul preistoric în cazul bascilor, un trecut celt și medieval pentru Galicia și o idolatrizare a Evului Mediu în cazul Cataloniei), ghidată de autoritatea indiscutabilă a bisericii catolice, demonstează o viziune naționalistă proprie politicii conservatoare (Prat, 1991: 28). Ca o concluzie, privirea către trecutul medieval și autoritatea bisericii catolice constituie cele două direcții ideologice ale folcloriștilor catalani, basci și galicieni între anii '20 și '30, constituind originea folclorului din timpul dictaturii lui Rivera. Unele din caracteristici vor fi continuate și în această perioadă, cum ar fi caracterul de culegere și de limitare a procupărilor teoretice. Aceste activități se vor dovedi puțin conflictive, tocmai de aceea vor fi tolerate de regim, chiar încurajate, ceea ce duce la o dezvoltare mai mult cantitativă, decât calitativă a folclorului[5].

În timpul dictaturii lui Primo de Rivera, intelectualitatea liberală și de stânga a încurajat și a promovat ideea căutării rădăcinilor spaniole, a făcut posibilă recunoașterea tradițiilor populare și a însuflețit diversitățile regionale.[6] În încercarea de a recupera „demnitatea națională", aceștia văd în imaginea poporului, în sensul de vulg, și în diversitatea sa regională acel element pierdut și acum recuperat, care trebuia exploatat la maxim. Rezultatul a fost

[1] Joan Prat et alții, *Antropología de los Pueblos de España*, Ed. Taurus Universitaria, Madrid, 1991, p. 84.
[2] Ibidem, p. 28.
[3] Ibidem, p. 22.
[4] Joan Prat et alții, op. cit., p. 23.
[5] Carmen Ortiz, Rafael Huertas, *Ciencia y Fascismo*, Ed. Doce Calles, Madrid, 1998, p.163.
[6] Stéphane Michonneaux, Xosé M. Núñez-Seixas, *Imaginarios y representaciones de España durante el franquismo*, Ed. Casa de Velázquez, Madrid, 2014, p.

surprinzător, toate eforturile materializându-se într-un nou tip de cunoaștere și de promovare a tradiției populare spaniole în interiorul, dar mai ales în exteriorul țării, în excursionism și în turism cultural.

În timp ce Menéndez Pidal, García Lorca și Rafael Alberti încercau să dezvăluie „sufletul colectiv al popularului", unii prin studii filologice, alții prin redescoperirea romanțelor, etnologia se îndepărtează de studiul colonial și al originii rasiale, pentru a se redefini ca știință, care studiază valorile culturale și problemele sociale. Acestă nouă abordare a studiilor etnologice împreună cu interesul pentru muzee, artă și tradițiile populare, precum și influențele activității franceze din *Muzeul Etnografic din Trocadero* de la Paris au avut ca rezultat crearea *Muzeului Satului Spaniol* în 1934, care trebuia să cuprindă un muzeu etnografic și un centru modern de cercetare, cu importante remunerații economice, personal tehnic și laboratoare. Muzeul nu a putut fi inaugurat din cauza izbucnirii Războiului Civil în 1936, trebuind să aștepte până în 1940 pentru a-și deschide porțile publicului larg.

Războiul Civil, urmat de instaurarea regimului franchist reprezintă o ruptură și un schimb de direcție în evoluția folclorului și a etnologiei[7]. Ruptură, deoarece imediat după terminarea războiului civil, regimul lui Franco se ocupă de depurarea instituțiilor și de eliminarea persoanelor implicate în cercetare și în educație din perioada anterioară, cea republicană; centrele regionale care se ocupau cu cercetările folclorice sunt suprimate și înlocuite cu altele, fidele unui sistem simbolistic contrar celui de până atunci, bazat pe naționalism și etnicitate.[8] În cadrul instituțiilor universitare nu au fost represalii, doar datorită faptului că până la momentul respectiv, folclorul nu era văzut ca o disciplină de sine stătătoare, cel mult era studiat în cadrul anumitor seminarii, cele mai importante fiind *Seminaro de Etnografía, Folklore y Artes Populares* predat de Luis de Hoyos la catedra de Fiziologie din Madrid și *Arxiu d'Etnografia i Folklore de Catalunya* fundat de Tomàs Carreras la catedra sa de Etică din Barcelona[9].

Din lucrări ca „*La dansa a Catalunya*" (1935) a lui Capmany sau „*Biblioteca de tradicions populars*" cu 42 de volume publicate între 1935 și 1939 observăm că folclorul continuă cu tendințele manifestate și înainte: pe de o parte, menține disciplina pe aceleași temelii puse de excursionism și pe de altă parte, apar lucrări cu caracter etnografic, demonstrând încercări de strângere de material într-un mod mai sistematic și din zone mai extinse, despre viața tradițională așa cum se desfășura ea în vremurile respective. În Catalonia, războiul civil are consecințe majore asupra activității folcloristice, anulând practic, în primă fază, toată munca folcloristică de până atunci împreună cu speranța de recuperare a acesteia. Cu timpul, folcloriștii rămași în țară sunt tolerați de regim și reușesc să își reia publicațiile despre contextul cultural autohton, fără a se înregistra schimbări în direcția studiată. Faptul că aceste lucrări sunt publicate în catalană capătă un caracter simbolic pentru rezistența catalană (J. Prat, 1991: 84). Capmany publică „*Calendari de llegendes, costums i festes tradicionals catalanes*" în 1951, dar se observă cum folclorul nu reușește să evolueze din punct de vedere teoretic sau metodologic și singurul lucru care îi rămâne de făcut este să continue cu compilarea de materiale, într-adevăr destul de extinsă, dar care rămâne la o evoluție cantitativă.

Schimbul de direcție despre care vorbeam mai sus este dat de introducerea folclorului în 1943, sub numele de „tradiții populare" sub patronajul instituției *Consejo Superior de Investigaciones Científicas* (CSIC), cea care centraliza cercetarea științifică propusă de dictatură înspre ideologia și acceptarea „principiilor fundamentale ale mișcării".

Tot în cadrul CSIC se crează în 1941 *Institutul „Bernardino de Sahagún" de Antropologie și Etnologie* (IBS), condus de José Pérez de Barradas, pentru dezvoltarea cercetării etnologice și antropologice, așa cum reiese și din numele institutului. Totul se va face în acord cu

[7] Carmen Ortiz, Rafael Huertas, op. cit., p. 163.
[8] Joan Prat et alții, op. cit., p. 84.
[9] Carmen Ortiz, Rafael Huertas, op. cit., p. 163.

directivele regimului, reunind cele două fundamente ideologice ale eugenismului spaniol: imperiul și catolicismul (Sánchez-Gómez, 1992: 31); din obiectivele și conținuturile antropologiei și etnologiei trebuia să dispară tot ce nu coincidea cu dogmele catolice, în special tot ce era relaționat cu mișcarea evoluționistă și în același timp, trebuia integrată teoria eugenistă, de îmbunătățire a rasei.

Pe lângă procesul de depurare a instituțiilor, exilul unor antropologi ca Juan Comas și profesori de preistorie ca Pedro Gimpera, Hugo Obermaier și menținerea la distanță, sub observație sau cenzură a cercetătorilor a creat un context de stopare a dezvoltării disciplinei și de izolare față de noile direcții ale antropologiei internaționale, de-a lungul perioadei anilor '40 și începutul anilor '50. Renumitul antropolog spaniol, Caro Baroja rămâne printre singurii care ar putea să formeze o echipă de lucru pentru extinderea cercetărilor antrolologice, acest lucru fiind stipulat în planurile părții spaniole din cadrul Centrului de Studii de Etnologie Peninsulară, acord pe care îl aveau cu Portugalia. Însă antropologului nu-i reușește acest demers, iar opera sa, oricât de densă, intensă și de calitate era, continua să fie activitatea unei singure persoane și nu se putea compara cu cea a unui grup; această lipsă de implicare a instituțiilor și a cercetătorilor a făcut ca producția bibliografică din alte țări să fie mult superioară celei spaniole la momentul respectiv[10]. În 1944, Baroja fundează împreună cu Nieves de Hoyos și Vicente García de Diego *Revista de Dialectologie și Tradiții Populare*, cu un caracter mai mult filologic decât antropologic, având în vedere originea sa din colecția *Archivo de Tradiciones Populares*, care se centra pe studiul istoriei limbii, a epicii și a romanelor cavalerești.

Puținele inițiative care au mai existat, au avut legătură cu lumea muzeistică, iar puținii etnologi care au mai rămas s-au refugiat în acest domeniu: în 1940 s-a redeschis *Muzeul Național de Etnologie*, iar în 1942 s-a fundat *Muzeul de Industii și Arte Populare a Poporului Spaniol* din Barcelona.

3. Folclorul ca instrument politic

Folclorul a reprezentat domeniul de interes major pentru regimul franchist, mai ales în prima sa perioadă de existență, astfel încât, regimul, independent de caracterul științific al folclorului, instrumentează materialul furnizat de folclor prin extragerea și utilizarea anumitor elemente, concepte și fapte concrete pentru practica sa ideologică. Când dictatura franchistă reușește să se impună în Spania, una dintre sarcinile urgente de care trebuie să se ocupe era „reconstuirea" Patriei, nu doar din punct de vedere material și politic, ci și din perspectiva recreerii unui patrimoniu și repertoriu cultural, în acord cu sistemul politic totalitar. „Noua Spanie" se definea prin ruptura de Spania republicană și prin revenirea la „Spania Eternă" (C. Ortiz, 1998: 165). Astfel, regimul face referire continuă la moștenirea istorică, găsind o simbologie nouă, pe alocuri inventată în perioadele de maximă ascensiune a Spaniei: Reconquista, Regii Catolici și Felipe II. Au descoperit că folclorul, ca instrument legitimador, poate să proporționeze sistemului o continuitate fundamentală, pe care istoria nu o putea oferi. Noțiunile de „popor" și „rasă" împreună cu calitățile esențiale pe care le posedă sunt puncte de referință cu care ideologia fascistă se identifică. Ideea unui popor idealizat din care rezidă caracterul unei națiuni, care nu se împarte în clase sau categorii sociale este foarte utilă ideologiei fasciste. Cultura populară, în special anumite elemente cu caracter estetic sau emotiv (muzica, poezia, dansul), este utilizată pentru a crea ideea de identificare și de apartenență la un grup. Folclorul este văzut ca forma cea mai directă și eficientă de mediere a politicii regimului printre oameni, cea mai bună formă de manipulare a acestora.

În acest sens, s-a pus accentul pe anumite elemente folclorice, cum ar fi: imnurile și eroii, poporul și națiunea, mitul țăranului, coruri și dansuri populare.

[10] Luis Ángel Sánchez Gómez, *Contextos y práctica de la antropología „oficial" en los fascismos ibéricos* en *Ciencia y fascismo* de Carmen Ortiz, Rafael Huertas, op. cit., p. 141.

a. Imnuri și eroi

Franchismul a folosit creațiile anonime tradiționale, transmise prin viu grai în spectacolele folclorice desfășurate în întreaga țară. Pe lângă acestea, regimul a produs propriul „folclor" sub formă de imnuri, cântece și strigături, având un autor, dar care s-au transformat în „populare" imediat ce au fost cântate și repetate în mod obligatoriu până la saturație de populație, de-a lungul mai multor ani[11]. Nu se punea problema ca imnurile mișcării să fie autentice și populare, ci să își atingă scopul propagandistic, de a reprezenta cultura populară aleasă, scrisă și mediatizată. Tema favorită era victoria din războiul civil: violența, moartea și războiul sunt motive întâlnite în mod constant în imnurile și cântecele patriotice. Imaginile care se transmiteau erau cele ale tinerilor, soldați sau plebei, care se luptau, mureau sau lucrau pentru Patrie, Cruce, Spania, pentru Onoare sau pentru Imperiu. Patria era reprezentată prin două atribute: *pacea* cu înțelesul de *dreptate* și *pâinea* cu sensul de *muncă*. Mai erau folosite cuvinte ca *primăvară, soare strălucitor, albastrul mării, luceafărul,* toate simbolizând lumina pe care noul ordin a adus-o asupra neamului spaniol (C. Ortiz, 1998: 168). Repertoriul de eroi este variat: în prima epocă a dictaturii, prototipul eroului îl constituia colectivul societății rurale și industriale, sfinții și războinicii, combinația perfectă fiind călugărul-soldat, reprezentând înfrățirea dintre religie și arme; urmează luptătorii din vremurile istorice adorate de regim, mai sus amintite (Isabel I și Fernando, Columb) și nu în ultimul rând eroii Franco, partidul El Falange și patria, care constituiau unul și același lucru, o uniune.

b. Poporul și națiunea

Națiunea și identitatea sa este unul dintre cele mai importante concepte ale ideologiei franchiste. Unitatea Spaniei reprezintă un obiectiv major pentru Franco și se întâlnește foarte des în discursurile sale politice. Însăși diversitatea regională a fost folclorizată. Pluralitatea dialectică, tradițiile și obiceiurile, sărbătorile, muzica și costumele populare devin expresia „poporului spaniol". Astfel, regimul își asuma varietatea culturii populare din Spania și libertatea lingvistică în manifestările folclorice publice. Totuși, pentru Franco și regimul său, Spania înseamnă regiunea Castilla[12], acesteia acordându-i-se locul suprem în reprezentarea națiunii spaniole.

c. Mitul țăranului

Dacă Spania e Castilla, Castilla este reprezentarea vie a satului; castilian este sinonim cu țăran, iar țăranul reprezintă spaniolul. Cam aceasta ar fi asocierea care duce la aprecierea exagerată, chiar falsă a țăranului (C. Ortiz, 1998: 173). Bineînțeles că totul are legătură cu originea vieții de la sat - din care rezidă spiritul național și „hispanitatea" - și cu cultura ei – cântece și dansuri, traditii; nu încape îndoială că atunci când vorbim de cultura populară autentică, vorbim de cea a satului. Mitul țăranului se baza pe această idealizare a vieții satului înainte de progresul industrial, în centru fiind imaginea țăranului tradițional, supus stăpânului său, fără idei conflictive sau revoluționare. Doar acest „țăran" putea transmite adevăratele valori tradiționale ale „rasei", pe lângă stabilitatea politică și economică pe care o dădea statului prin micile sale producții agricole. În contrast cu acesta, cealaltă clasă formată din muncitori, funcționari și burghezi, de unde se puteau naște idei democratice și liberale, nu era pe placul lui Franco[13].

[11] Carmen Ortiz, Rafael Huertas, op. cit., p. 166-168.
[12] *Castilla* este o regiune din partea centrală a Spaniei, identificată cu conceptul de spaniol.
[13] Alexandre Cirici, *La estética del franquismo*, Gustavo Gili, Barcelona, 1977, p. 168.

d. Coruri și dansuri populare

Secțiunea Feminină (SF) a fost ramura feminină a partidului Falange, condusă de Pilar Primo de Rivera, sora fundatorului partidului și fiica dictatorului Miguel Primo de Rivera. Una dintre activitățile sale consta în promovarea culturii populare, conform principiilor regimului, centrându-și atenția asupra a două aspecte care puteau să sensibilizeze cel mai mult „națiunea": costumul popular, pe de o parte, muzica și dansul tradițional, pe de alta. Secțiunea Feminină și-a asumat această misiune ca pe o reînviere a tradiției, ca și cum aceasta ar fi avut nevoie de redescoperire și de salvare, în concepția lor tradiția aflându-se în pericol de uitare și chiar de dispariție (C. Ortiz, 1998: 175-176).

4. Concluzii

Depurarea instituțiilor în timpul primei dictaturi în Spania, cea a lui Miguel Primo de Rivera, a dus la menținerea curentului difuzionist și a metodelor istorice proprii secolului al XIX-lea. După Războiul Civil, dispare orice interes pentru cercetări în domeniul etnologiei. Persoanele care se identificau cu acest domeniu au fost exilate sau reprimate, iar activitatea instituțiilor a fost suspendată. Regimul franchist a impus, nu doar menținerea la distanță a disciplinei față de toate progresele înregistrate în afara țării, ci și o involuție a acesteia în interiorul țării. Marginalizarea etnologiei s-a accentuat prin lipsa de resurse umane și materiale, prin absența de instituții specializate, așa cum și prin subordonarea ei continuă altor discipline ca antropologia fizică, arheologia sau preistoria. Instituția care trebuia să acorde cea mai mare importanță dezvoltării etnologiei – *Institutul Bernardino de Sahagún* - s-a dovedit ineficientă, lucrând sub îndrumările stricte ale CSIC, în configurarea unei științe spaniole catolice, antimaterialistă și antiliberală. Dictatura franchistă nu a putut, nu a știut sau pur și simplu nu a reușit să fructifice potențialul evident al etnologiei, nici măcar în folosul propriu.

Claudio Esteva punctează în opera „*La Etnología española y sus problemas*" din 1969 o serie de probleme cu care s-a confruntat etnologia în timpul celui de-al Doilea Război Mondial și în perioada postbelică: dependența etnologiei de preistorie - preistoricii și arheologii folosesc metode ipotetice ca difuzionismul și paralelismul, ca o consecință a necunoașterii altor abordări evoluționiste, funcționaliste și structuraliste; munca de teren scăzută și lipsa unei monografii etnologice; preferința metodelor descriptive față de cele analitice, generate de autodidacticismul predominant în Spania (am remarcat mai devreme eforturile făcute de unii dintre cercetători pentru a putea sudia în străinătate); tendința de a specula în loc de a verifica; lipsa de dedicare profesională totală; lipsa sau finanțarea scăzută a cercetărilor, a instrumentelor și mediilor necesare; lipsa revistelor specializate și a unor planuri de studiu în care să figureze disciplina (J. Prat, 1991: 118). Toate aceste aspecte nu reprezintă o panoramă prea încurajatoare a situației în care se găsea etnologia în Spania interbelică și postbelică.

BIBLIOGRAPHY

1. Aron, Raymond, 2001, *Democratie si totalitarism,* Editura ALL, Bucuresti.
2. Baroja, Caro, 1970, *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo,*Ed. Seminarios y ediciones, Madrid.
3. Cirici, Alexandre, 1977, *La estética del franquismo*, Editorial Gustavo Gili, Barcelona.
4. Díaz-Andreu, Margarita, 2003, *Antigüedad y franquismo (1936-1975),* Diputación Provincial de Málaga, Málaga.
5. Díaz Viana, Luis, 1997, *Catilla y León. Imágenes de una nueva identidad. Notas para un manual de Etnografía*, Ambito Ediciones, Valladolid.
6. Michonneaux, Stéphane; Núñez-Seixas, Xosé M, 2014, *Imaginarios y representaciones de España durante el franquismo*, Ed. Casa de Velázquez, Madrid.
7. Moreno Martin, Francisco, 2017, *El franquismo y la apropiación del pasado. El uso de la historia, de la arqueología y de la historia del arte para la legitimación de la dictadura,* Ed. Pablo Iglesias, Madrid.
8. Ortiz, Carmen; Huertas Rafael (editori), 1998, *Ciencia y Fascismo*, Ed. Doce Calles, Madrid.
9. Prat, Joan, et alții, 1991, *Antropología de los Pueblos de España*, Ed. Taurus Universitaria, Madrid.
10. Sánchez Gómez, Luis Ángel, 1992, *La antropología al servicio del estado: El Instituto „Bernardino de Sahagún*" del CSIC (1941-1970), Revista de Dialectología y Tradiciones populares, Jan 1.
11. Sánchez Gómez, Luis Ángel, 1998, *Contextos y práctica de la antropología „oficial" en los fascismos ibéricos* en *Ciencia y fascismo* de Carmen Ortiz, Rafael Huertas, Ed. Doce Calles, Madrid.

FATES. TRADITIONS INHERITED FROM ANTIQUITY

Liviu Olteanu
PhD Student, University of Craiova

Abstract: Through the Fates Myth we understand a series of ancient customs that we encounter during the Birth cycle, accompanied by the beliefs and specifics of each people. If we refer to Fates from a historical point of view, we notice the fact that ancient man placed a high value on his destiny and fate. The three Greco-Roman goddesses decided the course of a man's life, in general, benevolent, although they could also have an evil character, depending on the actions and deeds of the intended. Compared to other people, in Romanian mythology, the Fates do not have specific names. It is known that there are three of them and they are represented like young girls, more precisely like fairies who come to the window at night, on the third day, after the birth of the child. In the mythology of the Indo-Europeans, the belief in Fates refers specifically to the three defining moments of life, Birth, Marriage and Death. Capricious or not, good or evil are divided arbitrarily, and the balance somehow remains balanced within this ritual. What is destined cannot be changed, but fate can somehow be improved through various less Christian practices.

Keywords: beliefs, customs, history, myth, superstitions.

Introducere

Ritualul magic al Ursitorilor reprezintă un proces complet și complex de obiceiuri care implică mai multe acțiuni cu caracter atât religios, cât și din punct de vedere spiritual. Ne-am oprit asupra acestui subiect datorită originalității lui, a scenelor cu caracter apotropaic și a personajelor care trebuie să îndeplinească o serie de credințe, unele dintre acestea cu adevărat arhaice. Actorul principal este *lăuza*, ființa care prin actul de creație este dătătoare de viață, *pruncul* și nu în ultimul rând, *moașa*, cea care are cunoaște rânduielile pe care trebuie să le îndeplinească până la botezul copilului.

Ursitorile, ființe magice venite dintr-un univers nevăzut, în număr de trei, sunt cele care vor ursi viitorul copilului și vor hotărî destinul și soarta. Există mai multe scene de pregătire a momentului în care acestea își vor face simțită printr-un obiect pe care îl vor însemna. Masa Ursitorilor trebuie să fie încărcată cu daruri, să fie curățenie în casă pentru ca cele trei fete care vor veni noaptea pe fereastră, a treia zi după nașterea pruncului, să fie îmbunate și mulțumite pentru a proroci cu bunătate. După noaptea Ursitorilor, în fiecare zi până la botez, are loc scalda copilului, un alt moment important prin care sunt aduse elemente magice, ce îi vor oferi pruncului anumite beneficii pentru viitor: apa curată și aruncată într-un loc curat, plante frumos mirositoare. Toate acestea întregesc tabloul ceremonial al ritului de început, *Nașterea*.

În credințele popoarelor antice și în mitologia românească, mitul Ursitorilor este foarte cunoscut datorită numărului mare de obiceiuri care sunt ancorate în acest ceremonial. Vom sesiza foarte multe asemănări între credințele străvechi și cele de astăzi, multe dintre ele păstrându-și conotația și valoarea. Ca și grecii și romanii, românii au dezvoltat un crez pentru niște ființe aducătoare de noroc sau nenoroc, după caz, înțelegând ideea finală care se desprinde din tot acest prag existențial, faptul că ceea ce îți este ursit, de aceea vei avea parte. De-a lungul timpului, oamenii au încercat să găsească anumite modalități prin care să schimbe cumva soarta și destinul, fie prin descântece și zicători, fie apelând la puterea zeităților și a unor plante magice de leac.

Ursitorile decid elementele esențiale ale vieții, precum bogăția, sănătatea, acestea simbolizând legătura dintre om și divinitate, dar și acceptarea destinului. Ideea de a avea o soartă prestabilită este un concept central în cultura românească.

Ursitorile și destinul omului

Despre mitul Ursitorilor s-au făcut foarte multe însemnări, însă noi ne-am dorit să aducem un element de noutate prin cercetările și documentările pe care le-am realizat pe teren, stând de vorbă cu acei bătrâni care au trăit acele vremuri, în care omul acorda o deosebită importanță credințelor străvechi, superstițiilor și obiceiurilor. Am observat pe parcursul lucrării noastre faptul că cele mai multe tradiții le regăsim în mediul rural și în mod deosebit în cadrul ritualurilor de trecere. Nașterea reprezintă primul prag a existenței omului pe pământ, iar din momentul în care copilul este adus pe lume, o serie de cutume îl vor însoți pe tot parcursul vieții. Ziua Ursitorilor este considerată în credințele multor popoare, precum popoarele nordice sau grecilor și romanilor, ca fiind atât de semnificativă datorită faptului că destinul nou-născutului va sta în mâinile Ursitorilor. Desigur, fiecare are rolul său și puterea de a decide soarta pruncului, însă au existat și practici care să le îmbuneze pe acestea. „Sunt trei Ursitori: cea mare, mijlocia și cea mică. Se spune că cea din urmă ursea de rău. Mie mi-au pus ursitorile de două ori (mi-a pus masa). Prima dată, maica s-a visat că a venit una și i-a luat baticul negru de pe cap, iar dimineața când s-a trezit, a văzut baticul aruncat lângă ea, făcut cocoloș. Și mi-a pus iar Ursitorile.

Pe masa de Ursitori se pune o turtiță de pâine (cu trei cruci), pe care o făcea o fată mică pentru a fi curată, se pune sare, apă sfințită. La copiii mei, la Marian, am visat foarte bine, un câmp lung numai cu iarbă, dar tot a dat de rele.

Eu m-am visat că m-am dus la o fântână și am pus un ulcior care îl aveam la mine pe cheile fântânii. Și când a fost să trag găleata cu apă, mi-a căzut ulciorul în fântână. Bine n-a fost, că ulciorul a fost băiatul meu; cine a știut că el dădea de accident. Asta am visat a treia noapte când se pun Ursitorile, după ce am născut.

Femeia care naște se numește lăuză. Și la baia copilui se pune apă (aiasmă) în scăldătoare, până îl botezam. Așa am pomenit, și eu, și mama mea, surorile mele. Apa se aruncă la loc curat."[1] Cu siguranță fiecare zonă a Olteniei abundă în tradiții, dar există anumite reguli generale legate de Nașterea copilului, precum masa Ursitorilor și în mod special turta/ colacii care sunt pregătiți special pentru a îndeplini întocmai întreg ritualul, iar Ursitorile să fie mulțumite și binevoitoare. În județul Dolj, am cunoscut foarte mulți oameni care au participat în mod direct la aceste obiceiuri legate de Ursitori și aici ne referim strict la bătrâne care au moșit copii de-a lungul timpului și ne-au descris cu amănunte modul prin care se pregătea familia pentru a pune Ursitorile: „Când se năștea copilul, se înfășa în cârpe (fașe) și când se botează copilul, tot cu fașa îl închină. Se spune că ce vizează moașa sau mama copilului în noaptea Ursitoarelor, aia se întâmplă în viitorul copilului. Pe masa Ursitorilor, se face și moliftă (la trei zile) și fiecare turtiță avea numele celor trei ursitori; acolo se punea un ban sau zahăr, creioane, hăinuțele care erau luate de moașe. Moașa copilului era cea care se ducea cu coșul de mâncare (două feluri) la nepoată. Demult, copilul se scălda imediat, chiar și a doua zi. Apa mare cu busuiocul trebuia să-ți ajungă în aceste șase săptămâni și se punea câte o picătură în scăldătură. Și de Anul Nou, moașa dă copilul la grindă până la prânz, până în ora 12.00; îi cumpără copilului sorcovă, îi face colac și se pun pe el în trei locuri bani de metal și de hârtie. Eu am botezat 18 copii."[2] Rolul moașei este foarte important, ea reprezintă în sine întreg ceremonialul de primenire. În funcție de sexul copilului, pe masa Ursitorilor se vor regăsi mai

[1] Cercetare și documentare teren, povestitor Cornelia Ologu (zis Coarnă), 83 ani, Elena Belciug, 88 ani, sat Botoșești-Paia, județul Dolj, data interviului:18.12.2024.

[2] Cercetare și documentare teren, povestitor Ioana Brebenel, 64 ani, sat Botoșești-Paia, județul Dolj, data interviului:18.12.2024.

multe obiecte care vor juca un rol definitoriu pentru viitor; lucrurile așezate pe masă preconizează rostul copilului, meseria pe care o va face în viață. Pe lângă colac și apa sfințită care ne vor însoți pe tot parcursul vieții, nelipsite de pe masa magică sunt fie o carte sau un creion, pentru ca micul copil să devină om mare. În mentalitatea colectivă a țăranului român, cei mai de bază oameni au fost învățătorul și preotul, stâlpii spirituali ai vetrei satului, care devin adevărați îndrumători pentru orice copil.

„Dacă e fetiță, se pune creion, lucrul și dacă e băiat se pune ciumag, cuțit, de toate; pâinea mare, trei fire de busuioc și noaptea vin Ursitorile și trebuie să găsească curățenie în casă; dacă îi place, pune ea acolo un semn. Dar pâinea nu trebuie dospită (apă, făină și sare) și se împarte la copii, în sat. Spunea cineva că la Ursitori a visat copilașul că la vârsta de doisprezece, treisprezece, paisprezece ani, se va sui pe fântână și va muri. Și așa a fost."[3] Conform tradiției, ceea ce îți ursesc Ursitorile nu poți schimba. Vorbele lor se adeveresc întocmai, iar întâmplările legate de fântâni, locul unde este ursit copilul sunt numeroase. În general, fântâna simbolizează abundență, însă există, iată, situații în care locul devine martor al ursirii. În satul Corzu din comuna Bâcleș, Mehedinți, credințele legate de mitul Ursitorilor încă mai sunt transmise și povestite copiilor și strănepoților. Vatița Corâci, cum este cunoscută în zonă, își amintește despre rânduiala Ursitorilor și cât de rele pot fi în anumite situații: „Moașa care moșește copilul face curățenie în toată casa: văruie, spală, curăță ușa, cleanța ușii, iar la trei zile îi pune Ursitorile. Se face o turtă pe care o unge cu miere, se pune un pieptăne, oglindă, lucruri folositoare copilului. A doua zi, pâinea se împarte numai la copii și nu e voie să pice firimituri din ea; și se face scalda. Tatăl meu a venit cu albia de la Bâcleș să mi-o aducă mie, legată cu sfoară, că a luat-o de la Strehaia, de la rudari. Eu când i-am pus Ursitorile Mihaelei (am născut-o la Grecești și nu are voie nimeni să intre în casă, noaptea atunci, decât moașa și eu, care eram lăuză), a intrat Bebe pe ușă (nu știu de ce a intrat) și l-a dat moașa afară, mama lui Mișu, iar la o săptămână după ce am născut-o, fata mea nu a mai deschis ochii (avea numai coptură). Și m-am gândit că treaba asta se trage că a intrat Bebe în seara Ursitorilor la noi în odaie. Demult veneau spătarii pe drum, așa îmi povestea tăticul meu, cu spete pentru războiul de țesut, și cum erau ele de lungi, le aveau în spate legate ca pe lemne. Și s-a dus spătaru, că l-a prins seara, să doarmă și el la un om acasă, căruia s-a nimerit că-i născuse nevasta și l-a primit să doarmă pe sală, afară. Noaptea a auzit când au venit Ursitorile, iar cea mică a ursit copilul, când va fi ginere, când va veni de la biserică, să sară în fântână (aveau fântână în curte), să moară. Când a venit vârsta băiatului de a făcut nunta, spătaru a venit iar și le-a spus părinților băiatului să acopere fântâna că a auzit cum va fi ursit. Omul a pus repede un oblon pe fântână, iar când a venit nunta, ginerele s-a dus direct la fântână și a murit cu capul pe capac."[4] Despre ritualul Nașterii s-au făcut foarte multe cercetări etnografice în care erau respectate multiple obiceiuri și crezuri, unele dintre ele ce țin de latura superstițiilor: „Pentru a naște mai ușor i se dă femeii să bea apă de pe o *lăcată* descuiată sau i se despletește părul (Vasilcău). După ce a născut, mama execută anumite ocupații cu care dorește să se îndeletnicească noul născut: cioplește un lemn pentru a fi un bun lemnar, sau bate cu ciocanul când dorește să fie fierar, ș. a."[5] Pentru originalitatea subiectului nostru, am considerat necesare aceste exemple, povestiri reale desprinse din lumea satului, prin care aducem concret dovezi ale existențelor credințelor pe care le găsim încă vii în mentalul popular. Suntem convinși că în fiecare colț de lume au existat și încă persistă obiceiuri vechi de cât lumea. Dar cel mai important este să reușim să le transmitem și înaintașilor, pentru a întări ideea de continuitate în materie de sărbători și obiceiuri. Fiecare moment important din viața omului, fie că vorbim despre Naștere sau Nuntă, devine un ceas de celebrare, prin care omul își exprimă sentimentele și trăirile.

[3] Cercetare și documentare teren, povestitor Maria Fugaru, 78 ani, sat Botoșești-Paia, județul Dolj, data interviului:18.12.2024.
[4] Cercetare și documentare teren, povestitor Aristița Corâci, 80 ani, sat Busu, județul Dolj, data interviului:18.12.2024.
[5] Gheorghe Pavelescu, *Aspecte din spiritualitatea românilor transnistrieni*, Craiova, Editura Ramuri, 1944, p.13.

Cultul Ursitorilor în mitologia greco-romană

Vechii greci credeau în existența unor divinități ale destinului omului, *Moirele,* cele care patronau viața și moartea, fiicele zeităților *Temis* și al lui *Zeus*. Conform mitologiei, Ursitoarele erau în număr de trei, iar fiecare avea câte un nume, după cum se amintește și în *Teogonia* de către Hesiod: una care toarce firul vieții, și anume *Cloto,* cea mijlocie care are grijă de destinul fiecărui om, *Lachesis*, și nu în ultimul rând, cea mai rea Ursitoare de care omul nu poate să se ferească, *Atropos*.

În *Dicționarul de mitologie generală* al lui Victor Kernbach, *Moirele* sunt „Zeițele destinului, [...] așezate în cerc, la distanță egală una de alta, fiecare pe un tron, îmbrăcate în alb, cu fruntea strânsă în panglici și cântând toate trei; *Klotho*, cu mâna dreaptă ridicată, călăuzește rotirea cercului exterior descris de fus și, ritmând intervalele de timp, cântă prezentul; Atropos, călăuzind cu mâna stângă cercurile interioare ale fusului, cântă viitorul; *Lachesis*, care șade între cele două surori, călăuzește alternativ cu amândouă mâinile când cercurile interioare, când cele exterioare, și cântă trecutul care a fost un viitor predestinat, după ce viitorul a devenit prezent."[6]

Vorbim despre acele zeități care la început au fost menite Nașterii, iar mai târziu au devenit divinități ale Destinului. Cu toate acestea, despre mitul acestora, vechii poeți de origine greacă spuneau că sunt înfățișate asemenea unor bătrâne de pomină, care, de cele mai multe ori se confundă din punct de vedere iconografic. Și în cazul romanilor, Ursitoarele erau tot în număr de trei, „Nona (corespunzătoare lui *Lachesis*) care torcea firul vieții din fusul mitic, *Decuma* (corespunzătoare lui *Lachesis*) care depăna, organiza și întreținea viața, în timp ce *Morta* (corespunzătoarea lui *Atropos*) tăia firul și întrerupea viața cu foarfeca ei fatală. *Keres* (genii feminini ai morții, reprezentați cu unghii ascuțite și umerii acoperiți de sângele corpurilor transportate) erau însărcinați să le îndeplinească dorințele și îi trimiteau spre *lăcașul lui Hades* pe cei care mureau. Cultul lor s-a prelungit până în zilele noastre, când italienii le numesc *Fate* sau *Fade,* fiind imaginate ca fecioare foarte frumoase sau bătrâne monstruoase, după cum vor să facă bine sau rău. Ele sunt în număr de 3, 7 sau 13 și înzestrează copilul, la naștere, cu diferite daruri. Primele două sunt binevoitoare și faste, iar cea de-a treia este mai rea și face o prevestire sumbră. Se crede că locuiesc în palate subterane, în apropierea fântânilor, a copacilor sau în peșteri ori păduri. Sunt îmbrăcate în veșminte albe și în calitate de îngeri protectori îi însoțesc pe oameni în momentele cele mai importante ale vieții, în clipele de cumpănă. În perioada secerișului apar în sate, unde le răsplătesc pe torcătoarele harnice. Cea mai cunoscută dintre ele este Fata Morgana."[7]

În mitologia popoarelor nordice, Ursitorile sunt denumite *Norne,* numele lor traducându-se ca fiind acelea care *șoptesc*, tot în număr de trei, hotărâtoare asupra vieții omului și a fiecărei etape ale sale: „Trei fecioare, reprezentând cele trei stadii temporale (Urdhr- trecutul. Verdhandi- prezentul, Skuld- viitorul) și hotărând destinele zeilor, omenirii, universului. Fiice ale divinității oraculare Volva din lumea Giganților, au venit de pe tărâmul nordic Thursenheim abia când zeii au început să păcătuiască. Locuiesc lângă izvorul Urdallr, sub rădăcina arborelui cosmic Yggdrasill dinspre Asgardhr, și sunt de față la consiliile divine, când zeii judecă iar ele rostesc deci ziile destinului (Urdhr și Verdhandi țin întinsă , între răsărit sau naștere și apus sau moarte, pânza fiecărei vieți, pe care Skuld o taie acolo unde viața trebuie curmată (ca și cele trei Moire din mitologia greacă. […] Mult mai târziu, sunt socotite un fel de Ursitoare, hotărând destinele individuale de la naștere (care sunt însă controlate și restrânse de cruzimea intervențiilor celei mai tinere și mai perfide-Skuld)."[8]

[6] Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Albatros, 1983, p.475.
[7] Vasile Pistolea, *Viziunea destinului uman în mitul Ursitoarelor și alte credințe divinatorii*, Caransebeș, Editura Dalami, 2015, p.30-31, apud. www.cimec.ro.
[8] Victor Kernbach, *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Albatros, 1983, p.503.

Despre existența Ursitorilor și a zeităților care patronează destinul omului s-a știut încă din Antichitate. Foarte important este faptul că multe tradiții s-au păstrat până în zilele noastre, iar cultul lor este încă viu în cadrul ritualului legat de Naștere.

Datini străvechi legate de ritualul Nașterii

Nașterea este considerată de foarte multe popoare străvechi ca fiind un ritual sacru. În tradiția populară, se spune că atunci când răsare o stea pe cer se naște un prunc. Cele trei praguri ale vieții omului reprezintă în genere celei trei răscruci ale vieții sale, în jurul cărora au luat naștere multe obiceiuri. A existat întotdeauna o luptă între acele veacuri de timp cu neprevăzutul. „Doamne, Dumnezeule/ Trimite ursitorile,/ Să vină toate voioase,/ Voioase și bucuroase, La sînie să gustească,/ Lui N. bine să-mpărățească/ N. puținel să muncească/ Și mult bine să trăiască.”[9] Observăm faptul că în cadrul Nașterii, cifra trei este omniprezentă: ziua a treia, trei Ursitori, trei colaci. Din punct de vedere simbolic, aceasta sugerează echilibrul, de aceea, dacă nouă Ursitori ursesc binele, a treia este total contrariul. Totodată, dacă asociem cifra trei cu simbolul creativității, atunci putem vorbi despre creația divinității, despre nou-născutul venit pe lume, fiind de asemenea simbol al provocărilor destinate omului, copilul trebuie să îndure tot ce a fost ursit: „Ziua a treia de la naștere e zi mare pentru fiecare om, căci atunci vin ursitorile să decidă soarta lui. Încă de cu seară, moașa pune pe masă un blid nou, plin cu apă proaspătă; șapte linguri de lemn, iarăși nouă, se așază cerc, rezemate de *gardina blidului*. În apă se pun și bani de argint. Aproape de blid se pune pogacea moșească, iar în șapte locuri ale mesei se presară sare. Tot lângă blid se pune o ceapă, două. Folosul practic al acestora din urmă, trei locuri îi cunoaștem deja din cele promise. Târziu noaptea vin ursitorile. Fără voie ne vin în minte cele trei Parce la români: Clotho, Lachesis și Atropos, care poartă destinele omului cu furca, fusul și foarfeca. La români, parcele sunt șapte. Ele se închipuiesc pe alocuri ca păsări cântărețe de frumusețe răpitoare, care vin noaptea la fereastră și acolo prezic viitorul omului. [...] Ele intră în casă și se înșiră în jurul blidului pe masă, dar sunt nevăzute de ochiul de muritor, iar soarta ce-o decid în sfatul lor, nu poate fi furată de ureche omenească. Spun bătrânii, că în vremurile mai de demult li s-a dat voie moașelor să le poată vedea fața și să le asculte cuvântul decidetor în ursită. Dar după ce multe dintre moașe s-au dovedit necredincioase, trădând secretul dumnezeiesc, în pedeapsă li s-a denegat acest favor.”[10]

Imaginea Ursitorilor este clară: cele trei fete care țin în mâini furcile de tors viața omului. Oamenii se temeau de cea mică, Ursitoarea din urmă, cea care aduce cu ea mai mereu nenorocul, de aceea masa care se pregătește trebuie să fie fără cusur. „După credința slavilor de sud, Ursitoarele sunt surori, cea care hotărăște este cea mai mică: hotărârea ei este un verdict fără drept de apel. Ele determină numărul anilor, moartea timpurie, mai ales o moarte de năpraznă: când are să se înece în apă, sau să fie sfâșiat de fiare, ș.a. [...] Romanii credeau că la nașterea fiecărui om, Parcele îi regulează firul vieții și al destinului, și că această menire rămâne statornică, odată pentru totdeauna. Horațiu în *Carmen Saeculare* le numește, cu drept cuvânt, *Veraces Parcae*.”[11]

O mare importanță o are și scalda copilului despre care s-a mai amintit anterior. Făcând o paralelă între tradițiile din zona noastră de cercetare și ale părți oltenești, poposind în localitatea mehedințeană, Nadanova, și aici observăm obiceiuri unice legate de cultul Ursitorilor. Prima scaldă simbolizează elemente de protecție pentru nou-născut, de aceea femeile cred în existența răului, a Necuratului, în apele nepăzite și pustii. Sclada trebuie făcută până-n asfințitul soarelui pentru ca pruncul să nu devină agitat odată cu lăsarea întunericului.

[9] ***, *Familia*, București, an. XXIX, nr. 9 din 28 februarie 1893, p.99, *apud Digiteca Arcanum*, site accesat în data de 04.01.2025.
[10] ***, Emil V. Degan, *Ursitorile-Norocul* în *Familia*, București, an. XXXVIII, nr. 33 din 18 august 1902, p.391, *apud Digiteca Arcanum*, site accesat în data de 04.01.2025.
[11] Gheorghe F. Ciaușanu, *Superstițiile poporului român*, București, Editura Saeculum I.O, 2007, p.280.

Apa trebuie să îndeplinească anumite reguli, să fie adusă în zorii zilei, de la loc curat (fântână sau izvor) și adusă acasă într-un vas nou, neînceput. Datorită acestui ritual cu valoare magică, moașa pune în scalda copilului mai multe obiecte simbolice: pentru noroc, bănuți de argint, o crenguță de busuioc, sau alte flori pentru a fi pe placul oamenilor, iar pentru un trai bun, miere sau lapte. Băița copilului trebuie făcută într-o covată nouă, până și lemnul din care este confecționată trebuia să fie din lemn de brad sau din tei și nicidecum din lemn de arin pentru ca pruncul să nu-și petreacă viața când va fi mare printre oameni străni.[12]

După cum se spune și-n popor, există *lemne bune, lemne rele, oameni buni și oameni răi*.

Norocul

Ursitorile sunt legate de Noroc, iar acesta este asociat adesea cu destinul sau soarta. În mitologia românească, Norocul influențează într-o anumită măsură viața oamenilor, de aceea îl regăsim în multe creații populare legate de Ursitori. Cele mai multe exemple le întâlnim în poezia populară, acolo unde sunt exprimate durerile și nevoile omului. Am văzut că dincolo de viața fizică, multe credințe țin de partea spirituală, chiar a inexplicabilului. Există un repertoriu variat din punct de vedere musical, existând mai multe expresii ce țin de noroc sau nenoroc. Întotdeauna, omul și-a descărcat sufletul prin cântec, jalea și viața sa devenind mai ușoare dacă au fost eliberate prin viu grai. Țăranul a cântat la muncă și la bucurie, chiar și la supărare au existat niște forme de exprimare care au luat naștere prin bocete sau cântece funebre. Și în cazul ursitei, țăranul și-a asociat destinul și soarta cu elemente din lumea care îl înconjoară: „Că omul fără noroc/ E ca pâinea fără foc" sau „Că omul fără noroc/ Ca și cărțile la joc/ Unul pune, altu ia/ C-așa merge dragostea."[13] Iată, cum omul fără noroc este asămănat cu focul mistuitor, care arde necontenit și nu poate fi stins nicidecum. Așa și destinul nu poate fi schimbat, căci el este scris de divinitate. Simbolurile Norocului le cunoaștem din popor, fie că vorbim despre trifoi sau diverse obiecte care ar putea să atragă binele, precum potcoava sau amulete.

În *Mitologia românească* al lui Tudor Pamfile, „Norocul fiecărui muritor trăiește într-o lume, *-unde va fi aceea,* - a noroacelor. Când se naște omul, acolo i se naște și norocul lui; cât trăiește omul, îi trăiește și norocul, până la moarte, când se stâng amândoi. Se întovărășește câteodată; atunci însă norocul este nevăzut: *Norocul e ca un înger; el umblă peste tot cu omul, dacă nu știe cum să-l poarte: să nu facă vreo greșeală, să nu fure, să nu blasteme, care ocărăște pe altul, căci omul acela se cheamă că-i cu dușmanul,- cu Necuratul*. În *voia cea bună*, arătându-se felul cum omul își înțelege *norocirea* sau soarta sa, vom înțelege de ce pe alocuri se spune că *norocul* se ține de cel *bețiv*, că acela bea și dă și altuia: îl cheamă, îl cinstește și e tot cu *voie bună, cu chef, cu veselie*. Și norocului, zice că atunci când e bucurie și veselie în casă, când oamenii vorbesc, sfătuiesc și nu stau posomorâți."[14]

Revenind la străvechea civilizație romană, o altă zeitate din mitologie era *Fortuna,* „care cârmuia soarta oamenilor. Era identificată cu Tyche, din mitologia greacă. Zeița Fortuna era reprezentată ținând în mână Cornul Abundenței, ca dătătoare de belșug, cu o cârmă, fiind cea care cârmuia destinele lumii, și cu ochii legați, întruchipând soarta oarbă. Ea le împărțea oamenilor, după bunul ei plac, fericirea sau nenorocirea, bogăția sau sărăcia, binele sau răul."[15] Și în mitologia românească, destinul omului este ținut în frâu de către Ursitori, ele sunt cele care împart binele și răul, bogăția sau sărăcia, echivalentul divinității romane, *Fatum*[16], zeitate care este patroana Destinului.

[12] Cercetare și documentare teren, povestitor Paulina Stoian, 72 ani, sat Nadanova, județul Mehedinți, data interviului: 01.12.2008.
[13] Cercetare și documentare teren, povestitor Teodora Pleșoianu (n. 25.09.1931- d. 01.11.2020), sat Busu, județul Dolj, data interviului: 30.11.2012.
[14] Tudor Pamfile, *Mitologia românească*, București, Editura Allfa, 1997, p.55.
[15] Anca Balaci, *Mic dicționar mitologic greco-roman*, București, Editura Științifică, 1966, p.159.
[16] *Fatum*, în mitologia romană, personificarea Destinului, *Idem*, p.156.

Lăuza, interdicții și practici pentru îmbunarea Ursitoarelor

Lăuza, în mitologia multor popoare este legată de ritualul Nașterii, simbolul principal al fertilității și a vieții. Civilizațiile antice credeau în zeități protectoare femeilor care aduceau viața pe pământ: „În Grecia modernă, se crede că stafiile și, în genere, duhurile rele au mare influență dăunătoare asupra lehuzelor și de aceea ele nu trebuie să iasă din casă, afară. Dacă ies, trebuie să se atingă de cheia ușii, sau de orice alt obiect de fier. […] În Suedia, este datină ca focul să se țină neîntrerupt aprins, de la nașterea unui copil și până la botezul lui; astfel se crede că-l schimbă gnomii (duhurile rele). Albanezii țin focul aprins, după naștere, șase săptămâni, tot din aceeași teamă. Obiceiuri analoage găsim și la estoni. Romanii aprindeau o lumânare la naștere. […] La slavii sudici, se crede că Vilele pândesc casa în care zace o lehuză, pentru ca să găsească momentul nimerit de a-i fura copilul și de a-i pune altul în locul său, o pocitură, o sluțenie. Pentru ca să nu-l poată fura, se pun pe capul copilului și al lehuzei un cuțit, o furculiță, și în genere obiecte de fier. La armeni, se crede că Diavolul schimbă copiii sau îi înădușă, de aceea lehuza este păzită de moașe. Această credință superstițioasă e bine să se mențină, să dăinuiască, fiindcă, din orice punct de vedere, copiii mici nu e bine să fie lăsați singuri în casă."[17] În ceea ce privește lăuza, cu alte cuvinte, femeia după naștere poartă acest nume pe o perioadă de câteva săptămâni, trebuie să țină cont de niște reguli și cea mai importantă dintre toate, aceea de a nu lăsa copilul singur niciodată în timpul acestor zile care sunt definitorii. Ursitorile, Destinul și Soarta sunt personificate în mitologia românească sub înfățișarea unor zâne bune sau rele. Firul vieții depinde de ele, deși sunt concepte total diferite, ele sunt într-o corelare dincolo de partea fizică sau materială. În cadrul multor sărbători am sesizat existența unor figuri mitologice care vizau binele și răul.

Descântece pentru îmblânzirea Ursitoarelor. Facere versus Desfacere

Descântecele nu le putem numi acte vrăjitorești, ci mai degrabă niște forme de îmblânzire, în cazul nostru pentru ursită. Datorită faptului că acestea se transmit pe cale orală, au rezistat de-a lungul timpului asemenea unor forțe, pin care sunt folosite puterile vracilor sau ale femeilor vârstnice. Și în cazul Ursitorilor există anumite descântece care au rol protectot pentru nou-născut. Există foarte multe categorii de descântece menite să țină departe răul destinat copilului și descântece pentru lăuză (acestea fiind mai rare). Descântecele sunt folosite pentru a îndrepta anumite nenorociri care ar putea să afecteze copilul, însă nu au ca finalitate rezolvarea problemei în totalitate. Pe lângă aceste descântece, întâlnim o serie de cântece tradiționale legate de Ursitoare, de Noroc sau Soartă. Tema principală a acestor manifestări ele legată de destinul rău pe care l-au ursit copilului (după caz): „De străin ce sunt pe lume/ Mi-aș face-o casă-n pădure/ Un bordeiaș de pământ/ Să intru-n el și să plâng./ Să plâng norocelul meu,/ Ce mi l-a dat Dumnezeu,/ Să plâng Ursitoarea mea/ Care m-a ursit așa./ De străin și de pribeag/ Mă mir seara un' să trag./ Mai bine trag lângă-un gard/ Nebăut și nemâncat."[18] Creațiile țăranului român din punct de vedere al poeziei populare variază de la zonă la zonă. Observăm o diversitate de simboluri și motive centrate pe tema Ursitorilor. Un exemplu concret de exprimare a sufletului țăranului simplu și adevărat, care prin aceste metode și-a eliberat sufletul:

„Ursitoare, de te-aș ști/ Zi și noapte n-aș dormi/ Zi și noapte te-aș căta/ Până ți-aș găsi urma,/ Ursitoare, ursitoare./ Și cu lacrimi te-aș ruga/ să nu mai ursești lumea/ Să nu mai ursești pe lume/ Om fară noroc ca mine,/ Ursitoare, ursitoare./ La trei zile m-ai ursit/ Să n-am parte de iubit/ M-ai ursit să n-am pe lume,/ Om ca să țină la mine,/ Ursitoare, ursitoare./ Nu știu maică de trăiesc/ zilele să-mi viețuiesc/ Să nu-mi duci inimă rea/ C-așa mi-a fost soarta mea,/

[17] Gheorghe F. Ciaușanu, *Superstițiile poporului român*, București, Editura Saeculum I.O, 2007, p.281.
[18] Cercetare și documentare teren, povestitor Vasile Nica (n. 06.06.1941- d.12.12.2020), sat Bărboi, județul Dolj, data interviului: 20.10.2012.

Ursitoare, ursitoare./ Că eu plec maică departe/ Și-ți voi scrie numai carte,/ Ursitoare, ursitoare."[19]

În Antichitate, Ursitorile aveau câte un nume proprie, prin care se puteau identifica foarte ușor. Imaginea lor rămâne aceeași, fecioare bătrâne care ursesc de bine sau de rău, o imagine care este diferită de figurile mitologice românești ale Ursitorilor, unde sunt înfățișate ca fiind fete tinere. Prin acest exemplu sesizăm o primă deosebire din punct de vedere al înfățișării. „În mitul nostru autohton, ele nu aveau nume individuale ca moirele la greci (Clotho, Lachesis, Atropos) sau *fastele* la romani (Nona, Decuma și Morta), ci nume atribuite după activitatea desfășurată (torcătoarea, depănătoarea și curmătoarea), fiind interzisă invocarea pe numele lor sfinte. Ursitorile sunt reprezentate într-o manieră proprie românească, unică, deși rolul lor este înțeles la fel și în cazul altor civilizații antice; menirea lor este aceeași, de a oferi fiecărui prunc tot ce consideră că ar fi mai potrivit: „Trei umbre albe ies din întuneric,/ La cer ridică brațele lor goale,/ Ușoare parc-ar fi de vânt plutite,/ Descânt copilu-n somn să nu se scoale./ Sunt ursitori cari din cer sosite/ Revars-asupra-i zarea aurorii,/ Cu câte daruri lui i-au fost menite./ I-aduc comori, viață lungă, glorii/ Deasupra lui revarsă raze slabe,/ Din ochii lor, adânc-adormitorii./ Pe părul lor- mărgăritare-n boabe-/ Bălai și moale ca și auru-n spice/ Scânteie-n umbră ale lor podoabe./ Copilul doarme, ele fac să pice/ Deasupra-i flori, se pleacă să-l menească."[20] sau „Doamne, Dumnezeule!/ Trimite Ursitorile,/ Să vină toate voioase,/ Voioase și bucuroase,/ La sînie să gustească,/ Lui N. bine să-mpărățească,/ N. puținel să muncească/ Și mult bine să trăiască!"[21]

Românul a crezut în acest concept atât de complex, ursită, termen pe care îl putem asocia cu soarta sau menirea, cu destinul sau norocul lui în viață. Soarta omului este destinată din momentul venirii sale pe lume și până la moarte, iar ceea ce îți este sortit este cu totul irevocabil. Varietatea de descântece și vrăji, numeroasele rugăciuni și conexiuni cu alte spirite din lumea nevăzută care se aduc zeităților nu pot schimba ceasul rău care a fost sortit, dar poate cumva să-l amâne pentru un alt puțin timp.

Concluzii

În mitologia popoarelor greco-romane, Ursitorile erau strâns legate de zeitățile care răspundeau de soarta copilului, *Parce* și *Moire*. Numărul impar 3, al celor trei figuri mitologice, Clotho, Lachesis și Atropos, se reflectă și în mitologia românească, unde regăsim același număr, având fiecare rolul de a ursi nou-născutul. Dincolo de aceste divinități, există și numeroase credințe legate de norocul care îl are sau nu-l are omul, dat la naștere de către Ursitori.

Înainte de a naște copilul, mama obișnuia să aducă divinității ofrande, rugăciuni, jertfe, toate acestea pentru a avea o naștere ușoară. Se foloseau anumite plante cu leac, precum florile de sunătoare, busuiocul și chiar menta, în anumite zone ale țării noastre. Unul dintre punctele cheie magice din afara casei era fântâna cu apă, datorită faptului că apa este considerată dătătoare de viață. Am văzut, de asemenea și formele de exprimare pentru protejarea copilului și a lăuzei, *descântecele*, care erau rostite de femeile bătrâne numite descântătoare, și mai ales de cele ce practicau vrăjitoria.

Trebuie să amintim faptul că ceasul Nașterii le putea prinde pe femei la muncile câmpului, dar vatra a reprezentat dintotdeauna locul sacru în care se aducea pruncul pe lume. Așternutul copilului, după cum am consemnat mai sus, era format fie dintr-un țol sau un material țesut în război, sau chiar paiele și fânul puteau servi ca și așternut.

[19] Cercetare și documentare teren, povestitor Verginia Amza (zis Vergica), 72 ani, sat Botoșești-Paia, județul Dolj, data interviului: 16.04.2012.
[20] ***, *Revista de folclor*, București, an. XXXVI, nr. 5-6 din anul 1991, p.271, *apud Digiteca Arcanum*, site accesat în data de 13.01.2025.
[21] ***, *Ursitoarele* în *Viața românească*, București, an. II, nr. 7 din anul 1907, p.69, *apud Digiteca Arcanum*, site accesat în data de 13.01.2025.

În credințele poporului român, tot legat de mitul Ursitorilor au existat și încă persistă în mentalul colectiv anumite descântece, cântece și zicători legate de Norocul pe care îl dau/ nu-l dau Ursitorile. Țăranul a continuat să-și exprime dorurile, necazul și bucuria prin prisma acestor creații populare, atât de vii în lumea satului. De aceea, atât omul din antichitate, cât și cel de astăzi a încercat cumva să-și schimbe soarta și destinul, după cum am văzut, cu ajutorul practicilor rituale de îmbunare a Ursitorilor. Cele trei Ursitori sunt adesea asociate cu natura, fiind interpretate ca forțe vitale. Ele pot fi înfățișate ca femei frumoase, dar și ca entități rele, simbolizând dualitatea. Există numeroase legende și povești populare care ilustrează întâlnirile cu Ursitorile, în care eroii sau eroinele își schimbă destinul prin curaj sau înțelepciune. În unele comunități sunt tradiții unde asistăm efectiv la un obicei prin care se *urcă* pe scara Ursitorilor, se aduc ofrande și jertfe pentru a influența destinul. Prin aceste credințe se creează o punte de legătură între cele două lumi: lumea naturală și cea a supranaturalului.

BIBLIOGRAPHY

1. ***,*Familia*, București, an. XXIX, nr. 9 din 28 februarie 1893.
2. ***, *Revista de folclor*, București, an. XXXVI, nr. 5-6 din anul 1991.
3. ***, *Revista de folclor*, București, an. XXXVI, nr. 5-6 din ANUL 1991.
4. ***, *Ursitoarele* în *Viața românească*, București, an. II, nr. 7 din anul 1907, p.69, *apud Digiteca Arcanum,* site accesat în data de 13.01.2025.
5. Balaci, Anca, *Mic dicționar mitologic greco-roman*, București, Editura Științifică, 1966.
6. Ciaușanu, F, Gheorghe, *Superstițiile poporului român*, București, Editura Saeculum I.O, 2007.
7. Degan, V, Emil, *Ursitorile-Norocul* în *Familia*, București, an. XXXVIII, nr. 33 din 18 august 1902.
8. Kernbach, Victor, *Dicționar de mitologie generală*, București, Editura Albatros, 1983.
9. Ioneanu, S., George, *Mica colecțiune de superstiții poporului român*, București, Editura Librăriei Moderne A. Davidescu, 1888.
10. Pamfile, Tudor, *Mitologia românească*, București, Editura Allfa, 1997.
11. Pavelescu, Gheorghe, *Cercetări asupra magiei la românii din Munții Apuseni*, București, Institutul Social Român, 1945.
12. Pavelescu, Gheorghe, *Aspecte din spiritualitatea românilor transnistrieni,* Craiova, Editura Ramuri, 1944.
13. Pistolea, Vasile, *Viziunea destinului uman în mitul Ursitoarelor și alte credințe divinatorii*, Caransebeș, Editura Dalami, 2015.
14. Vlăduțiu, Ion, Etnografia românească, București, Editura Științifică, 1973.
15. www.cimec.ro.
16. digiteca Arcanum.com.

Cercetare teren

1. Cercetare și documentare teren, povestitor Cornelia Ologu (zis Coarnă), 83 ani, Elena Belciug, 88 ani, sat Botoșești-Paia, județul Dolj, data interviului: 18.12.2024.
2. Cercetare și documentare teren, povestitor Ioana Brebenel, 64 ani, sat Botoșești-Paia, județul Dolj, data interviului: 18.12.2024.
3. Cercetare și documentare teren, povestitor Maria Fugaru, 78 ani, sat Botoșești-Paia, județul Dolj, data interviului: 18.12.2024.
4. Cercetare și documentare teren, povestitor Aristița Corâci, 80 ani, sat Busu, județul Dolj, data interviului: 18.12.2024.

5. Cercetare și documentare teren, povestitor Paulina Stoian, 72 ani, sat Nadanova, județul Mehedinți, data interviului: 01.12.2008.
6. Cercetare și documentare teren, povestitor Teodora Pleșoianu (n. 25.09.1931- d. 01.11.2020), sat Busu, județul Dolj, data interviului: 30.11.2012.
7. Cercetare și documentare teren, povestitor Vasile Nica (n. 06.06.1941- d.12.12.2020), sat Bărboi, județul Dolj, data interviului: 20.10.2012.
8. Cercetare și documentare teren, povestitor Verginia Amza (zis Vergica), 72 ani, sat Botoșești-Paia, județul Dolj, data interviului: 16.04.2012.

CONSIDERATIONS ON THE FOUNDATIONS AND EVOLUTION OF CODICOLOGY

Ștefan Lifa
PhD, West University of Timișoara
Alexandru Fodor
PhD Student, West University of Timișoara

Abstract: The article aims to provide a systematic and concise presentation of the main issues related to codicology as an auxiliary science of history. Greater attention is paid to the evolution of codicology as an independent science. Unlike many other auxiliary disciplines, in the case of codicology, uncertainties regarding the definition of its object of study have persisted for a long time. There are two diametrically opposed trends in this regard. One, prevalent until the beginning of the 20th century, included codicology in the field of study of paleography. The interdisciplinary approach that has gained more and more ground in recent decades has made this trend return with force towards the end of the 20th century. The other, in tune with the tendency towards specialization of positivist historiography, has drawn clear demarcations between codicology and paleography, representing the dominant paradigm for most of the last century.

Keywords: codicology, miniature, manuscript, dypticha, folio format.

Și-a căpătat denumirea din alăturarea latinescului *codex* (*codice*) cu termenul grec *logos* (*știință*). Termenul a fost inventat de cunoscutul codicolog, paleograf și editor de texte francez Alphonse Dain în lucrarea sa *Les manuscrits* (1949).

Au existat mai multe puncte de vedere cu privire la aria de studiu a codicologiei ca știință auxiliară a istoriei. Alphonse Dain consideră că obiectul de studiu al codicologiei îl constituie manuscrisele având înfățișarea de carte și nu grafia lor. Definiția lui se află și în *Grand Larousse*. Germanul Karl Löffler, reprezentantul școlii lui Ludwig Traube, este de părere că obiectul de studiu al codicologiei se referă la legătură, materialul de scris, tehnica de confecționare, grafia, ornamentația și textul. Belgianul François Masai arată că această definiție cade în extremă, pentru că socotește paleografia ca pe o parte a codicologiei. Este o indicație justă, pentru că, de exemplu, abrevierile prin semnale grafice fac parte din paleografie, însă prin sensul, soluția, frecvența, regulile de interpretare, de folosire și concluziile degajate fac parte din codicologie. Transliterația (trecerea de la o scriere la alta) este neglijabilă pentru paleograf și importantă pentru codicologie, pentru că ea constituie o cotitură în istoria cărților și a textelor. Paleograful francez Jean Irigoin susține că un studiu codicologic se întemeiază pe caracterele externe ale manuscriselor: materialul de scris, formatul, perforarea și linierea filelor, constituirea diferitelor semne, grafitul. Cehul Pavel Spunar și Sigismund Jako se raliază și ei acestui punct de vedere. Belgianul Martin Wittek consideră că obiectul codicologiei este descrierea filigranelor, deosebirea diferitelor mâini din același manuscris, materialul de scris, linierea, caietele și paginația. Maria Luisa Agati, în *Il libro manoscritto da Oriente a Occidente* (2009), include trăsăturile paleografice, decorațiunile, dar și istoria bibliotecii în care se află manuscrisele. După cum se poate observa, nu există un consens în privința obiectului de studiu al codicologiei. Motiv pentru care s-a ajuns la o soluție de compromis, făcându-se distincția între două tipuri de codicologie. Pe de o parte, codicologia *stricto sensu* se concentrează asupra materialului din care este confecționat manuscrisul. În contrast, codicologia *lato sensu* include și paleografia, filologia, sau istoria artei în obiectul de studiu. În ceea ce ne privește, subscriem punctului de vedere exprimat de Damian P. Bogdan, care consideră definiția lui A. Dain cea

mai adecvată. Așadar codicologia are ca obiect studiul tehnicii confecționării codexurilor, suportul (materialul de scris), datarea (chiar și aproximativă), formatul, tăierea, perforarea și linierea filelor, constituirea, signatura și diferitele semne ale caietelor, reclama, tipul tranchefilelor. De asemenea, codicologia are în vedere stilul, compoziția și tehnica ornamentației; ne referim aici la frontispicii, chenare, inițiale, ornamente marginale și miniaturi.

Deși studierea manuscriselor are o tradiție îndelungată, nu același lucru poate fi spus despre codicologie ca știință de sine stătătoare. O primă recunoaștere a importanței manuscriselor datează din secolul al XV-lea, când avem două cărți cu același titlu, *De laude scriptorium*, ce laudă manuscrisele și munca copiștilor ce le realizau. Ele au fost scrise de Jean Gerson (1363-1429), teolog ce activa la Universitatea din Paris, respectiv de Johann Trithemius, abatele mănăstirii benedictine de la Sponheim. Începuturile propriu-zise ale codicologiei pot fi plasate în secolul al XVII-lea, când Societatea Bolandiștilor a analizat într-o manieră critică proveniența și conținutul hagiografiilor colectate. În același registru, o contribuție notabilă a adus și Congregația Sfântului Maurus, unul dintre membrii ei, Jean Mabillon, fiind considerat părintele paleografiei și diplomaticii. Un alt membru, Bernard de Montfaucon, a enunțat principiile de bază ale codicologiei în *Bibliotheca bibliothecarum manuscriptorum nova*, publicată la Paris în 1739. În 1819, Heinrich Stein a fondat Societatea de Istorie Veche Germană (Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde), sub auspiciile căreia a fost publicată colecția *Monumenta Germaniae Historica*, precum și o serie de studii asupra codexurilor medievale. În Franța a fost înființată în 1821 Școala Națională pentru Documente (École Nationale des Chartes), printre cei care s-au remarcat în cadrul ei în ceea ce privește cercetarea manuscriselor fiind Leopold Delisle (1826-1910).

Dezvoltarea continuă a codicologiei începând cu secolul al XVI-lea a impus și necesitatea unor clarificări teoretice, precum cele referitoare la obiectul de studiu al codicologiei. În 1825, bibliotecarul Adolf Ebert a publicat un tratat dedicat diplomaticii, epigrafiei și a ceea ce el numește *știința trăsăturilor interne și externe ale manuscriselor* (*Bücherhandschrifftenkunde*). În 1909, filologul Ludwig Traube stabilește o distincție între paleografie și *Handschrifftenkunde*. Prima se ocupa cu descifrarea scrierii, interpretarea abrevierilor și găsirea erorilor textuale, precum și cu datarea și localizarea manuscriselor. A doua studia elementele materiale ale codexului, confecționarea lui și elementele scrise, precum notele, care nu făceau parte din textul propriu-zis.

Cu toate acestea, până în secolul al XX-lea a predominat curentul care includea codicologia în rândul paleografiei. Victor Gardthausen în lucrarea sa, *Griechische Paleographie* (Leipzig, 1911-1913) a împărțit paleografia în două ramuri: *Buchwesen* (*structura cărții*) și *Schriftwesen* (*structura scrierii*). Până la începutul deceniului patru al secolului trecut, studiul manuscriselor a fost legat de istoria literaturii și de filologie.
Înainte ca Dain să popularizeze denumirea de *codicologie* pentru noua știință auxiliară, Charles Samaran a sugerat în 1934 termenul *codicografie*. În viziunea lui, acest termen era echivalentul pentru manuscrise al conceptului de bibliografie pentru studierea cărților tipărite.

Un moment de cotitură în istoria codicologiei l-a reprezentat adoptarea unei concepții ce privea studierea manuscriselor ca pe un demers similar cercetării artefactelor arheologice. François Masai a fost unul dintre cei mai activi exponenți ai acestei viziuni într-un articol publicat în 1950 în *Scriptorium* (revista internațională pentru studiul manuscriselor, editată la Bruxelles). El milita pentru separarea clară a codicologiei de paleografie, codicologia fiind mai apropiată în concepția lui Masai de diplomatică și de arheologie. Observațiile lui Masai l-au inspirat, de altfel, pe belgianul Léon Delaissé, un reputat specialist al anluminurilor, să preia acest concept de „arheologie a cărții". Contribuții notabile în direcția conceptualizării codicologiei ca veritabilă știință arheologică a cărților au adus și Léon Gilissen cu lucrarea

intitulată *Prolegomènes à la codicologie*, respectiv Marilena Maniaci cu *Archeologia del manoscritto* (2002).

Începând cu anii 1970, a devenit tot mai populară în rândul specialiștilor concepția conform căreia codicologia ar trebui să acorde un interes sporit studierii istoriei, utilizării și restaurării unui manuscris ca obiect cultural și textual. În lucrarea *Pour une histoire du livre manuscript au Moyen Age* (1980), Carla Bozzolo și Ezio Ornato consideră ca fiind depășită concepția ce privea studiul manuscriselor strict în calitatea lor de instrumente pentru cercetarea istoriei ideilor sau a istoriei artei (anluminurile). Ei militează pentru studierea, prin metoda arheologică, a unui număr cât mai mare de manuscrise pentru a se putea cerceta aspecte care depășesc analiza unui manuscris anume. Această analiză cantitativă poate, în opinia lor, furniza informații despre economia și cultura producției de manuscrise fie într-un anumit spațiu și moment dat, fie aplicat unui interval mai extins, totul în contextul istoriei manuscriselor. Viziunea lui Ornato și Bozzolo reprezintă o reacție la tendințele tradiționale ce tind să separe codicologia de paleografie. De altfel, pentru Ornato studiul trăsăturilor interne ale manuscrisului este inseparabil de cel al trăsăturilor externe. Așadar, o direcție diametral opusă tendințelor care au dominat cea mai mare parte a secolului al XX-lea. Concepția lui Ornato este însă una relativ în ton cu abordările de inspirație predominant sociologică ce au câștigat tot mai mult teren în istoriografie în secolul trecut. El consideră codicologia o știință auxiliară independentă în raport cu celelalte discipline. Perspectiva sa eminamente sociologică este vizibilă și în plan metodologic. Astfel, pentru Ornato codicologia are o dimensiune în principal statistică. Obiectul cercetării îl constituie selecția materialelor, fabricarea colilor, numărul de volume, prețurile, munca investită, tirajul, toate acestea rezultate după studierea unor eșantioane de manuscrise constituite în funcție de criterii precum datarea, locul sau tipul manuscriselor.

Progresele făcute în studierea cantitativă a manuscriselor latine, bizantine, ebraice și arabe au adus în atenție posibilitatea ca tehnologiile de producție a manuscriselor să fi fost împărtășite între respectivele spații culturale: Occidentul latino-germanic, Răsăritul greco-slav și lumea islamică. De aici a rezultat codicologia comparativă, bazată din punct de vedere metodologic pe tehnica omonimă. Codicologia comparativă are la bază lingvistica și este inspirată de conceptul unei așa-zise „gramatici universale" a manuscriselor. Studiile comparative au fost efectuate în special asupra manuscriselor ebraice, datorită caracterului intercultural al acestora. Ele reflectau trăsăturile culturii dominante a regiunii în care trăia respectiva comunitate evreiască. De altfel, metoda comparativă este, alături de cea cantitativă, cea mai utilizată în codicologia secolului al XXI-lea.

O altă tendință modernă a apărut la sfârșitul anilor 1980 sub forma codicologiei structurale. Inspirată din lingvistica structuralistă, aceasta privește manuscrisul ca o structură cu două componente, morfologică și sintactică, similar gramaticii. Codicologia structurală se ocupă cu studiul acestor componente și al relațiilor dintre ele, un accent sporit fiind pus pe analiza originii și a producerii acestora. Un dezavantaj îl reprezintă aici modificările pe care le suferă manuscrisele pe parcursul existenței lor (precum eliminări și adăugiri de text), ceea ce îngreunează efortul de a reconstitui originea și circumstanțele confecționării acestora.

Originile europene ale studiilor codicologice au făcut ca preocupările de specialitate să se concentreze mult timp asupra manuscriselor europene, fiind ignorate cele provenite din spațiul islamic. Abia de la sfârșitul secolului al XVIII-lea a început să apară în Occident interesul pentru manuscrisele arabe. Codicologia islamică a înregistrat progrese mari în ultima parte a secolului trecut. Un rol important în această evoluție l-au avut prima ediție a Festivalului Lumea Islamului organizat la Londra în 1976, respectiv Congresul de Codicologie și Paleografie Islamică de la Istanbul din 1986. Toate acestea au fost urmate de o serie de conferințe, expoziții, cataloage și publicații de specialitate.

La început codicele era o tăbliță de lemn acoperită cu ceară. Două tăblițe formau *dypticha*. Erau găurite lateral și prinse cu o curea, ceea ce le dădea aspect de carte. Din momentul apariției sale în secolul I d.Hr., codexul a devenit tot mai răspândit format de document până la începutul secolului al IV-lea. Până la apariția hârtiei, materialul folosit a fost pergamentul sau papirusul.

Formatul are în vedere dimensiunile paginilor (înălțime și lățime), respectiv numărul de îndoituri ale colii necesare în vederea alcătuirii caietelor, mai ales atunci când materialul folosit a devenit hârtia. Primele codexuri aveau formă pătrată și erau scrise pe patru coloane, deseori pe întreaga lățime a paginii, pentru a economisi spațiu. Mai târziu a apărut forma dreptunghiulară, cu textul pe una sau două coloane. Unul dintre cele mai vechi codexuri păstrate este *Codex Aureus*, scris pe pergament și aflat în România[1]. El datează din vremea lui Carol cel Mare.

Figura 1. Coperta față a *Codex Aureus* (Victoria and Albert Museum, Londra) (https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89vang%C3%A9liaire_de_Lorsch#/media/Fichier:Lorsch_schefers2000_pl01.jpg, accesat la 6 februarie 2025)

Când latura mare a colii folosite devine și latura mare a foii obținem un format direct. Când latura mică a colii folosite la confecționare devine latura mai mare a foii, obținem formatul invers. Formatul *in plano* (atlas) se obține atunci când coala formează o filă, deci două pagini. Coala îndoită o dată dă 2 file (4 pagini), iar formatul se numește *in folio*, denumire devenită generică și pentru codexurile sau cărțile de dimensiuni mai mari. Formatul *in folio* este caracteristic codexurilor din Evul Mediu timpuriu. Formatul *in quatro* este obținut din coala îndoită de două ori (4 file, 8 pagini). Codexurile, formatul lor și modul de alcătuire au caracteristici sau elemente comune cu cărțile tipărite. Spre exemplu, coala îndoită de trei ori dă 8 foi (16 pagini) și un format *in octareo*. Formatul mai poate fi: în 12 (24 pagini), în 16 (când 4 îndoituri dau 16 file, respectiv 32 de pagini), în 18 (18 file, 36 de pagini), în 24, în 32. Dacă lățimea unei pagini este mai mare decât înălțimea se adaugă cuvântul *oblond* (album). Când

[1] Prima parte a manuscrisului, ce include Evangheliile după Matei și Marcu, se află la Biblioteca Batthyaneum din Alba Iulia. Evangheliile după Luca și Ioan, împreună cu coperta verso a manuscrisului (executată din fildeș), se găsesc în posesia Bibliotecii Vaticanului. Coperta față a manuscrisului, lucrată tot în fildeș, se află la Victoria and Albert Museum din Londra.

dimensiunile sunt reduse la jumătate, se utilizează termenul de *tabloid*, dar aici intră în discuție cărțile tipărite deja (mai ales ziarele). Manuscrisele aveau formate mari, incomode și plictisitoare. Apariția tiparului a determinat schimbări radicale. Aldus Manutius, tipograf și editor din Veneția, a fost primul care a redus formatul la dimensiuni practice (1501). Pe parcursul secolelor XVII-XVIII formatul s-a diversificat continuu, însă aceasta ține deja de o altă problemă, referitoare la istoria tiparului.

În general, se menționează înălțimea paginii, iar lățimea se arată doar când valoarea ei este mai mică decât jumătatea înălțimii, respectiv atunci când este mai mare decât înălțimea. De o mare importanță în acest sens este și poziția filigranului.

O altă caracteristică de bază este linierea. Linierea se referă la trasarea sau imprimarea unor linii pe coală. Este de diverse feluri și s-a păstrat până în zilele noastre, când remarcăm linierea ondulată și repetată de pe hârtiile de valoare. În vremea elaborării manuscriselor, această operațiune reprezenta pentru creator sau copist o acțiune de mare importanță. În general, liniile se aplică, se trasează sau se imprimă. Manuscrisele vechi erau zgâriate cu un obiect ascuțit. Liniile se mai obțineau și prin apăsare cu un instrument numit *harag*.

În zilele noastre, signatura este un număr de ordine aflat pe prima și pe a treia pagină, unde este însoțit de o steluță. Originea ei, sub diverse forme, se află în vremea codexurilor. Deoarece codexurile nu mai aveau colontitlu, în locul numerotării se recurgea la custode pentru a se putea urmări corect succesiunea fasciculelor. Primul cuvânt al fasciculei ce urma era reprodus sub ultimul cuvânt al fasciculei precedente. Originea reclamei este foarte veche, fiind găsită și la tăblițele sumeriene. Procedeul a fost preluat de tipografi.

În codexuri găsim mii de mărturii scrise, împodobite cu litere ornate, vignete, chenare și miniaturi executate cu finețe și care și-au păstrat culoarea și prospețimea de-a lungul timpului. Grafia lor scoate în relief personalitatea celui ce a scris. Cuvântul *miniatură* poate deriva din latinescul *minium* (*miniu de plumb*) folosit pentru inițiale, titluri, pasaje importante și ornamentate. Etimologic, cuvântul mai poate deriva din latinescul *minus* (*mai mic*), caracterizând pictura de mici dimensiuni pe pergament, fildeș, lemn sau alt material.

Miniatura este cunoscută din antichitate. La romani, în primele secole ale erei noastre, cărțile erau ornate cu inițiale, portrete ale autorilor și scene legate de conținutul unor opere celebre. În Evul Mediu miniatura a cunoscut cea mai mare dezvoltare. Miniaturile erau confecționate mai întâi în atelierele mănăstirești, apoi în cele laice, precum și de artiști izolați aflați în serviciul suveranilor și al marilor colecționari. Ei completau spațiile lăsate de copiști cu imagini și ornamente strălucitoare. Decorul esențial este alcătuit din litere ornate (manuscrisele irlandeze, anglo-saxone, merovingiene, romane). La literele ornate se adăugau frontispicii, chenare și compoziții figurative reduse la dimensiunile unei viniete, alăturată inițialei sau ocupând întreaga pagină. Ornamentația textului își are originea în Bizanț, de unde a trecut în restul Europei. Așa cum arată și Nicolae Iorga în *Les arts mineurs en Roumanie*, de multe ori miniatura a reprezentat singura pictură a Evului Mediu.

În secolul al VII-lea, arta ornamentală merovingiană se caracteriza prin inițiale ornate cu păsări și pești, colorate în roșu, galben și verde. În insulele britanice, manuscrisele au inițiale și ancadramente formate din benzi împletite, capete de dragoni și alte animale, colorate mult în galben și violet. Bizantinii au desenat personaje transsubstanțializate, cu chipuri severe, atitudini statuare, în costume somptuoase, clădiri monumentale, ornamente alcătuite din arcade, coloane, plante și animale, culori de aur și purpură. Epoca carolingiană (secolele IX-XII) se caracterizează prin împletituri, animale fabuloase de proveniență insulară, elemente împrumutate din pictura bizantină, ornamente constând din motive vegetale. Sfârșitul secolului al XII-lea și începutul de secol XIII este martorul răspândirii stilului gotic. Este caracterizat de ancadramente de vrejuri, care reproduceau ornamentele arhitecturii gotice, inițiale prelungite prin spirale și ramuri dantelate, acoperind întreaga bordură. Personajele sunt alungite, picturile sunt pe fond de aur sau carouri. În secolul al XIV-lea ornamentația bordurii, desprinsă de

inițială, cuprindea frunze și flori desenate după natură. Printre ele se aflau păsări și insecte, iar aurul de până atunci a fost înlocuit cu un fond mat. Compozițiile redau mai fidel realitatea. Pentru prima oară personajele sunt îmbrăcate în costume de epocă, iar planul secundar este ocupat de peisaj. Secolele XIV-XV reprezintă perioada în care s-au ilustrat multe cărți laice, imaginile fiind pline de realism și adaptate la text.

În secolul al XVI-lea Renașterea cu principiile ei domină și în acest domeniu. Primele incunabule au mai păstrat ornamentația pictată, dar apariția tiparului a înlocuit-o definitiv cu ornamentația realizată cu ajutorul gravurii pe lemn și metal.

Până nu demult, ornamentația și miniaturile n-au reprezentat un obiect de studiu în sine. Însă ele constituie în prezent un important izvor, în special pentru studiul istoriei artei.

Legat de apariția manuscriselor sub formă de codex, în secolul I d.Hr. apare și un element nou. Este vorba despre legătura formată în decursul istoriei manuscrisului din cusătură, cotor, scoarțe și înveliș. Preocuparea pentru păstrarea integrității textului exista încă din antichitate, când rulourile de papirus erau păstrate în cutii de lemn (*capsae*) sau în tocuri cilindrice de piele și pergament (*poenulae*), asemănătoare cu coperta de azi doar pentru funcțiunile ei. În timpul imperiului, romanii au confecționat diptice de fildeș, ornamentate artistic pentru ocazii solemne și utilizate de primii creștini drept coperte pentru scrierile religioase. Scopul legăturii a fost acela de a feri manuscrisul și de a menține laolaltă caietele care îl alcătuiau. La început, legătura era din pergament îngroșat prin lipirea a două sau trei foi. Cel mai vechi exemplar de legătură este din Egiptul secolului al IV-lea. Pentru Europa cel mai timpuriu exemplu este o *Evanghelie* găsită la mormântul Sfântului Cuthberg, datând din secolul al VII-lea.

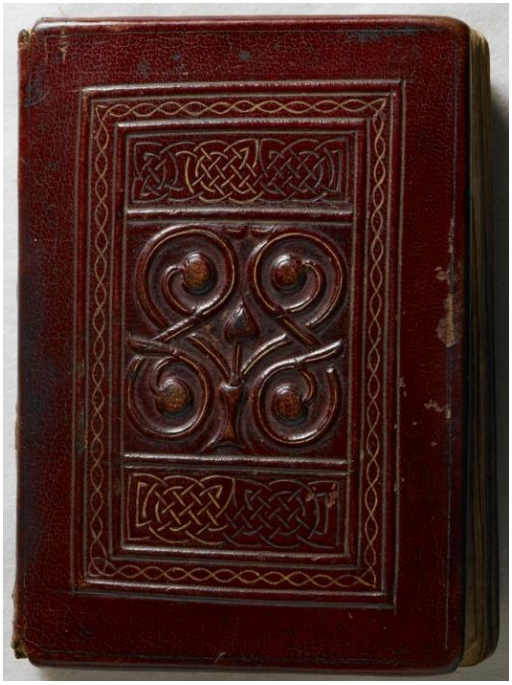


Figura 2. *Evanghelia* Sfântului Cuthbert
(https://en.wikipedia.org/wiki/Cuthbert#/media/File:The_St_Cuthbert_Gospel_of_St_John._(formerly_known_as_the_Stonyhurst_Gospel)_is_the_oldest_intact_European_book._-_Upper_cover_(Add_Ms_89000)_(cropped).jpg, accesat la 6 februarie 2025)

Legătura *à la cathédrale* face parte din categoria celor mai importante. Ca atare, se impune menționarea ei, deși este legată de secolul al XIX-lea și de romantism. În acest caz, coperta are un decor compus din elementele arhitectonice ale bisericilor medievale.

Legătura *à la dentelle* este și ea târzie, datând din secolul al XVIII-lea. Este reprezentată de un chenar dantelat ale cărui colțuri înaintează spre centrul copertei. Alături de floricele, volute, inele, poate include uneori și un element heraldic.

Legătura *à la fanfare* are coperta împărțită în compartimente de diverse forme în jurul unui centru oval. Spațiile libere sunt completate cu motive vegetale. Ea apare în secolul al XVI-lea.

Legătura *evantai* este reprezentată de evantaie în colțurile chenarelor sau puse în formă de rozetă la mijlocul copertei.

Legătura *camee* are în centru un cartuș oval. Legătura *de orfevrărie* este lucrată în aur, argint, fildeș, pietre prețioase și frecături. Din secolul al XVII-lea a început să dispară treptat, prin creșterea numărului cărților și laicizarea culturii.

Legătura *gotică medievală* a apărut în secolul al XIV-lea. Ea se realiza din catifea sau piele, metalul fiind rezervat pentru colțare, avea medalion sau rozetă în mijloc și închizători. Ornamentele și imaginile erau gravate pe piele, în relief. Între timp, s-a răspândit și procedeul de imprimare a decorului din piele, la rece, în relief, cu uneltele încălzite, care aveau ornamente în adâncime. Ornamentele aplicate erau specifice perioadei gotice. Colțarele înaintau spre centrul copertei într-un unghi ascuțit, în formă de trifoi. Chenarul multor cărți de sfârșit de secol XV era alcătuit dintr-un toiag, în jurul căruia se înfășura un vârtej înfrunzit. Asemenea lucrări se executau mai mult în mănăstiri, fiind denumite și legături mănăstirești sau monastice. Invenția tiparului a marcat o nouă etapă în istoria legăturii. Procedeele de legare s-au simplificat, cel mai utilizat fiind cel de presare la rece cu „fiare mici", decorative. Legătura ornată la rece a supraviețuit încă multă vreme, în special în Germania.

Coperta aurită a apărut în Renaștere și s-a răspândit prin Italia și Spania în restul Europei. Era confecționată din carton, avea un chenar viu subliniat, mijlocul în formă de migdală sau cerc era ocupat de numeroase detalii, precum și de un motiv în formă de rozetă sau stea, iar colțurile umplute cu arabescuri erau subordonate formei de bază a desenului central.

Legătura mozaicală a ajuns în Italia din Persia, prin intermediul țărilor musulmane. În Italia s-a modificat, decorul fin acoperind cea mai mare parte a copertei, rămânând liberă numai o margine îngustă. Mijlocul era destinat unui blazon sau devize sau unui titlu.

În 1469 în atelierele germane și-a făcut apariția un nou instrument, roleta. Ornamentul era gravat pe muchia unui disc care rula prin presare pe pielea umezită. Se trasau linii sau o bordură formată din același motiv repetat.

În secolele care au urmat legătura și coperta au evoluat, ele fiind caracteristice atât codexurilor, cât și cărților tipărite care iau locul primelor.

Legătura și coperta *à décor de semé* datează din secolul al XIV-lea și se caracteriza prin repetarea unei monograme, embleme, flori de crin, etc., pe întreg spațiul copertei.

În secolul al XVII-lea Franța a preluat răspândirea artistică a legăturii de carte, de unde aceasta s-a răspândit în întreaga lume. Către 1630 s-a impus un stil decorativ nou, *pointillé* (*punctat*), de filigrane punctate care iradiază în jurul câmpului central al copertei. Pentru a continua problemele referitoare la legătură și copertă trebuie să discutăm sumar și caracteristicile acestora în perioadele mai recente, chiar dacă avem în vedere cărțile tipărite. Legătura modernă a fost lansată în 1878 de Marius Michel. Elementul de noutate pe care îl aduce este armonizarea decorului copertei cu subiectul cărții. Spre 1880 a apărut legătura vorbitoare, care evoca conținutul cărții prin imagini executate în piele incizată, după desenele unor pictori și graficieni. La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului al XX-lea, alături de legătura artizanală tradițională, a progresat legătura industrială destinată tirajelor mari. Încă de la începutul secolului al XIX-lea apăruseră semilegăturile executate la mașină în carton, hârtie, pânză și alte materiale, care înlocuiau pielea. Cărțile legate în pânză colorată erau ornamentate cu ajutorul plăcilor. Compozițiile erau colorate și poleite.

Cotorul este partea laterală din stânga, opusă muchiei, reprezentând fasciculele suprapuse și cusute în ordinea numerică a paginilor. De cotor se fixează coperta prin încheiere. La volumele legate cotorul se rotunjește și se acoperă cu o teacă de carton îmbrăcată în pânză sau în piele. Această îmbrăcăminte formează legătura dintre cele două scoarțe.

Cotorul poate fi de mai multe tipuri. În cazul cotorului aurit, numele autorului, titlul lucrării și ornamentele se imprimă cu foiță de aur. Un alt tip este cotorul cu binduri. Bindul este banda transversală de cânepă sau de piele la lucrările vechi, cusută pe cotorul blocului de carte în vederea prinderii acestuia de copertă. Capetele bindului ieșite în afara blocului de carte sunt introduse prin orificii speciale și fixate de copertă cu pânză sau hârtie prin încheiere. Bindul mai este numit și nervură sau ligament. La formatele mici bindurile sunt în număr de două, la cele mari în număr de trei, patru, etc. Bindul fals este ornamentul liniar în relief, transversal pe cotorul unei cărți legate în piele sau în alt material. Tot în categoria tipurilor de cotor mai pot fi regăsite cotorul cu nervuri orientate orizontal, cotorul neted sau cotorul plat fără binduri.

Codicologia studiază mai ales, așa cum este și firesc, legăturile mai vechi, care constituie o parte principală a obiectului său de studiu. Tipurile mai noi sunt deja folosite la cărțile tipărite. În primul caz deci, elementele principale de cercetare sunt modul de pregătire a scândurilor pentru scoarțele de lemn, prezența sau lipsa scobiturii în lungul scândurilor, specia de lemn folosită, natura și culoarea pielii care acoperă scoarțele.

Se studiază, de asemenea, și procedeele fixării scoarțelor de codex (natura sforilor sau a curelei folosite la cusătură), ornamentația scoarțelor (stilul, compoziția și tehnica), elementele componente ale scoarțelor de carton, detectarea eventualelor fragmente de texte folosite la întărirea scoarțelor. Detectarea respectivelor fragmente de texte este o problemă de dată relativ recentă a codicologiei, scoarțele vechi ale codexurilor fiind mult timp aruncate fără a fi cercetate. Ulterior, cercetătorii au constatat existența în unele scoarțe a unor texte sau fragmente de izvoare scrise încă necunoscute, mai ales științei istorice, filologice, etc.

În Occident, începând din a doua jumătate a secolului al XV-lea, coperțile de carton, mai puțin costisitoare și ușoare, încep a elimina din ce în ce mai mult scoarțele de lemn ale legăturii codexurilor. Acest fapt este determinat de apariția și dezvoltarea tiparului. Tiparul a adus cu sine o dezvoltare a producției de hârtie, materie primă pentru fabricarea cartonului. Cartonul era format din foi suprapuse lipite între ele, aceasta fiind singura tehnică a cartonului cunoscută atunci. Pentru legarea cărților de format mare (*in folio*) era nevoie de 20 de straturi de hârtie. Deseori, într-o singură legătură găsim 100 de file *in quatro*.

Așa cum am menționat anterior, până nu demult scoarțele se aruncau. Abia târziu, cercetătorii și-au dat seama că ele pot conține documente chiar mai importante decât manuscrisele în sine, documente care nu au constituit niciodată obiect de conservare sau studiu în biblioteci și arhive. Problema izvoarelor cuprinse în tartajele codexurilor a fost tratată cel mai bine de cercetătorul francez Gilbert Ouy. Din Evul Mediu nu s-au păstrat corespondențele, cunoaștem însă obiceiul de a obține cartonul prin lipirea mai multor foi de hârtie. Dezlipindu-se aceste foi, s-a constatat că ele conțin texte de mare importanță. În primul rând, egiptenii au confecționat sicrie din carton obținut din foile de papirus. Acestea din urmă, datând din epoca romană, au oferit informații cu privire la începuturile creștinismului. La arabi, coperțile se obțineau din foi de hârtie, folosită înaintea europenilor. Cerneala lor însă era din clei și negru de fum, solubilă în apă și, deci, procedeul dezlipirii foilor este dificil. În Europa coperțile de carton au înlocuit lemnul, fiind mai ieftine. Cele mai multe texte sunt de domeniul corespondenței private, scrisori familiale, de afaceri, carnete de note, toate de valoare foarte mare, pentru că în mod normal nu s-au păstrat. Tiparul, dezvoltarea bibliotecilor, aranjarea cărților pe verticală (până atunci se puneau pe orizontală), necesitatea unui spațiu tot mai mare au favorizat astfel coperta de carton.

Codicologia mai are ca obiect întocmirea și publicarea instrumentelor sale de lucru: inventare, cataloage și diferite repertorii (de colecții și colecționari de manuscrise: datate, post-

datate, etc.) privind codexurile. În secolul al XX-lea s-a dezvoltat întocmirea și publicarea instrumentelor de lucru ale codicologiei: inventare, cataloage și diverse repertorii. La noi apare în 1939 inventarul Arhivelor Statului, care cuprinde enumerarea unor manuscrise în formă de carte. Din 1949, Arhivele Statului încep să publice un inventar intitulat *Indice cronologic*.

Studierea codexurilor face necesară restaurarea lor. Sunt utilizate în acest sens procedee fizice și chimice. Procedeele fizice sunt de natură mecanică și optică. Cele de natură mecanică se referă la spălarea, dezlipirea și răzuirea filelor scrise. Procedeele optice constau din examinarea directă (*scopia*) și indirectă (*grafia*). Se folosesc și instrumente optice simple, precum lupe și oglinzi mici, care la lumina naturală sau raze violete permit citirea unor texte șterse, dar decalchiate pe pagina opusă. Cu diascopul care luminează puternic se studiază filigranele. Lampa de cuarț cu filtrul lui Wood face ca cerneala foarte ștearsă să apară neagră în câmp fosforescent alb-albăstrui. Cu lampa lui Wood se pot citi texte spălate sau șterse, nu și textele răzuite. În acest caz se fac fotografii cu raze ultraviolete nefiltrate, sau cu raze infraroșii, mai ales la miniaturi, unde se poate vedea ce este dedesubt. Razele X se folosesc la palimpseste, radiografiile la studierea filigranelor cu sită uzată, etc. În ceea ce privește procedeele chimice, unele dintre acestea, spre exemplu folosirea acidului galic, distrug manuscrisele. Sulfohidratul de amoniu are același efect dacă se folosește direct și nu doar aburii săi, care ajută la lectura textelor cu lampa Wood. O altă substanță, pirogalolul, ameliorează citirea textelor din copertele legăturilor dacă sunt de hârtie.

Spre a crea instrumentele de lucru și spre a putea studia tehnica confecționării manuscrisului-carte, codicologul apelează la o serie de științe: paleografie, criptologie, bibliologie, cronologie, filigranologie, papirologie, iconografie, artă plastică, istoria artelor, arhivistică, diplomatică, lingvistică, critica textelor, etc.

Dintre toate acestea, paleografia, știința care descrie, clasifică și explică originea și evoluția scrierii, este cea mai importantă. Deși grafia nu constituie obiectul său, codicologia recurge în primul rând la paleografie pentru a-și realiza sarcinile. Grafia este unul din factorii esențiali care contribuie la datarea unor texte. Epigrafia este, de asemenea, necesară codicologiei, pentru că înainte de a fi incizate în piatră, literele erau desenate cu creta. Același procedeu se folosește de cele mai multe ori și în manuscrisele de proporții, scrise în capitale. Are legături și cu sigilografia, pentru că vechile matrice de sigilii, înainte de a li se grava, literele se desenau cu un instrument metalic. Pentru a lămuri pasajele criptice care apar uneori în codexuri (de exemplu, criptograma din *Psaltirea scheiană*), codicologul apelează la criptografie. Bibliologia furnizează date despre cum o carte-manuscris era confecționată în decursul vremurilor. Codicologul apelează la cronologie pentru a se edifica asupra elementelor cronologice principale și secundare prezente în codexuri. Multe codexuri sunt scrise pe hârtie cu filigran, deci se face apel la filigranologie. Aproape toate manuscrisele pe hârtie pot fi datate prin filigrane. Pentru datele cu privire la papirusurile în formă de codexuri se apelează la papirologie, iar pentru a se studia miniaturile se face apel la iconografie. Istoria artelor este utilă în cercetarea stilului frontispiciilor, chenarelor, inițialelor ornate, ornamentelor marginale și ale celor care încheie textul unui manuscris. Pentru studierea manuscriselor în formă de carte care conțin acte, se face apel la arhivistică (știința pieselor de arhivă) și la diplomatică (știința actelor). Pentru a identifica un blazon care apare eventual în ornamentație, codicologul recurge la heraldică. Lingvistica ajută la o înțelegere corectă a textului. Pentru a putea cerceta manuscrisul-carte, codicologul trebuie, în primul rând, să știe dacă textul cuprins în codex este autentic sau fals; se face astfel apel la critica textelor. Datorită naturii diferite a codexurilor pe care le cercetează, codicologul trebuie să aibă cunoștințe și în domenii ca muzica, medicina, teologia, hagiografia. Dacă codicologia apelează la științele enumerate mai sus, rezultatele cercetărilor sale sunt deopotrivă de utile și științelor la care ea recurge, așadar se poate vorbi de o interdependență între aceste științe.

Problemele codicologice ale contemporaneității sunt destul de numeroase, iar unele dintre ele de stringentă actualitate. Prima sarcină de executat este întocmirea și publicarea întregului fond de manuscrise (în cazul nostru atât a codexurilor românești scrise în limbile latină, română, slavă, etc., cât și a codexurilor străine). Aceste inventare se vor împărți în două mari categorii: inventarele manuscriselor românești și inventarele manuscriselor străine, iar în cadrul fiecărei categorii vor fi diviziunile pe limbi.

Datele inventarului trebuie să fie următoarele: cota actuală (în paranteză cea veche), numele autorului (dacă există sau se poate determina), denumirea manuscrisului, data (dacă unele file au altă dată, se vor preciza care sunt acestea), materia subiacentă (pergament, hârtie) cu indicarea prezenței sau absenței filigranului, numărul filelor (indicându-se filele lipsă sau încurcate la legat), dimensiunea în mm, tipul grafiei în denumire tradițională (uncială, semiuncială, cursivă), forma în care s-a păstrat (original, copie, traducere, fotocopie, decalc), copistul (dacă există), depozitul de păstrare, vechii proprietari (cu indicarea eventualelor ex-libris), starea de păstrare, existența ornamentației în text și legătura (mai ales a miniaturii din text), incipit și finit (desinit, excipit) la textele din manuscrisele miscelanee.

După întocmirea și publicarea inventarelor tuturor codexurilor, următoarea etapă este redactarea și publicarea cataloagelor pe limbi ale tuturor manuscriselor specificate, etapele fiind aceleași ca la inventare. Catalogul trebuie să fie exhaustiv, adică să descrie întregul conținut al codexului și să dea cel puțin esențialul descrierii materiale a cărții-manuscris (data, materialul de scris, dimensiunea în mm, numărul filelor). Orice catalog trebuie să fie ușor de mânuit, să fie clar, concis și exclusiv. Toate manuscrisele vor fi repartizate după categorii, iar în cadrul fiecărei categorii se vor da: descrierea materială, conținutul și referințe bibliografice. După realizarea publicării inventarelor și a cataloagelor se va putea trece la constituirea bibliografiei codexurilor publicate în diferite liste, inventare și cataloage de către instituții publice și persoane particulare, deci constituirea unui „catalog al cataloagelor”.

După cum se poate observa, codicologia ca disciplină auxiliară are un istoric complex, care la un nivel de ansamblu reflectă evoluțiile tumultoase din cadrul istoriografiei. Codicologia a alternat în permanență în ultimul secol între două tendințe majore. Pe de o parte, o specializare aprofundată, dedicată în exclusivitate trăsăturilor externe ale codexurilor, precum materialul sau ornamentația. Pe de altă parte, o abordare mai lărgită care poate include, printre altele, elemente de paleografie sau studiul bibliotecilor în care au fost depozitate manuscrisele. În prezent, se tinde spre o viziune de compromis ce îmbină ambele perspective, distingându-se în acest fel două tipuri distincte de codicologii.

BIBLIOGRAPHY

1. Damian P. Bogdan, „Despre codicologie (I)”, *Revista Arhivelor*, IX, 1, 1966, pp. 63-90.
2. Damian P. Bogdan, „Despre codicologie (II)”, *Revista Arhivelor*, IX, 2, 1966, pp. 49-66.
3. Alphonse Dain, *Les manuscris,* Paris, 1949.
4. Del Barco Javier, "From the Archaeological Turn to 'Codicologie Structurale': The Concept of Codicology and the Material Description of Hebrew Manuscripts", în Wandrey Irina (ed.), *Jewish Manuscript Cultures: New Perspectives*, Berlin, De Gruyter, 2017, pp. 4-27.
5. Iorga Nicolae, *Les arts mineurs en Roumanie*, vol. II, București, Édition de l'imprimerie de l’état, 1936.
6. Jakó Sigismund, Manolescu Radu, *Scrierea latină în Evul Mediu*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1971.
7. Jakó Sigismund, „Codicele latine medievale din biblioteca lui Timotei Cipariu”, *Revista Arhivelor*, X, 1, 1967, pp. 35-72.
8. Olteanu Virgil, *Din istoria și arta cărții. Lexicon*, București, Editura Enciclopedică, 1992.
9. https://www.wikipedia.org (pentru imagini).

"CLUTTER" AND "INTEGRATION" IN THE DWELLING SPACE. THE METAMORPHOSES OF MEANINGS

Alin Constantin Naidin
PhD Candidate, University of Craiova

Abstract: Our theme relates, from an anthropological and social perspective, to how dwellings, isolated from the consecrated space, are represented. It is based on personal experience, through participatory observation in an island space, Tenerife, Los Abrigos, a place of notoriety for celebrations that bring together participants from all continents. What is remarkable is the preservation of the idea that the cave-space, the rock dwelling has remained an inhabited space. According to the definition of Clark Wissler, who considered second worldwide in the field of anthropology, after E. B. Taylor, culture can be analyzed from four perspectives: psychological, genetic, descriptive and normative. The analysis of the cultural aspects that we found in the field research in February 2024 on Tenerife can be thus interpreted, focusing on the symbolism and meaning metamorphoses of the cave-dwelling concept. It is a reinterpretation of two acculturation visions, "clutter" and "integration" in the dwelling space.

Keywords: dwelling – isolation space or circumstantial comfort, Tenerife, excavated houses, cave dwellings, cave necropolises

Introduction. Research methods and objectives

For applied research to define the specific features of a place that has become a dwelling space in an area known for its history and cultural traditions, field experience is necessary. For an anthropologist, the contact with the field, with the village, group or community is decisive. The following statement belongs to the anthropologist Nicu Panea in a paper important to the diachronic perspective of the American cultural anthropology evolution:

"But to be successful in field research, the anthropologist (…) needs to integrate into the life of the community being researched, so that the natural tendency to interpret everything from the perspective of one's own culture is dissolved, annihilated. In other words, as Marie-Odile Geraud, Olivier Leservoisier, and Richard Pottier[1], the authors of Les notions clés de l'ethnologie, claimed, the specificity of anthropological research lies in the ability to penetrate the other's way of thinking"[2]. It was essential for our approach to descend in the middle of the excavated dwellings community in Tenerife, in order to identify the "metamorphoses of the circle", and of the meaning concepts have gained by being assimilated over time through acculturation. That is why we undertook the field research on the Island of Tenerife, in Los Abrigos, a personal involvement through participatory observation in an island space.

Our investigative approach will target three research objectives:

- the thought pattern in assuming the inhabited space (the feeling of comfort through isolation or the feeling of freedom),
- the dwelling space and socializing through celebrations (the Santa Cruz Festival),
- the dwelling space – a consecrated space: the metamorphoses of meanings in diachrony.

Tenerife, the largest island in the Canary archipelago, is a remarkable tourist attraction. San Cristobal de la Laguna, the second largest city on the island, is declared a World Heritage Site by UNESCO, along with the Teide National Park. The Carnival of Santa Cruz in Tenerife is the second largest carnival in the world, spiking international tourist interest. In addition to

[1] Ed. Armand Colin, 2000

[2] *Antropologia culturală americană*, p. 37

these international cultural landmarks, the island has become a place of relaxation or refuge for those who want to live in nature for a few months every year. The geographical relief is rich in this sense, and the history of the places has certified that, for centuries, the locals have assimilated these unconventional spaces, transforming them into personalized dwelling spaces. The dwelling space has acquired new meanings, a metamorphosis of meanings aimed at understanding culture from four perspectives, according to Clark Wissler's definition[3]. The reference to Wissler is necessary in this context, as his anthropological research places him second worldwide, after E. B. Taylor. According to his definition, the four perspectives from which culture can be analyzed are: psychological, genetic, descriptive and normative. The analysis of the cultural aspects that we found in the field research in February 2024 on the island of Tenerife can be interpreted as follows:

- cultural phenomena, from a psychological perspective, aim at the development of the activities that defined the culture of these places in the island space: from the architectural settlements to the cave shelters, very sought after on the island today by those who want to live in a natural environment;
- staying in this space, which is considered more than touristic, even assimilating this way of life, is a decision foreigners make based on acquired knowledge and some genetic indices, which favor their long-term adaptability;
- the descriptive perspective in interpreting the manifest culture in this space also relates to the culture in the passive fund, the depository fund. The international language here has been accessible, the island being a colony of Spain; communication is easily achieved, ensuring the degree of group cohesion; the property systems allow living in the rock dwelling without purchasing them - the freedom to take over the living space for an indefinite period ensures low living costs, especially for young people;
- the normative perspective is the most evident in the metamorphoses of the dwelling space meanings, culture being perceived as a way of life shared by the community, as was the colonization of the island in the past. The primary culture of Tenerife, assimilated as eccentricity or support for the freedom of coexistence and the newcomers' cultural manifestation is thus perpetuated with new meanings.

Se produce în timp o difuziune a unor pattern-uri care pot fi analizate cultural, acestea obținând noi valori, pentru că se manifestă într-un spațiu cultural care are două componente: ineditul locuirii de altădată, în stâncă, conviețuirea indiferent de cultura dobândită de aceștia, generând aculturația, și valoarea inestimabilă a spațiilor - indici de identificare în patrimoniul cultural UNESCO.

Over time, there is a diffusion of patterns that can be analyzed culturally, which obtain new values, because they manifest themselves in a cultural space that has two components: the novelty of living in the past, in the rock, living together regardless of the original culture, thus generating acculturation, and the inestimable value of the spaces - identification indices in the UNESCO cultural heritage.

The descent into an island area, known for its history and its climatic and geographical aspects that allow visiting throughout the year, is an experience that cumulates known data and the discovery of special cultural and civilization details. The anthropological approaches should correlate applied research through direct observation with information that circulates especially in the virtual universe, whose persuasive force makes the area is attractive to tourists through various possibilities of consuming one's own cultural time. The "Cultural traces" can

[3] St. A. Freed; R. S. Freed, *Clark Wissler and the Development of Anthropology in the United States*, în *A. A. 85*, 1983, pp. 800-825

be understood in the sense given by Franz Boas[4]: they should not be seen as isolated elements, but in the perspective of two complex historical processes: diffusion and modification.
However, the island of Tenerife remains a recognizable cultural area[5]. F. Boas considered that, viewed as a whole, the culture is a sum of elements, most of them foreign, but which have been assembled in such a way as to fit into the new cultural context, and the different elements combine over time[6].

The island space became a cultural center based on an idea formulated by Clark Wissler, the law of diffusion, about which he stated that "traces tend to diffuse in all directions from their center of origin"[7]. We have tried to identify this radiating center.

Historical landmarks

The first information was recorded by the Roman historian Gaius Plinius Secundus (Pliny the Elder), who lived in the first century BC. In his work *Naturalis historia* (an encyclopedia published in 77-79 AD by Pliny the Elder, and printed in 1669, Hackios, A) he describes the voyage of Juba II, king of Mauritania, who sent an expedition to the Canary Islands to establish their geographical coordinates and to gather information about flora, fauna and ethnographic data. He is the one who named the locals in Greek. Then Pliny mentioned Ombrios, in Greek, and Capraria, Iuniona Maior and Minor in Latin. The names of the islands were generated by natural phenomena (Ninguaria means the island where it always snows) or by an event left in the historical records (Canaria, the island with many dogs, which were taken and brought to the king).

The work of Gaius Plinius Secundus has many significant details which establish the historical-geographical setting of the region, the most relevant being those relating to housing which is the perspective of interest for our research approach. Archaeologists have identified many ruins which laid the fondation of reconstructing dwelling habits, food, tools, and household objects. This expedition was the last known until the conquest of the island in the 13th century.

Giovanni Boccaccio in *Genealogia deorum gentilium* (1360), an erudite work that includes myths and legends from classical mythology, formulated a problem that aroused the interest of specialists regarding the way to inhabit space. Two types of cultures and community behavior were identified. In the Canary Islands, people who were clearly superior in culture lived alongside the "troglodytes". The former lived in houses with gardens, where they planted figs and palm trees, and were engaged in gardening, growing cabbages and vegetables. It was stated that many of them were naked and wild, but at the same time they cultivated wheat and barley, lived in cities and communes, had kings, priests and a noble caste, worshipped a female deity and practiced ceremonies where they embalmed the dead. He added a detail that has been very controversial over time: "both groups, the troglodytes and the civilized farmers, were blond with blue eyes and very tall."

This dual vision on living space, as well as on culture and social status, has been preserved to this day, Tenerife being a place where communities that adopt a primitive style of living and way of life, in cave dwellings, and those in modern cultural environments, which host world-famous events, coexist. This dual aspect of life in Tenerife gives the cultural environment a special attractiveness. It is the nodal point of the anthropology of space and the

[4] F. Boas, *General Anthopology*, D. C. Health and Company, Boston, 1938, p. 211

[5] as defined by Otis Tufton Mason and recorded by W. Hough in Otis Tufton Mason, in A.A., 10, 1908, pp.660-667, apud Sorin Pribac, *Orientări și curente în antropologia culturală*, Editura Universității de Vest, Timișoara, 2004, p. 79

[6] E. Hatch, *Theories of man and Culture*, Columbia University Press, New York-London, 1973, pp. 57-58

[7] M. Harris, *The Rise of Anthropologycal Theory*, Thomas Y. Crowell Company, New York, 1968, p.376

anthropology of place. Karen I. Blu[8] argues that space means an objectively perceived reality, to which one adds "social uses and cultural meanings, both products and producers of history", which can sometimes be seen in the field, requiring careful "readings". In this vein, we also understood to conduct our research through direct on-site participatory observation, during the famous international festival in Tenerife, guided by Blu's argument that "reading" the social use of spaces and their cultural meanings must be done to "understand what the people who live in and inhabit them achieve from these spaces (s.n.)". This is the point from which a first conclusion of our study will derive - that spaces are socially and culturally valued for two reasons: the desire to integrate into a place that is both strange (excavated dwellings) and notorious (the Santa Cruz Festival), and the desire to stay on the island for part of the year.

The image and imagological representations

The image of the islanders in the past and today is another point of interest to be analyzed.

The ancient inhabitants of the island have remained in the collective mind as an image projected over time as a result of historical descriptions and cave paintings. As an argument: if the current locals were asked to describe the "Guanche", they would describe them as a dark person, with a beard and long hair (an image in the collective mind, a reflection of oral popular culture) similar to a primitive Neanderthal. Those of today no longer display this image. Civilization has imposed its coordinates of aesthetic reception as an advanced culture. At the antipode of this projected image is the that of their clothes. The physical appearance of the ancient inhabitants has little or no relationship with the collective imagination. Their clothes, far from being bad, "tanned leather rags", were sophisticated and richly colored.

Regarding the thought patterns through which analogies can be made, as well as similarities or deviations, evolutions of the image of places and inhabitants of the island space of Tenerife, we mention a classification made by Guimelli and Rouquette: the "strange" scheme and the denial scheme. Those who come to Tenerife to live temporarily in rock dwellings are either considered strange (reception of the strange) or denied, those who came to the festival keeping an appreciable social distance from them, opting for accommodation in hotel spaces. Those who agree with this "strange" way of life integrate into the isolated group. There are also tourists who refuse to validate the imagological representation, but remain on the island for relaxation and to participate in the cultural life of Tenerife. The way to resolve the situation is also formulated by the two researchers - it is the one that allows the representation to be preserved by identifying an invariable substructure that aims to:

- invoke the norm as normality;
- define this representation as an exception to normality;
- evaluate this representation over time and consider it as a contradiction or inadequacy with respect to the dominant representation.[9]

At the same time, the inadequacy can be accepted in occasional situations, such as the island holidays in Tenerife, when both tourists staying in excavated dwellings and those staying in urban spaces are accepted in the name of diversity at an international festival.

Excavated caves and terraced houses – a space of social interaction vs assumed isolation

"Anything studied must be seen in the broadest possible context in order to understand its interrelationships and interdependencies. If the ethnographer dives into detail, the anthropologist must have a holistic view."[10]. In this sense, we will describe the typology of

[8]Karen I. Blu, " Where Do You Stay At? Home Place and Community among the Lumbee" în Steven Feld and Keith Basso (eds.), *Senses of Place*, Santa Fe/New Mexico? School of American Research Press, 1996, p. 200

[9] Guimelli and Rouquette, 1993, Rouquette and Guimelli, 1995

[10] Nicu Panea, *Antropologia culturală americană,* Editura Universitaria, Craiova, 2005, p.43

homes in the island space and their emotional impact for those who want to take over that space as their home, even if only for a while.

The houses of the inhabitants called Guanches were built with square stones carved with great skill and covered with large pieces of wood. They were white on the inside as if they had been whitewashed with plaster. The Guanches lived in villages spread across the island. The villages were made up of houses, huts and excavated caves. In the eastern islands, the most popular were the houses and huts forming large villages. In Gran Canaria the houses were terraced, solid and well made, built to last for generations, It follows that the basic trades were those of bricklayers and carpenters. The houses had doors and a few rooms. The roofs were made of wooden beams. Layers of stone and sand were used as tiles, the rooms were lined with straw and mud which provided insulation. The gardens had a dual function, as an oasis of peace and a garden with flowers and vegetables. In the gardens, there were benches. The interior of the house consisted of bedrooms and a solid stone hearth along with other cooking appliances. There was no shortage of storerooms for storing food.

Huts and caves were the identifying elements of these island places. The huts were circular or oval made of stone and logs. In La Gomnera and El Hierro, they were very large and partially buried. In Tenerife it was customary to combine them with natural caves. It is a particularity that defines the ensemble of the house and the use of the place by combining natural elements with those built by the locals, a mixed construction with functional utility. Today this ensemble has been dislodged, the caves or excavated areas are transformed into homes, thus capitalizing on the natural elements without contributing to the development of an ensemble. This way, an additional index of solitude, independence and freedom is established. Part house, part cave - this was the proportion in the past. The isolated houses were smaller and made of plants. The valorization of the space as a dwelling space was the idea of the locals as well, as they considered artificial caves as another form of home. But they knew how to develop areas - the Guanches built complex villages with streets, stairs, houses, barns, and sewers made of enormous complex stones.

Of particular interest are the caves built over time, artificial caves. These had two floors, with doors and windows to improve interior lighting. Due to the terrain of the islands, especially the western ones, natural caves were also widely used. They had excellent temperature, humidity and water conditions. Some of them were used to shelter animals, and others as cemeteries. Most of the caves were located near the coast and in ravines. To prepare them, movable walls and screens were built.

These constructions are carried forward today, as an image, through new ensembles that combine natural and urban elements. The landscape that was the built landscape should be analyzed from the view of the anthropology of place and space, as well as from the perspective of urban ethnography, because the island has given up the exclusivity of traditional life, and "traditional facts" are a support, on which the Santa Cruz Festival developed. In the foreground "social facts" from the current urban world are positioned.[11]. The analysis of the living space in Tenerife does not fit into Vintilă Mihăescu's considerations expressed in the "Introduction" to the volume *Urban Ethnographies*. *Daily life seen from close up* [12]: "the home is no longer perceived as a somewhat Newtonian space, "full" (or "filled") with human activities, but a social space of interactions in continuous transformation. Complementarily, this emphasis on "dwelling" is also linked to a "shift", which has progressively led from a culture stage as a product to a culture stage as a social experience".[13] " "The house thus becomes the social

[11]Rodica Zane, *Etnologie la timpul prezent*, Editura Universității din București, București, 2007)

[12] Editura Polirom, Iași, 2009

[13]Madeleine Pastinelli," De la culture comme produit à la culture comme expérience", *Ethnologies*, vol. 29, 1-2, pp.5-26, p. 7

experience of dwelling and of mutual dialogue with the surrounding objects and space"[14]. The spaces excavated in the rock are today primarily living spaces in Tenerife, preserving the habits of a minimalist life, in nature. At the same time it is also true that the temporary residents chose this place to live in, but also to participate in the island's celebrations, without paying for accommodation and opting for a life by the sea in a charming landscape.

The exterior of the houses was important to protect from climatic effects, as the choice of excavated houses has had a role of thermal protection and against winds. The interior of these houses, however, is noteworthy for its aesthetic appearance and the use of natural dyes and its decorative elements, which sum up to provide an image of the interior environment. Interior decorations are meticulously analyzed by Leonardo Torriani (1592), who reveals the attention with which these houses and huts were built and decorated. "The paintings, without human or animal figures as is usual with us, but the work itself of beautifying and decorating the houses on the inside was done by women." The Italian chronicler tells us that "these paintings were made with the juice of flowers and plants, because they had no knowledge of cinnabar or minium, or other mineral colors extracted from the depths of the earth." Descripcion las Islas Canarias[15].

From dwelling caves to burial caves

Home caves would also be used as necropolises, this becoming an attraction over time and being preserved much better in history. The concurrent existence of these caves created an added emotional attraction, the old meaning of the cave – a space for dwelling and living together – becoming over time necropolis caves, in which the mummification technique and the preserved exhibits have proven the level of culture the natives had.

As a unique space we mention the necropolis of Herques, known as the cave of a thousand mummies. "One of the first people to have access to one of the great Guanche necropolises was the English doctor Thomas Nichols, in 1652. In Gummar, he noticed a cave that held 300 or 400 bodies, and the Guanches who accompanied him told him that there were at least 20 similar caves on the island."[16].

The burial caves of the ancient inhabitants of the Canary Islands have been widely reused since the time of the conquest until today. Mainly, farmers and shepherds have used them in various ways, some to store agricultural tools, others to protect animals. They were also used as dwellings, and sometimes they represented an opportunity to make money from the curiosity of researchers and collectors who demanded the objects kept inside.

Perhaps the most remarkable of all is the mysterious cave in the Herques ravine, located in the south of Tenerife. It is a cave that has been recorded by numerous chroniclers and historians, but whose exact location remains unknown to this day. Although it is suspected that ancient goat herders might have located this cave, through tradition and the fear of desecrating their ancestors, they remained silent when asked for information. Discovered in the 17th century, it was described by José Viera y Clavijo (1772): "While I am writing this news, a great pantheon has just been discovered, whose worthy monument sheds much light on this part of our ancient history. The cave, although it has a difficult entrance, is high inside, spacious and holds some open niches in the rock"[17].

The cave is situated on a very steep hill in the Herques ravine, between Arico and Güímar, in the province of Abona, and is so full of mummies that there were no less than a thousand of them. Indeed, I had never before admired so much the ingenuity with which these islanders immortalized their bodies. The shrouds or coverings in which they were wrapped

[14] Ibidem, p.19

[15] Translation, Introduction and Notes by Alejandro Cioranescu, published by Goya Ediciones, Santa Cruz de Tenerife, 1959

[16] Conrado Rodríguez Maffiotte, 1995

[17] in his work Historia de Canaris, published in three volumes, vol. I, 1773 - vol. IV in 1781

from head to foot were of carefully sewn goatskin. Some bodies had as many as five or six layers of such coverings, placed one on top of the other. The men had their arms stretched along their thighs, while the women had their hands clasped on their abdomens. Even the manner of placing the "saxos" in this cemetery is a subject worthy of attention, since they were placed in beds and rows, on wooden skeletons or on biers that had not yet decomposed. The spectacle, although impressive, was not at all decorous."

According to Conrado Rodríguez Maffiotte (1995), one of the first to have access to one of the great Guanche necropolises was the English physician Thomas Nichols, in 1652:

"...The bodies are sewn together with goat skins and straps of the same species, and the seams are so uniform and well-joined that one cannot help but admire their wonderful artistry. Each covering is precisely proportioned according to the height of the body. But what causes the greatest admiration is that all the bodies are almost intact. In both sexes one can see the eyes (although closed), the hair, the nose, the teeth, the lips, the chin, and even their natural parts. The author counted three or four hundred in different caves, some standing, others lying on wooden beds or biers."

“One day this author was with his ferret hunting rabbits, a very common type of game on Tenerife, and this little animal got lost in a burrow, without being able to recognize the tracks. One of the hunters who owned it was determined to find it among the rocks and weeds: so, he discovered the entrance to a cave of the Guanches, and entered; but his fear was immediately evident from his loud cries. He had seen a body of extraordinary size, whose head rested on a stone, its feet on another, and its torso on a wooden bed. The hunter calmed down, remembering something he had heard and from the ideas he had about the tombs of the Guanches, and he cut a large piece of skin from the chest of the corpse. The author of this account states that the leather was thinner and finer than our best gloves, and, far from rotting, the hunter used it for various purposes for many years.”

A recent book, *The Cave of a Thousand Mummies*, brings together interesting research that provides evidence of alleged looting by naturalists, adventurers, and foreign traders who traded in mummies. Among the documented cases, one mummy from Tenerife was found stored in the National Museum of Anthropology in Madrid, and another taken to Paris, in the so-called Royal Cabinet. Moreover, an engraving by Charles Nicholas Cochin (1715–1790), reproduced in this book, shows a scene with the arrival of a stranger in a large cave, where he is greeted by several aborigines. In this image, many mummies appear leaning on rocks, while others are placed on wooden supports. It is a place considered creepy and full of mystery, and it continues to remain in the deepest darkness of the Herques ravine, in the south of the island of Tenerife.

The details of the descriptions circulate in documents distributed by the administration of the Island of Tenerife to create added interest for historians, anthropologists and visitors. The effect of this information, beyond its international dissemination, means to create amplified emotion for those who wish to live in the excavated spaces, circumstantial dwellings, thus imprinting an air of strangeness on the island.

Conclusions

Blu believes that these “readings” of the social space and cultural meanings must be done in order to “understand what the people who live and inhabit them make of these spaces (s.n.)”. The partial conclusion of our research is that these spaces are valued as dwelling spaces, therefore having a social use, and that they connected these considerations with the cultural valorization by attending the traditional celebrations of the islanders organized for an international scene, hence the ethnic and linguistic variety of those who come to take part in the events or to live for a longer time in the excavated dwellings, free of charge.

Ethnography thus applied through participatory observation is an ethno-graphy, a transcription, an exposition in words of what we have seen, a direct reception filtered through observation and through the culture to which it refers. It is a translation into words of what you record with your gaze, in the words of François Laplantine (2000).

The dwelling-space has new meanings, a it becomes a consecrated space. These spaces that seem to fit into the "clutter" are essentially spaces of integration. Tenerife was an island space with an interesting history and a festival with great impact in the present. Our approach was to come into contact with two areas that are tangential: temporary and festival housing.

BIBLIOGRAPHY

1. Blu, Karen I.," Where Do You Stay At? Home Place and Community among the Lumbee" în Feld and Keith Basso (eds.), *Senses of Place*, Santa Fe/New Mexico? School of American Research Press, 1996
2. Boas, Franz, *General Anthopology*, D. C. Health and Company, Boston, 1938
3. Freed St. A., Freed, R. S, *Clark Wissler and the Development of Anthropology in the United States*, în *A. A. 85*, 1983
4. Geraud, Marie-Odile, Leservoisier, Olivier, Pottier, Richard, *Les notions clés de l'ethnologie*, Ed. Armand Colin, 2000
5. Guimelli, C, Rouquette, M-L, "Note sur la formalisation des schèmes éstranges dans l'étude des représentations socials." *CIPS* 19 (3), 1993
6. Hatch, Elvin, *Theories of man and Culture*, Columbia University Press, New York-London, 1973
7. M. Harris, *The Rise of Anthropologycal Theory*, Thomas Y. Crowell Company, New York, 1968
8. Laplantine, François, *Descrierea etnografică*, Editura Polirom, Iași, 2000
9. Maffiotte, Conrado Rodríguez, *Bibliografia de Prehistoria y Antropologia de Canaris*, BPAC, Santa Cruz de Tenerife, 1995
10. Mihăescu, Vintilă (coordinator), *Etnografii urbane. Cotidianul văzut de aproape*, Editura Polirom, Iași, 2009
11. Mihăescu, Vintilă, *Antropologie. Cinci introduceri*, Editura Polirom, Iași, 2007
12. Panea, Nicu, *Antropologia culturală americană,* Editura Universitaria, Craiova, 2005
13. Pastinelli, Madeleine," De la culture comme produit à la culture comme expérience", *Ethnologies*, vol. 29, 1-2
14. Pribac, Sorin, *Orientări și curente în antropologia culturală*, Editura Universității de Vest, Timișoara, 2004
15. Rouquette, M-L, și Guimelli, C," Les "canevas de raisonnement" consecutifs à la mise en cause d'une représentation sociale: Essai de formalisation et étude expérimentale". *Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale*, 28, 1995
16. Zane, Rodica, *Etnologie la timpul prezent*, Editura Universității din București, București, 2007

MAJOR GENERAL IOAN CULCER, COMMANDER OF THE ROMANIAN FIRST ARMY DURING THE FIRST WORLD WAR (AUGUST 14TH - OCTOBER 11TH, 1916)

Andrei Popete Pătrașcu
PhD Student, University of Craiova

Abstract: Commander of the 1st Army, during the 1916 campaign, Ioan Culcer was one of the Romanian generals who pleaded for neutrality and did not agree with the idea of engaging the army in war, on two fronts, as its general condition was precarious from the point of view of the effectives, equipment and endowment of the troops. However, he devotedly fulfilled his mission, so under his command, the actions taken by subordinate troops were successful at the beginning of the campaign of this so-called War for National Integrity. Later, due to not having sufficient forces to cover the entire area of responsibility and no close reserves at his disposal, in the face of the offensive responses of an increasingly numerous and well-equipped enemy with weapons and combat techniques, General Ioan Culcer submitted to the General Headquarters a detailed plan that suggested retreating the troops of the First Army, the reorganization of the operative device and the defence on a strongly fortified alignment on the left bank of the Olt.
Considering that the retreating would be the equivalent of a defeat, on October 11th, 1916, General Ion Culcer was relieved of command, but the unfavourable evolution of the subsequent military actions in Oltenia, Muntenia and Dobrogea, resulting in the general retreating of the army and all political-administrative institutions in Moldova at the end of 1916, confirmed the correctness of the strategic vision of this important general.

Keywords: General Ioan Culcer, First World War, commander of the First Army, military career, strategy

An important direction of recent Romanian historiography considers the evaluation or re-evaluation of some Romanian military and political personalities who lived and asserted themselves over time. These are the first explanations for which General Ioan Culcer, with a brilliant military career, is the subject of a research project that includes investigations in local and national archives, museums, libraries and private collections.

General Ioan Culcer was born on August 20th, 1853,[1] in Târgu Jiu, in the family of the doctor Dimitrie Culcer, he studied at the Polytechnic School of Paris and the Artillery and Genius Application School at Fontainebleau[2], and his name is linked, under the command of the Belgian general H.A. Brialmont, to the construction of the fortification system around Bucharest[3], the Focșani-Nămoloasa-Galați[4] defence line and the fortification of the Cernavodă bridgehead[5]. He was a military professor at the prestigious Higher War School, served as General Secretary of the Ministry of War[6] and commander of the 1st Army during the campaign

[1] Gorj County Service of the National Archives, Collection of Civil Status Registers city of Târgu Jiu, Register 101/1853, f. 2.
[2] National Library of Romania, Old Documents Collection, Fond Saint-Georges, package LXXV/4, dos. 4793, f. 61.
[3] Cornel I. Scafeș, Ioan I. Scafeș, *Bucharest Citadel. The fortifications around the Capital (1884-1916)*, Bucharest, Sitech Publishing House, 2015, p. 10.
[4] Cornel I. Scafeș, Ioan I. Scafeș, *Fortified region Focșani-Nămoloasa-Galați. 1888-1916*, Bucharest, Alpha MDN Publishing House, 2014, p. 10.
[5] *Ibid.*, p. 19.
[6] "Monitorul Ostei", Bucharest, no. 1, from January 1, 1905, p. 2.

of 1916. He had important responsibilities in the field of public works and was the first president of the General Association of Reserve and Retired Officers[7]. He was decorated with high Romanian and foreign military orders[8].

At the funeral of King Carol I, the general from the Gorj County was part of the funeral cortege, having the honour of carrying the Steel Crown of the deceased king, the most important symbol of the Romanian Monarchy[9], on a velvet pillow. "*The distinguished intellectual with a rich culture, - it was shown in the press of the time - with wide horizons in science to which he devoted all his powers of the spirit, General Culcer was not only an idealist and a disinterested nature, but a man whose silent and withdrawn existence made him suitable to serve only the idea and concerns of a higher order, which he had in his specialty as a professional of the military art. (...) He was a serious spirit, a military man with broad views, realizing the totality of situations, always judging them in their true light.*"[10]

General Ioan Culcer was recognized for his abilities as a commander and for his significant contribution to the military field during the reign of King Carol I of Romania. However, regarding his participation in the military campaign of 1916 and his role in the organization and leadership of the 1st Army in the first months after Romania's entry into the war, Romanian historiography does not retain his qualities as a commander, being presented as a rather obscure character who was given the command for defeatism and lack of energy in leading subordinate troops.

In general, Ioan Culcer was one of the Romanian generals who campaigned for neutrality and did not agree with the concept of engaging the Romanian army in a war on two fronts, as its general condition was precarious in terms of personnel, equipment and military tecchnology. However, he devotedly fulfilled his mission, under his command, the actions taken by subordinate troops, being successful at the beginning of the 1916 campaign of the War of National Integrity. Later, not having sufficient forces to cover the entire area of responsibility and no close reserves at his disposal, in the face of the offensive responses of an increasingly numerous enemy and well equipped with weapons and combat techniques, General Ioan Culcer submitted to the Grand Headquarters a detailed plan that suggested the staggered withdrawal of the troops of the 1st Army, the reorganization of the operative device and the defence on a strongly fortified alignment on the left bank of Olt.

Considering that the withdrawal would have been equivalent to a defeat, on October 11th, 1916, General Ion Culcer was withdrawn from the command of the 1st Army, but the unfavourable evolution of the subsequent military actions in Oltenia, Muntenia and Dobrogea, resulting in the general withdrawal of the army and all political-administrative institutions in Moldova, confirmed the correctness of the strategic vision of the general from the Gorj County.

We specify that until 1914, Romania was an ally of the Central Powers, the military convention being renewed in 1912. This stipulated that, in the event of a conflict between the Austro-Hungarian Monarchy and Russia, the Romanian Army would advance across the Prut to Kiev. The moment of the Balkan wars was the one that changed Romania's orientation and brought to the fore the initiative of a war against Austria-Hungary. Moreover, after the death of King Charles I, the strategic planning of the Romanian Army was based on the attack against

[7] "Adeverul", Bucharest, year XXXIX, no. 12924, of February 2, 1926, p. 3.
[8] National Library of Romania, Old Documents Collection, Fond Saint-Georges, package LXXV/4, dos. 4793, f. 1-67.
[9] "Universul", Bucharest, year XXXII, no. 273, of October 4, 1914, p. 1.
[10] "The Romanian Nation", Bucharest, year XIII, no. 212, of September 26, 1928, pp. 1-2.

Austria-Hungary, to which was added the armed expectation in the south, the indications showing more and more clearly Bulgaria's intention to join the Central Powers[11].

The military authorities developed several plans and among them was the one known as "Hypothesis A"[12] which envisaged an action of the Romanian Army with the majority of its forces directed against Bulgaria and the defence on the border with Austria-Hungary. There was also "Hypothesis B"[13], a plan whose objective was to obtain the territories inhabited by Romanians from Austria-Hungary and provided that 80% of the Romanian military forces would be concentrated towards the offensive towards the Carpathian Mountains, the other part of the Romanian Army would be concentrated in the southern part, ensuring the defence[14].

At the beginning of August 1916, in the context of troop movements around Romania, a new war plan was finalized, known as "Hypothesis Z"[15]. The plan was sent sealed to the commanders of the First, Second, Third and Northern Armies, to be opened only on the day war was declared.[16]

Returning to General Ioan Culcer, we must remember that in the spring of 1916 he was retired at the age limit and transferred ex officio to the reserve[17], but starting on August 15th[18], in the context of the decree of the general mobilization of the army and the engagement of the country in the war against Austria-Hungary, having as its fundamental strategic objective "*the liberation of the territories inhabited by Romanians, occupied abusively and the integration of the nation within the legitimate borders*"[19], he was recalled under arms, being entrusted with the command of the 1st Army, which was composed of: 1st Craiova Army Corps (1st and 2nd Infantry Divisions, 1st Călăraşi Brigade), 11th, 12th and 13th Infantry Divisions, deployed in the entire region of Oltenia, from Cerna to Olt, threatened by a potential enemy, both north of the Carpathians and south of the Danube[20].

Under the command of General Culcer, the actions taken by the subordinate troops, at the beginning of the campaign of the War for National Integration in 1916, were successful; they managed to quickly cross the Carpathians, the Cerna, Jiului and Olt valleys and reach favourable alignments, located between 20-40 km beyond the Austro-Hungarian border.

The plan of offensive military operations was carried out easily and very quickly, due to the relatively low resistance of the enemy, as it appears from the notes of General Culcer: "the enemy had the border defended with few units and those formed by weak elements"[21]. Under his command, the troops of the 1st Army arrived in a few days on the line of Odorhei, North - Braşov, South - Sibiu, Petroşani and Cerna.

Against the background of the defeat of the Romanian troops on the southern front, the plan of military operations changed radically, moving to a defensive attitude. Reinforcements taken from other fronts were sent to Dobrogea, "*especially from the 1st Army, 2 divisions, i.e. all its*

---

[11] Marius-Nicolae Pop, *The Romanian Army from one war to another (1914-1945) legislation, organization and operations*, Cluj-Napoca, Argonaut Publishing House, p. 86.
[12] *Ibid.*
[13] *Ibid.*
[14] *Ibid.*, p. 88.
[15] *Ibid.*
[16] Constantin Ispas, *The Immortals. Generals from Gorj County, values of the Romanian nation*, vol. I, Târgu Jiu, Publishing House of the County Center of Gorj Creation, 2002, p. 73.
[17] "Adeverul", Bucharest, year XXXVI, no. 12407, of July 11, 1924, p. 2.
[18] Marius-Nicolae Pop, *op. cit.*, p. 89.
[19] G. A. Dabija, *The Romanian Army in the World War (1916-1918)*, vol. II, Bucharest, Publishing House I.G. Hertz, f. a., p. 21.
[20] I. Culcer, *Notes and reflections on the campaign of 1916, especially on the operations of the First Army*, Iaşi, "Tribuna", 1919, p 87.
[21] *Ibid.*, p. 89.

reserves"[22], as stated by General Culcer, in his work Notes and reflections on the Campaign of 1916, especially on the operations of the 1st Army.

The military successes were temporary, since, not having sufficient forces to cover the entire area of responsibility and no close reserves at their disposal, the contact troops, mostly tired as a result of the increasingly intense battles and the frequent marches and maneuvers they had to execute, withstood with great sacrifices the offensive countermeasures of an increasingly numerous enemy and well equipped with weapons and combat techniques.

We specify the fact that the Romanian Army fought on the north line of the Carpathians, starting at the end of September, against the German troops sent to restore the front line and attack in order to occupy offensive positions. A powerful heavy artillery ensured the Germans a crushing superiority over the Romanian forces.

On October 1st, General Culcer, the Commander of the 1st Army, reported to the General Headquarters that "all the measures were taken and all the orders were given, so that the resistance was as bold as possible and to the last extremity. However, with all the troops engaged and tied up at the front, it will be impossible for us to face a great pressure, which would occur in any of the four groups: Danube, Severin, Jiu and Olt, due to the lack of a general reserve of the army that we requested and probably will not be given to us. Although munitions have been repeatedly requested for 8 days, especially for Artillery, they are missing from the warehouses"[23].

Therefore, General Culcer gave the order that "*the resistance should be as bold as possible"[24], but he was sure that his orders would not be carried out, because he stated that "it will be impossible for us to face a great pressure*"[25]. General Gheorghe Dabija made clarifications in his work, *The Romanian Army in the World War 1916-1918*, stating that the task of a commander is finished when he no longer has a reserve, "*so having nothing to deal with various eventualities, he becomes a spectator, without any power and without any influence, especially since the commander of the First Army did not know exactly what enemy forces he had in front of him.*"[26]

From the notes of the commander of the 1st Army, we note the following: "*the military strength of a state should not be judged by percentages, but by established units, army corps or divisions, and above all, the skeleton of these units must be established consisting of: the necessary cannons, machine guns, rifles, ammunition carriages, subsistence, sanitary services and everything they need, technical material, ammunition, etc. (...) Those 600,000 soldiers, or the percentage of 10 percent of the country's population, formed only masses and not armies, which only served to deceive everyone, but not our enemies as well*"[27].

Appreciating that the situation on the front in Oltenia was becoming more and more worrying, General Ioan Culcer submitted to the General Headquarters a detailed plan that suggested the phased withdrawal of the troops of the 1st Army, the reorganization of the operative device and the defence on a strongly fortified alignment on the left bank of the Olt. According to this operative-strategic conception, the defence could have been organized along the entire length of the left bank of the Olt, with the flanks supported on strong terrain obstacles - the Danube to the south and the Carpathian Mountains to the north. The commander of the

[22] G. A. Dabija, *op. cit*., p. 366.
[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*
[25] *Ibid.*
[26] I. Culcer, *op. cit*., p. 65.
[27] G. A. Dabija, *op. cit*., p. 366.

First Army believed that this way the frontal development of the contact line would have been halved and the "unnecessary loss of own fighting forces if the fight on the Oltenia front had been continued"[28] would have been avoided.

His plan was fought by the same General Dabija who stated that General Culcer should have thought of a positive action, not a negative one, as it appeared in the report submitted to the Grand Headquarters, on October 1st, by the commander of the 1st Army. "*Although the situation for the moment is not alarming, - the document stated - although I have the assurance of the group commanders that they will resist to the end, although I am determined not to give in except to a much stronger force, still I must have studied in advance the eventualities of a partial and even total withdrawal and abandonment of Oltenia, in order to be able to more successfully cover the operations of the 1st and 3rd Armies*"[29].

However, General Dabija pointed out that "this was the job of the Army General Staff, not even of the General Headquarters, and even less of the commander of the First Army"[30]. On the 9th of October, General Culcer reported to his superiors, following the information received and the recognitions of the previous days, that the German army was gathering numerous troops of infantry and cavalry on the Jiului Pass. He drew the conclusion in his report that "*a serious offensive is being prepared", but the General Headquarters assessed the information as exaggerated and that on the entire front of the 1st Army there would be only "one enemy brigade and two squadrons*"[31], according to the information held by the officers of the French Military Mission. As a result, a regrouping of forces was ordered for the defense of the Danube and Jiului gorges.

So, while the commander of the 1st Army was reporting that the enemy was gathering troops in the upper Jiu valley, that he was doing reconnaissance and preparing the military offensive, the Great Headquarters, by Order no. 2169[32], withdrew entire units from General Ioan Culcer, by deploying them in other combat sectors. We have clear evidence that the mentioned order did not correspond to the actual situation, and its execution made it easier for the enemy to break the front of the 1st Army, especially at Jiu.

Receiving the superiors' order, General Culcer decided to execute it and in turn gave a new operation order, No. 5 of October 10, in which it was stated that "M.S. The King orders a new grouping of the forces of the First Army, so that the defence of the Danube, Jiu and Olt gorges can be done with only part of the forces"[33]. In the continuation of the order, the necessary clarifications were made regarding the defence of the three defiles, the movement of units and the formation of a new general reserve, under the supervision of generals Dragalina, Cocorăscu and Petală.

In practice, we have overlapping Operation Order No. 5 of October 10 and Order No. 2169, when the 1st Army was under attack at Cerna, Jiu and Olt. On the same day, General Ioan Culcer reported the following to King Ferdinand I: "I consider it my duty to report to Your Majesty that in today's situation we will not be able to execute the High Order No. 2169, because any withdrawal of troops from a front, especially from Jiu, would bring about the withdrawal of the entire front. (…) In the current situation, it will be impossible to stop the

[28] *Ibid.*, pp. 366-367.
[29] *Ibid.*
[30] *Ibid.*, p. 376.
[31] *Ibid.*
[32] *Ibid.*, p. 378.
[33] *Ibid.*, pp. 381-382.

action, without any danger and to make changes of commanders who do not know the sectors."[34]

Even if we have a "*just and judicious*" report, as General Dabija also notes, which corresponded to the situation on the ground, the commander of the 1st Army should have waited for its result, being preceded by "Executive Order No. 5, of Order No. 2169".

On the 11th of October, the enemy troops launched an extremely strong artillery attack, so generals Cocorăscu and Petală telegraphed the critical situation to general Culcer, who at 12:25 p.m. reported to his superiors that "*following these telegrams, which I am sending a copy of, I have the honour to report that I will issue orders to withdraw the troops from the battle. It is my duty, however, to say that I regard the situation of the First Army as very critical, and I respectfully submit to the judgment of M.S. The King to decide if it is not necessary to take measures for a retreat that can be done in order, and not under the pressure of the enemy*"[35].

The report of the commander of the 1st Army was fair, requesting the withdrawal to a position "*further inland*"[36], not the abandonment of Oltenia, as stated in some historiographical writings.

What actually happened? General Cocorăscu reported to the commander of the 1st Army the exact situation of the 11th Division, at 6:30 a.m., respectively 9:30 a.m., a fact that worried General Culcer, who requested the continuation of resistance on the fortified positions, but forwarded to the General Headquarters two reports stating that "*the 11th Division is attacked on the entire front by excessively superior forces. The troops are in full retreat. The entire region is threatened with conquest. We respectfully ask for decisive follow-up orders regarding the situation that threatens us that the enemy will cut off the retreat of the 11th Division*"[37].
The General Headquarters believed that General Culcer was too pessimistic and appointed in his place, in command of the 1st Army, General Ioan Dragalina, by Order No. 2262, from October 11th, 1:15[38] a.m. "In the current situation - it was specified in the order - we do not allow talk of withdrawal. The ground will give way step by step and counter attacking always. Everyone, starting with the commanding general of the army, must exert extreme energy. Any defect, any idea of retreat not motivated by actual enemy pressure, must be repressed immediately with capital punishment. I designate General Dragalina Ioan as the First Army's commander in lieu of General Culcer. You are welcome to order the execution of the above, as well as the provisions of order 2169"[39].

However, this order did not correspond to the real circumstances, knowing that General Culcer had no military reserves, a fact that did not allow him to carry out other manoeuvres.
A few years later, General Culcer noted in his work, *Review of the history of the war for the integration of Romania*, that the solution he proposed "*was rejected by General Berthelot, together with General Belaieff, the representative of the Russian command at the Grand Headquarters. They protested and opposed any change to the current front. The Romanian command, considering that the enemy was about to cross the border, could not disagree with our allies and was of course forced to reject my proposal and accept the proposal of the two general delegates of the allied armies.*"[40]

---

[34] *Ibid.*, p. 386.
[35] *Ibid.*, p. 387.
[36] *Ibid.*, p. 388.
[37] *Ibid.*
[38] I. Culcer, *Review of the war for the integration of Romania*, Bucharest, "Independenta" Printing House, 1923, p. 40.
[39] Idem, *Notes and reflections on the 1916 campaign, especially on the operations of the First Army*, Iași, "Tribuna", 1919, pp. 80-82.
[40] *Ibid.*, p. 83.

The former commander of the 1st Army would confess in his memoirs that although his opinion was not accepted, by retreating in order to the Olt River he could have shortened the front, he would have built a strong continuous line on the front, due to the obstacle given by the water course that dominated the opposite bank at great distances. "*At the risk of being contradicted - Culcer wrote in December 1916 - I am convinced that the Olt line would have been strong enough to give us at least 15 days of resistance. What would have been the result if the Olt line had been completely and on time occupied, according to the withdrawal plan we had conceived? I took care to organize an orderly and timely retreat once I saw that my reserves were drawn up and I remained on the defensive, because in my opinion a commander needs to have faith in their chances of victory and its duty is to think about what it will do in case of defeat. If, as a result of circumstances or the numerical superiority of the enemy, we are forced to leave the position, the pursuit, in an unprepared retreat, everything will culminate to disorder and disaster*."[41]

The former commander of the 1st Army concluded his plea, writing the following: "*The interests of politicians interfered with military operations and the Grand Quarter either did not understand the latter, or wanted to give precedence to the former and misled M.S. The King on the true situation of the army, deciding to replace me; replacement that through my safety and information service, I already knew for almost 10 days. It is an axiom for the military world that an orderly and timely withdrawal equals success, but losing the line of withdrawal is a crime*".

After leaving the command of the 1st Army, General Ioan Culcer was commissioned by Order No. 2530, of October 18th, with "*the superior leadership of the fortifications of Dobrogea and Moldova*". On January 1st, 1917, he was definitively demobilized, settling in Iasi without any occupation. King Ferdinand I, who had known him closely and appreciated his remarkable command capabilities, decorated him on his own initiative with the Grand Cross of the "*Crown of Romania with Swords*"[42], for the way he organized and led the military operations in Oltenia. With this decision, the Sovereign expressed his regret at the insistence of those who forced him to accept and sign the decree regarding the withdrawal of General Culcer from the command of the 1st Army.

Studying the controversies surrounding General Ioan Culcer, regarding the withdrawal of the command of the 1st Army, is a complex matter that requires a careful analysis of the historical context. Applying a rigorous approach to the research of this topic is essential for understanding his contribution to Romania's war effort in the first part of the 1916 campaign, especially his qualities as a commander, but also the solutions he proposed during the war.

Aware of the challenges, as it emerges from the study of military documents, General Culcer proposed to the General Headquarters a lucid and detailed plan, which suggested a staggered withdrawal of the troops to a fortified alignment on the left bank of the Olt, in a move intended to provide a more solid defensive position in the face of the advance of the numerically and technically superior enemy.

Despite his clear strategic vision and intention to acquire a greater extent of the army's defensive capabilities, General Culcer was removed from command of the 1st Army on October 11th 1916[43]. Of course, this decision was perceived as a necessary measure by those in charge,

[41] I. Culcer, *Review of the war for the integration of Romania*, Bucharest, "Independenta" Printing House, 1923, p. 11.
[42] National Library of Romania, Old Documents Collection, Fond Saint-Georges, package LXXV/4, dos. 4793, f. 28.
[43] Petre Otu, *Marshal Alexandru Averescu. The soldier, the political man, the legend*, Bucharest, Military Publishing House, 2019, p. 139.

but the subsequent development of events proved the correctness of the strategic perspectives of the former commander of the 1st Army.

In the period that followed his withdrawal, the military actions in Oltenia, Muntenia and Dobrogea demonstrated the vulnerability of the Romanian army in the face of the pressure of the well-armed and rigorously prepared enemy. The general withdrawal of the army and political-administrative institutions in Moldova at the end of 1916 implicitly confirmed the importance of the vision of General Ioan Culcer and his realistic solutions.

BIBLIOGRAPHY

1. National Library of Romania, Old Documents Collection, Saint-Georges Fund.
2. Gorj County Service of the National Archives, Collection of Civil Status Registers, Târgu Jiu city.
3. "The Truth", Bucharest, 1924, 1926.
4. "Monitorul Ostei", Bucharest, 1905.
5. "The Universe", Bucharest, 1914.
6. "The Romanian Nation", Bucharest, 1928.
7. xxx, *Romania during the First World War*, Bucharest, Military Publishing House, 1987.
8. xxx, *Romania in the First World War*, Bucharest, Military Publishing House, 1979.
9. xxx, *World War. 1916-1919*, vol. III, part I, Documents-Annexes, Bucharest, National Printing Office, 1941.
10. Culcer, I., *Notes and reflections on the 1916 campaign, especially on the operations of the First Army*, Iași, 1919.
11. Culcer, I., *Review of the war for the integration of Romania*, Bucharest, "Independența" Printing House, 1923.
12. Dabija, G.A., *Memories of a military career (1893-1920). People, types, customs, morals and systems of the past*, Bucharest, Military Publishing House, 2020.
13. Dabija, G.A., *The Romanian Army in the World War (1916-1918)*, vol. I-II, Bucharest, Publishing House I.G. Hertz, f.a.
14. Ispas, Constantine, *The Immortals. Generalas from Gorj county, values of the Romanian nation*, vol. I, Târgu Jiu, Publishing House of the Gorj County Center for Creation, 2002.
15. Kirițescu, Constantin, *History of the war for the integration of Romania*, Bucharest, Scientific and Encyclopedic Publishing House, 1989.
16. Lesenciuc, Adrian, *Introduction to military art*, Brașov, "Henri Coandă" Air Force Academy Publishing House, 2014.
17. Otu, Petre, *Marshal Alexandru Averescu. The soldier, the political man, the legend*, Bucharest, Military Publishing House, 2019.
18. Pop, Marius-Nicolae, *The Romanian Army from one war to another (1914-1945) legislation, organization, operations*, Cluj-Napoca, Argonaut Publishing House, 2021.
19. Scafeș, Cornel I., Scafeș, Ioan I., *Bucharest Citadel. The fortifications around the Capital (1884-1916)*, Bucharest, Sitech Publishing House, 2015.
20. Scafeș, Cornel I., Scafeș, Ioan I., *Fortified region Focșani-Nămoloasa-Galați. 1888-1916*, Bucharest, Alpha MDN Publishin

SĂNĂTATEA TRUPULUI REFLECTATĂ ÎN NARAȚIUNILE POPULARE ROMÂNEȘTI

Elena Mihaela Cătălina (Miroiu)
PhD Student, University of Craiova

Abstract: In the course of its troubled and tumultuous history, the Romanian people created their own, unwritten literature, a product of their feelings and thoughts. This creation is known as popular literature or folklore. Traditional literature is said to be anonymous because the names of its creators have not been preserved in the memory of generation. Popular literature was created and transmitted by some people, it is natural that its content reflects ideas and conceptions about the world and life, its concerns, joys and sorrows.
This is how folklore was born, the priceless treasure of every people. Folklore is the spiritual testament of the generations that have succeeded each other over time, the spiritual treasure left by our ancestors and wise people, which must be preserved with sanctity, both for the knowledge of the qualities of the Romanian people and for the preservation of the pure Romanian language. The Romanian peasant is the keeper of traditions, folk legends and art, being also the depository and creator of folk song.
A true treasure of wisdom and spirituality, it represents a source of
inspiration for anonymous artists who managed to give a special beauty to poetry and popular song, to ennoble their ancestral hearth and Romanian folk legends.

Key words: plants, flowers, miraculous, strange, legends.

Plantele de leac

Se spune, în credința populară că iarba fiarelor este o plantă miraculoasă, a cărei atestare nu a putut fi demonstrată, dar care este de reperat în întreg folclorul balcanic. Apariția ei este învăluită în mister, iar aflarea ei stă sub semnul iluziei optice. Unii cred că iarba fiarelor crește pe locul unde a fost trăsnit un diavol. Mult mai cunoscută este legenda despre Sfântul Ilie, care îl aleargă pe Necuratul cu carul său pe bolta cerească și acolo unde-l află îl trăsnește, de unde și explicația populară a trăsnetelor, ca fenomene meteorologice[1].

O altă semnificație a apariției misterioase a acestei plante, numită și iarba filozofilor, trimite la istoria vieții lui Iisus: iarba fiarelor ar fi răsărit din stropul de sânge scurs pe pământ din buricul tăiat al prunculuiu. Plantă cu puteri miraculoase, înflorește numai în noaptea de Sânziene, adică 24 iunie, care este căutată în special în noaptea de Sfântul Gheorghe.

Este recunoscută doar de cei ce au atribute speciale, al șaptelea frate sau de cel ce știe un descântec destinat reperării plantei. Din an în an, ea își schimbă locul, de fiecare dată peste trei ape curgătoare, întorcându-se la locul inițial după nouă ani.

Este o plantă strălucitoare"ca soarele"[2], luminează ca focul. În timpul nopții este aurie, neagră sau roșie, iar la răsăritul soarelui este verde asemeni celorlalte plante și nu mai poate fi deosebită. De o prezență inefabilă, iarba florilor, nu are rădăcină, tulpina fiind subțire ca acul, în vârf tronând o bobiță roșie, amintind de stropii de sânge ai lui Iisus.

Are efecte miraculoase: cu ea prin atingere se deschide orice lacăt, orice încuietoare, de aceea este căutată de hoți, nimindu-se și iarba tâlharilor. Poate fi descoperită din întâmplare, datorită efectului său: sare potcoava calului, se îndoaie coasa sau se rupe toporul.

[1] Tudor Pamfile, *Mitologie românească.I.Dușmani și prieteni ai omului*, Academia Română,Colecția,„Din viața poporului român", București, 1916,p.58
[2] V.Kernbach, *Universul mitic al românilor,* Editura științifică,București, 1994, p. 305.

În aceeași măsură, datorită puterii ei miraculoase, dacă este aruncată pe apa unui râu va merge împotriva cursului apei. Pentru a-și păstra puterea, când este descoperită, trebuie să fie rugată să se lase smulsă și să i se promită că nu va fi folosită spre a face cuiva rău.[3]Fiartă în lapte va ajuta femeile să aibă o naștere ușoară, acest ultim atribut, reamintind originea sa, mai puțin cunoscută: din stropi de sânge scurs pe pământ din buricul tăiat al pruncului Iisus.

Plantele cu puteri miraculoase sunt culese de către femei sau fete ”iertate”, bătrâne. Atributul esențial este puritatea, în anumite cazuri, funcționând și rigori referitoare la grade de rudenie. Există și o excepție, o planta cu puteri magice este culeasă numai de către bărbați și motivația primă este că ” este bună de noroc”. Planta care înflorește doar într-o noapte, cea de Sânziene, numai pentru două ore. Floarea dispare înainte de răsăritul soarelui.

Apariție stranie, feriga nu poate fi văzută decât de parte bărbătească și cu o legătură soecifică de rudenie, axată pe simbolistica numărului ”doi”, cu noroc: să fie gemeni, doi frați sau doi veri primari.

Funcționează rigori și la nivelul comportamentului și al vestimentației: să fie curați, îmbrăcați în haine albe. Să respecte aceleași reguli ca și femeile-vrăjitoare: să nu vorbească, să nu se așeze decât după ce vor fi dus acasă floarea de ferigă.

Ca orice minune, feriga trebuie păzită pentru a surprinde momentul înfloririi. Bărbații așază în jurul plantei o pânză albă pe care se va scutura floarea. Cel mai în vârstă va fi îndreptățit să culeagă floarea, recunoscându-I sacralitatea: va face trei cruci și trei mătănii spre răsărit. Floarea va fi dusă acasă și va fi așezată în locul sacru din microuniversul casnic, la icoană. De fapt, este valoarea magică a plantei culeasă într-un timp investit cu funție rituală. Sărbătoarea echinocțiului de vară, respectând rigorile unui cod comportamental restrictive, cu axare pe marca relațiilor de rudenie. Spinarea lupului, cum se mai numește popular, feriga este planta magică cu virtuți oraculare destinată a fi culeasă doar de către bărbați, respectându-se astfel cee ace era impus pentru culegerea plantelor de leac sau miraculoase de către femei:”curățenia”, puritatea trupească.

Plantă a norocului, floarea de ferigă este albă, strălucește ca o stea și dispare la primul cântat al cocoșilor, la miezul nopții, hotar de timp.[4]

Plantele de leac, buruienile și florile tămăduitoare, nu alină chinul dragostei și nici nu poate să o provoace sau să o potențeze. Sunt plantele de dragoste menite să bucure inima. Trebuie însă sorocite, iar sorocitul se face la Sânziene, 24 iunie. Florile de Sânziene aduc noroc celor ce le culeg și le păstrează. Se poartă în păr, în sân, se pun sub pernă pentru a visa ursitul. Se pun în casă în ziua de Sânziene și dacă până a doua zi nu se ofilesc, e semn că dorințele se pot împlini. Sânziana și Drăgaica sunt în fapt aceeași plantă.

În Oltenia, Banat, Transilvania, Bucovina, Maramureș, nordul Moldovei se numește *sânziană,* iar în Dobrogea, Moldova de sud și central și Muntenia se numește drăgaică. Cu flori de sânziene, simbol al Sânzienelor, divinități atmosferice. Cu spice de grâu se fac cununițe ce au rol de substitut sacru: sunt purtate pe cap de tinere fecioare, invocând astfel nuntirea, împlinirea dragostei și a rodului. Sunt agățate la stâlpii casei sau în casă și au rol de apărare împotriva forțelor malefice. Florile de sânziene se culeg în noaptea dinaintea sărbătorii populare, numai de fete și femei iertate. În locul de unde se culeg se pun nouă boabe de tămâie, se fact rei mătănii, apoi ruga către Dumnezeu, pentru sănătate. Se fac chiticel, se leagă cu fir roșu, se învelesc în pânză alba, nefolosită. Se fierb în oală de pământ, la foc dintr-un singur pus. Nu trebuie să se miște focul, nici să se adauge lemne. În Oltenia, există un loc renumit pentru culegerea florilor bune de leac și de dragoste în noaptea de Sânziene, pe Valea Sohodolului. Bătrânele nu vor să vorbească despre ritual, cum nu vorbesc în timp ce culeg plantele. În noaptea de Sânziene, se culeg și alte plante decât florile albe și galbene ale

[3] Cornel Dan Niculae, *Leacuri și remedii magice din Carpați,*Editura Ethos, București, 1995,p.154

[4] Gabriela Rusu-Păsărin, *Calendar popular românesc*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 2006,p.155

Sânzienelor. Năvalnicul esteo planta a dragostei. Când fata rupe năvalnicul trebuie să șoptească doar pentru ea:

Năvalnic mare, *Cum împupeşti,*
Cum înfloreşti, *Şi cum năvăleşti,*
Aşa să năvălească toată lumea după cuvântul meu.

Floarea soarelui de câmp este ruptă în seara dinainte de Sânziene. Tânăra trebuie să știe cuvintele aducătoare de noroc:

Floare mare *Doamnă mare,*
Cum te uiți tu după soare *Așa să se uite toată lumea după mine.*

Ruienul este cules din dumbrava dintre Tismana și Peștișani, Gorj, iar bătrânele știu că așezat la grinda casei are același rol apotropaic, asemeni busuiocului.

Chitele de flori de dragoste sau cununile de Sânziene sunt folosite în rituri magice și rituri de propițiere. Sunt flori sorocite.[5]

Obrazul subțire cu bani se ține, se zice, ca un avertisment, cuiva care nu prea risipește câștigul pe întreținerea frumuseții. Este valabil în vremurile noastre. Cândva, femeile bătrâne știau să facă apă de parfum din florile anotimpurilor și apă pentru înfrumusețarea pielii.

Apa de trandafiri era nelipsită în casa tinerelor care doreau să-și parfumeze hainele. Iar cele ce știau să facă apă de față, amestecau apa de trandafiri cu apă de soc și apă de liliac. O fierbeau și o păstrau în sticlă cu dop de plută, la loc răcăros și umbros. Își curățau fața o dată sau de două ori pe zi, după vârstă. Femeile în vârstă o foloseau pe ascuns, pentru că nu se mai cădea să se îngrijească de chip. După ce părul li s-a încărunțit. Însă, grija pentru un chip frumos nu are vârstă. Orice floare primită se păstra până se usca, iar unele chiar uscate rămâneau să împarfumeze hainele și camera. Florile, ca și vârsta aveau semnificație aparte.

Iasomia era asociată cu perioada adolescentină, de puritate, feciorie. Odată trecut pragul bisericii, pentru a se cununa religios, tânăra mireasă nu trebuia să mai primească iasomie de la mire. Ar fi un semn de despărțire, chiar despărțire de viață.

Nufărul este floarea care unește adâncul cu înaltul, sugerând armonia universală. Rădăcinile din pământ străpung apa pentru a-și așeza la lumină floarea albă sau galbenă.

Amintim spusele unei femei bătrâne din Olănești, județul Vâlcea, care s-a oprit pe malul lacului cu nuferi de lângă vila 1 Mai și mi-a spus:"Vezi lacul acela? E un lac plăcut lui Dumnezeu, pentru că are nuferi pe el. Fără nuferi, lacul este locul de-ascuns al Necuratului!"

Socotită plantă a dominării întunericului, nufărul a fost asociat cu ideea de fertilitate. De aceea, femeia însărcinată ar trebui să aibă în casă frunze de nufăr, pentru a avea naștere ușoară. O femeie necăsătorită sau o femeie împlinită, nevastă și mamă, indiferent de vârstă, dorește să fie iubită. Și în orațiile de nuntă apare imaginea tinerei în ipostaza de floare, pe care tânărul împărat o ia și o îngrijește, altfel, se ofilește.[6]

Nardul este o plantă din rădăcina căreia se face parfumul de nard. Ca să păstreze iubirea toată viața, fetele știu să culeagă nard. Nu se lasă să treacă iubirea de început, singura care ține focul viu al dragostei.Cât s-ar îngriji femeia urâtă și rea și câte flori ar primi, soarta nu îi va prii. Se zice că: Din scaiete, vreodată trandafir și micșunea nu se vedea, un proverb cules de Iordache Golescu.

Planta magică, utilizată preponderent în practicile premaritale, polifuncțională, busuiocul este nelipsit în casa tradițională. Pus la grindă, pe masă, sub pernă, sub streașina

[5] Gabriela Rusu-Păsărin, *Calendar popular românesc*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 2006,p.157.
[6] Gabriela Rusu-Păsărin, *Calendar popular românesc*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 2006,p.217.

casei sau în sân, busuiocul are puteri magice de apărare, de purificare.”Busuiocul se numește astfel pentru că venind atunci la botez la Domnul Hristos, oamenii fiecare a adus busuioc și l-au acoperit tot. De atunci e busuiocul în biserică și preoții fac aghiazmă cu el”.[7] Este folosit în practicile rituale calendaristice și în ceremonialurile existențiale. La Bobotează, preotul sfințește apa cu busuiocul și tot cu busuiocul, (mătăuzul, cum spun vâlcenii se stropesc și oamenii, casele, vitele). Se păstrează tot anul în casă și uscat, având și efect terapeutic, folosit în medicina populară, în special ca element de recuzită pentru descântece.

Busuiocul se seamănă până a nu răsări soarele în ziua de Sf. Gheorghe, dimineața sau într-o zi de luni, de început de săptămână, pentru că ziua de luni e considerată cea mai curată zi. Este folosit în practicile premaritale, în special de către fetele tinere.
În zona Romanați, se păstrează obiceiul ca, în ajunul sărbătorii Sf.Gheorghe, fetele să pună câte un fir de busuioc la pătul și să-l ascundă bine. Dacă, în dimineața de Sân-Giorz, busuiocul va fi găsit, la locul lăsat, plin de rouă e semn că fata se va mărita.

Tot în Oltenia, la Bobotează fetele puneau busuiocul la streașina casei, în văzul tuturor. Dacă dimineața era plin de promoroacă însemna că fata se va mărita în acel an. Diferența specifică dintre cele două acte magice evidențiază conotația conferită actului marital. Nu este de ajuns să determine căsătoria, ci să fie fundamentată pe dragoste, așa cum e și busuiocul dragostei și protejat de ”ochii lumii”.Iubirea nu se derulează în văzul tuturor, trimiterea fiind expresia la decență în comportamentul tinerilor. În ceremonialurile existențiale, busuiocul are valori diferențiate. Este necesar la scalda pruncului, pentru a meni să fie iubit și să se căsătorească, este element indispensabil la ritualul de nuntă (mireasa stropește nuntașii cu busuioc), iar în noaptea nunții se joacă dansul ”Busuiocul”).

În riturile de înmormântare însă, bătrânele au grijă ca să nu se pună busuioc în coșciug, pentru că, se crede, ”lumea stă pe patru stâlpi de busuioc, de aceea niciodată nu trebuie să-ngropi vreo crenguță, s-ar putea zgudui pământul. Din această cauză, planta de noroc nu se pune în coroanele de la morți”[8]. Busuiocul rămâne planta simbolică pentru dragoste:

Din sământcioara ta *S-a ivit dragostea.*

Marea Stăpână, cum este numită *mătrăguna*, este planta erotică menită să atragă sau să înlăture dragostea. Este considerată împărăteasa ierburilor, iar culegerea ei reprezintă un act ritual respectat cu strictețe pentru a păstra puterea plantei.

Fetele, în special, o doresc pentru a atrage dragostea băieților, pentru *a le face de dragoste*. Bătrânele știu că *mătrăguna* se culege în perioada fastă, între Înviere și Înălțarea Domnului.Locul de unde se culege trebuie să fie ferit de zgomot, nici lătratul câinilor să nu se audă. Dacă planta se culege pentru *a face de bine,* atunci femeile-descântătoare trebuie să fie curate, vorbele rostite trebuie să fie cuviincioase, fără alte gesturi să se abată de la normele bunei-cuviințe.

Planta se ”ginește” cu o săptămână înainte de a fi culeasă, i se pune semn roșu (semn, pentru a fi reidentificată și roșu pentru a alunga forțele malefice. Peste o săptămână femeile merg în pădure la locul *mătrăgunei*, la crăpatul zilei, nevăzute de cineva și neapărat vesele pentru a fi *planta cu leac.* Pentru ca dragostea să fie din belșug, femeile duc cu ele mâncare bună pe care o așază pe pământ, pentru a îmbuna planta. Imaginea amintește de masa ursitorilor, care trebuie să fie îndestulătoare, pentru ca ursitorile să fie mulțumite.

Ca la orice luat sau primit, trebuie și plată. Femeile scot planta din pământ și în locul ei lasă bani și zahăr. Varsă vin, după care, chiar planta este udată cu vin. Belșug și grâu, bune

[7] Gabriela Rusu-Păsărin, *Calendar popular românesc*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 2006,p.217.
[8] Elena Niculiță-Veronica, *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*,vol.I,Cernăuți, 1903, p.129.

pentru sorocirea dragostei. Pe drumul de întoarcere femeile trebuie să respecte același cod al bunei-cuviințe, în gestică și cuvinte. Tot pentru ca planta să fie aducătoare de dragoste, femeile nu trebuie să privească înapoi. Nu doar bucatele sunt necesare, ci și cuvintele bune despre ceea ce-și doresc să izbândească, în dragoste sau viață.

O superstiție din Bucovina spune că fata care a luat mătrăguna, însoțită de mama sa, la întoarcere trebuie să ducă tot drumul *"mătrăguna pe cap și să se ferească, atât la dus cât și la întors de sfadă ori ocară. Întrebată de cineva ce duce, să nu spună adevărul, căci atunci mijlocul acela n-ar mai ajuta la nimic*."[9]

Dragostea nu se povestește la lume, iar în tot faptul dragostei, femeia trebuie să rămână semeață, să nu se abată de la drumul drept și nici înapoi să privească. *Asta ca să nu-i meargă-n viață ca apa la deal.*[10]

BIBLIOGRAPHY

1. Cornel Dan Niculae, *Leacuri și remedii magice din Carpați,*Editura Ethos, București, 1995,p.154.
2. Gorovei, Artur *Credințe și superstiții ale poporului român*, Editura Grai și Suflet-Cultura Națională, București, 2003.
3. Kernbach, V.*Universul mitic al românilor,* Editura științifică, București, 1994, p. 305.
4. Niculiță-Veronica, Elena *Datinile și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*,vol.I, Cernăuți, 1903, p.129.
5. Pamfile, Tudor *Mitologie românească. I.Duşmani şi prieteni ai omului*, Academia Română, Colecția „Din viața poporului român", București, 1916,p.58
6. Rusu-Păsărin, Gabriela, *Calendar popular românesc*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 2006,p.155

[9] Artur Gorovei, *Credințe și superstiții ale poporului român*, Editura Grai și Suflet-Cultura Națională, București, 2003.
[10] Gabriela Rusu-Păsărin, *Calendar popular românesc*, Editura Scrisul Românesc, Craiova, 2006,p.195.

BLUE HELMETS AND RED HANDS: HOW THE UN'S FAILURE TO PROTECT SREBRENICA IN JULY 1995 TURNED INTO GENOCIDE

Mihaela Trișcă-Zăgreanu
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureș

Abstract: One of the bloodiest operations of the Bosnian War took place in July 1995, when Serbian forces occupied the town of Srebrenica. The survivors` testimonies describe the capture of the city, the meticulously executed process of ethnic cleansing and the attitude of the UN troops stationed in Potočari. The Dutch Battalion operating under the UN's mandate, responsible to protect the refugees in the area, not only that failed to prevent the genocide, but completely withdrew on July 21st, 1995, leaving tens of thousands of refugees at the mercy of the Serbian forces. Meanwhile, blindfolded and bound, thousands of boys and men—whose only "crime" was being male and Muslim—were transported to remote locations, where they were executed cold-heartedly. As the turquoise waters of the Drina swallowed the bodies of the brutally slaughtered men and children, and the soil could no longer absorb the blood that was covering it, the Dutch soldiers celebrated in Zagreb, enjoying a "well-deserved beer." In 1996, when the first mass graves were uncovered, the world was shaken to its core, as the haunting images of Srebrenica unveiled the failure of the international community to prevent the atrocities that defied the very essence of humanity.

Keywords: Srebrenica, genocide, unprofor, Krivaja-95, Mass-execution

Operațiunea Krivaja-95 – *„Srebrenica se transformă într-un abator."*

În data de 6 iulie 1995, a fost lansată Operațiune Krivaja-95, în baza ordinului comandantului subunității Drina. Unitatea militară a fost înființată în data de 1 noiembrie 1992, fiind unul din cele 6 corpuri de armată ale Armatei Republicii Srpska (în continuare *„VRS"*), având sediul în Vlasenica.

Imediat după înființare, aceste trupe au demarat o campanie de epurare a regiunii Podrinje. Cu toate că în aprilie 1993, prin rezoluțiile ONU nr. 819 și 824 au fost înființate „zone sigure", situate în raza teritorială de acțiune a Subunității Drina, situația a continuat să se destabilizeze, culminând cu lansarea Operațiunii Krivaja-95. De altfel, promisiunea ONU de a garanta statutul de zonă sigură a enclavei Srebrenica nu a fost niciodată împlinită, zecile de mii de refugiați trăind în mod constant într-un regim de teroare și fără minimul de resurse și produse sanitare necesare.

În aprilie 1993, Ambasadorul Diego Arria a propus ca Srebrenica să fie desemnată „zonă sigură", sub protecția Națiunilor Unite. Ulterior, și-a manifestat public regretul față de această inițiativă, arătând că ONU și comunitatea internațională nu au avut niciodată intenția de a apăra efectiv enclava, lăsând-o pradă atacurilor din partea forțelor sârbe.

Operațiunea Krivaja-95 a debutat în data de 6 iulie 1995, în jurul orei 00:30, când a fost deschis focul asupra pozițiilor musulmane, precum și asupra posturilor de observație ale Forțelor ONU de Protecție (în continuare, *„UNPROFOR"*), formate din militari olandezi.[1]

Din modalitatea de derulare a ofensivei, rezultă că scopul sârbilor nu era acela de a-i răni pe militarii ONU, nici de a-i atrage în conflict, ci de a-i determina să își părăsească posturile de observație, pentru a le putea ocupa mai facil. Tactica s-a dovedit eficientă, căci

[1] Arhiva UCR, Army of the Republic of BiH, Command of the 28th Division, *Combat Report*, no. 01-163/956, July 1995, [Strictly confidential].

două zile mai târziu, în data de 8 iulie, toate posturile de observație (în continuare, *„PO")* din zona sudică a enclavei erau ocupate de sârbi.[2]

Cât despre poziționarea geografică a acestor PO-uri, toate erau situate de-a lungul liniei de confruntare dintre forțele sârbești și forțele Armatei Bosniei și Herțegovinei (în continuare, *„BiH*"). Fiind dispuse pe coama unor dealuri înalte, acestea puteau fi observate cu mare ușurință, mai ales că și aveau arborate steaguri mari, albastre, cu simbolul ONU. Se poate deci afirma că, din punct de vedere militar, PO-urile erau, încă de la bun început, deosebit de vulnerabile în fața unor eventuale atacuri.[3]

Operațiunile au continuat și în data de 9 iulie, fiind ocupate aproape toate celelalte PO-uri din jurul enclavei. Între timp, militarii din punctele Sierra și Kilo erau capturați de sârbi și deținuți la Hotel Fontana, în Bratunac[4].

> *„Forțele ONU au intrat în panică și nu pare că vor lua măsuri pentru a opri agresiunea. Ieri după amiază, agresorul a capturat două autoturisme blindate aparținând forțelor UNPROFOR, cu tot cu militarii ce se aflau în ele.*
> *Situația umanitară este catastrofală. Nici populația, nici soldații nu mai au rezerve de mâncare."*[5]

Punctul Delta a fost ocupat și el de VRS, iar trupele ONU s-au retras în Srebrenica.[6] La acest moment, calea de acces a sârbilor către Srebrenica nu mai cunoștea aproape nici un obstacol. Rezistenței musulmane i s-a răspuns cu atacuri de artilerie masive. Forțelor musulmane nu le-a mai rămas decât calea retragerii și a regrupării, astfel că, spre finalul zilei de 9 iulie, situația în Srebrenica putea fi descrisă ca fiind critică.

Se impune și precizarea că forțele armate ale BiH însumau în regiunea Srebrenica aproximativ 4000 de militari, cele sârbești fiind mai reduse. Diferența semnificativă dintre cele două grupări armate și, de altfel, avantajul decisiv al sârbilor, a fost dat de faptul că forțele sârbești erau mult mai disciplinate, fiind totodată foarte bine dotate din punct de vedere militar.[7]

În primele ore ale zilei de 10 iulie, militarii ONU din unitatea Bravo au primit ordinul de a deschide focul, dar numai în cazul în care erau atacați de sârbi. La acel moment, Bravo era ultima rezistență pe care sârbii trebuiau să o mai înfrângă pentru a ocupa enclava. De precizat este și faptul că, la finalul zilei de 9 iulie, președintele RS a autorizat VRS nu doar să ocupe Srebrenica, ci și să dezarmeze populația musulmană, considerată teroristă.

> *„Președintele Republicii Srpska e mulțumit de rezultatele operațiunii din jurul Srebrenica și e de acord cu continuarea acțiunii de ocupare a enclavei și de dezarmare a grupurilor musulmane teroriste."* [8]

Sârbii au continuat înaintarea, apelând la tehnici militare menite să îndepărteze rezistența ONU. În ciuda intensității atacurilor, acestea nu erau direct îndreptate împotriva UNPROFOR, nefiind efectuate nici de această dată cu scopul de a răni sau ucide trupele

[2] Arhiva UCR, Exhibit P-358/A, *Srebrenica Military Narrative (Revised), Operation Krivaja-95*, 1 November 2002, p. 30.
[3] Arhiva UCR, Exhibit D11, Cauza IT-98-33, Brigadier General O. van der Wind, *Report Based on the Debriefing on Srebrenica*, 4 October 1995, p. 13.
[4] Arhiva UCR, Exhibit P-358/A, *Srebrenica Military Narrative (Revised), Operation Krivaja-95*, 1 November 2002, p. 30.
[5] Arhiva UCR, Cauza IT-95-5/18, Exhibit P05119.E, Army of the Republic of BiH, Command of the 28th Division, *Combat Report,* no. 01-167, 9 July 1995, [Strictly confidential].
[6] Arhiva UCR, Exhibit P-358/A, *Srebrenica Military Narrative (Revised), Operation Krivaja-95*, 1 November 2002, p. 30.
[7] Brigadier General O. van der Wind, *op.cit.,* p. 12-13.
[8] Arhiva UCR, Case IT-95-5/18, Exhibit P02276.E, Main Staff Order of the Army of Republika Srpska, *Order,* no. 12/46-501/95, 9 July 1995, [Strictly Confidential].

olandeze.[9] Această concluzie este susținută, printre altele, și de faptul că în urma acestor acțiuni nu a fost rănit decât un singur militar ONU.[10]

Totuși, ofensiva a fost suficient de agresivă ca să îl determine pe comandantul UNPROFOR să solicite sprijin militar aerian din partea NATO[11]. În acea noapte, nimeni nu a dormit în baza militară din Potočari. Cu toții, în frunte cu Lt.col. Karremans, priveau spre cer, așteptând sprijinul aerian. Dimineața, aeronavele au început să survoleze zona[12], retrăgându-se însă la fel de rapid precum au apărut. Gen. Bernard Janvier (comandantul ONU pentru fosta Iugoslavie), a respins solicitarea lui Karremans de intervenție aeriană.[13]

Între timp, la Sarajevo nimeni nu era disponibil pentru a oferi o soluție reală, în scopul salvării zecilor de mii de refugiați din Srebrenica.[14]

Nino Ćatić, un operator amator de radio din Srebrenica, lansa ultimul strigăt de ajutor, arătând că orașul e bombardat în fiecare secundă, crimele comise fiind fără precedent. Vocea sa, asemenea țipetelor neajutorate după ajutor a zecilor de mii de refugiați, se pierdea printre sunetele asurzitoare ale mitralierelor și tancurilor VRS. Era deja prea târziu pentru Srebrenica.

> *„Srebrenica se transformă într-un abator. Morții și răniții sunt aduși încontinuu la spital. La fiecare trei secunde, cad câte trei proiectile letale. Tocmai au fost aduși la spital 17 morți și 57 de persoane grav rănite. Crima împotriva populației bosniace din Srebrenica e fără precedent."*[15]

Astfel se încheia strigătul deznădăjduit după ajutor al uneia dintre cele 8372 de victime, care nu au supraviețuit focului rece de artilerie al forțelor sârbești. Vocea lui Nino Ćatić s-a stins în data de 11 iulie 1995. Trupul său nu a fost identificat niciodată.[16]

La finalul zilei de 10 iulie, deși Compania Bravo încă rezista, sârbii ocupaseră toate celelalte PO-uri. Refugiații au început să ocupe sediul Companiei Bravo, în timp ce alții se îndreptau înspre baza militară din Potočari. În tot acest timp, o parte din populația musulmană a început să se deplaseze și înspre zona nord-vestică a enclavei, în localitățile Sušnjari și Jaglići, iar Divizia musulmană de infanterie nr. 28 a început la rândul ei să se îndrepte spre nord, în direcția Tuzla, pentru a pregăti defensiva.[17]

La acest moment, devenise evident că Srebrenica urma să cadă în mâinile sârbilor. Astfel, Janviers a autorizat intervenția aeronavelor NATO, dar numai în situația în care sârbii ar demara primii atacurile asupra bazelor sau PO-urilor ONU[18], care în proporție de 90%, erau oricum ocupate deja de forțele VRS. Lipsa de curaj a lui Janviers avea să fie invocată și în fața ICTY, drept una din cauzele principale ale decesului miilor de bosniaci, care au sfârșit măcelăriți de forțele sârbești în Srebrenica.[19]

Lt.col. Karremans, conștient de gravitatea situației, i-a comunicat primarului musulman din Srebrenica că NATO va demara atacurile aeriene a doua zi, în 11 iulie. La orele 11:00, deși cerul era senin și condițiile de zbor erau optime, sprijinul NATO era de neobservat. În schimb, forțele sârbești continuau să avanseze, iar trupele ONU continuau, la rândul lor, să se

---

[9] Arhiva UCR, Exhibit P-358/A, *Srebrenica Military Narrative (Revised), Operation Krivaja-95*, 1 November 2002, p.31.
[10] Brigadier General O. van der Wind, *op.cit.*, p. 45.
[11] ICTY, Cauza: IT-98-33-T, Prosecutor V. Radislav Krstić, Judgement, 2 August 2001, p. 12.
[12] Arhiva UCR, Exhibit P-358/A, *Srebrenica Military Narrative (Revised), Operation Krivaja-95*, 1 November 2002, p. 31.
[13] Laura Silber, Allan Little, *The Death of Yugoslavia*, Ed. Penguin Books, 1996, p. 348.
[14] Ibidem.
[15] Srebrenica Memorial Center, *Transcription of the last radio report of Nino Ćatić*, 10 July 1995.
[16] Emina Dizdarević Tahmiščija, *Video, Episode 96: Srebrenica – How Bosnians Reported Their Most Traumatic Story,* „Detektor", 10 iulie 2018, disponibil la adresa: https://detektor.ba/2018/07/10/episode-96-srebrenica-how-bosnians-reported-their-most-traumatic-story/?lang=en .
[17] Arhiva UCR, Exhibit P-358/A, *Srebrenica Military Narrative (Revised), Operation Krivaja-95*, 1 November 2002, p. 32.
[18] Diego Arria, *A Slow-Motion Genocide in Bosnia,* Ed. Connectum, Sarajevo, 2024, p. 248.
[19] Ibidem, p. 252.

retragă. Spre orele amiezii, ultimele trupe musulmane și ultimii soldați ONU s-au retras definitiv. Încetase astfel ultima rezistență din fața ocupării Srebrenicăi.[20]

Abia în jurul orelor 14:40, două avioane NATO au bombardat două din tancurile VRS, care avansau spre Srebrenica.[21]

La scurt timp, s-a derulat și prima din cele trei întâlniri de la Hotel Fontana, unde Ratko Mladić (comandantul militar al sârbilor) și-a dictat punctul de vedere în fața reprezentanților civili și ai liderilor UNPROFOR. Atuul pe care îl avea, pentru a-și impune doleanțele, era acela că trupele sârbești capturaseră 55 de soldați ONU.[22]Această situație a fost foarte bine exploatată de Mladić, pentru a-l determina pe liderul UNPROFOR să sisteze orice alt atac aerian împotriva pozițiilor sârbești[23].

În timp ce atitudinea Lt.col. Karremans părea să fie una de conciliere, Mladić era deosebit de incisiv, sfârșind prin a-i spune omologului său olandez că, de aici încolo, pot cu toții fie să plece, fie să rămână și să moară.[24]

După acest moment, Mladić i-a oferit lui Karremans un pahar de rachiu, solicitându-i mai apoi unui soldat să înjunghie porcul pe care îl legaseră în mod deliberat în aceeași încăpere. Scopul era de a-i arăta lui Karremans cum își tratează sârbii inamicii.[25] Climatul de nesiguranță se instaurase pe deplin.

Filmările realizate în cadrul întâlnirii de la Hotel Fontana îl înfățișează pe Ratko Mladić față în față cu Lt.col. Kerremans, care era poziționat cu spatele la un perete și încercuit de doi militari sârbi, care îl flancau pe comandantul sârb.[26] Brațele lui Karremans erau încrucișate, acesta alternând între mângâierea și strângerea încheieturii mâinii drepte. Din punct de vedere psihologic, atitudinea lui Karremans relevă nesiguranță și anxietate. Mladić, pe de altă parte, stătea drept, cu brațele flexate în zona șoldurilor, afișând o atitudine deosebit de încrezătoare.[27]

Cea de-a doua ședință de la Hotel Fontana a început în jurul orelor 23.00. Mladić și-a expus solicitările de dezarmare a tuturor musulmanilor, arătând că va ordona încetarea focurilor până a doua zi la ora 10, astfel încât toți musulmanii din enclavă să își poată preda armele. Tot acum, Mladić a promis că populația civilă va putea merge oriunde dorește. Cât despre situația prizonierilor de război, a promis supraviețuirea acestora, inclusiv a celor care ar fi comis crime internaționale împotriva sârbilor, garantând că va acționa potrivit normelor de drept internațional umanitar. În realitate, promisiunea nu a fost niciodată respectată.

> *„În primul rând, trebuie să vă predați toate armele și vă garantez că cei care le vor preda, vor supraviețui. Vă dau cuvântul meu de onoare că, în calitate de general, o să îmi folosesc influența pentru a-i ajuta pe musulmanii nevinovați, care nu sunt ținta operațiunilor Republicii Srpska.”*[28]

Pe lângă Mladić, un rol deosebit de important în derularea operațiunii Krivaja l-a avut și Gen.mr. Krstić, comandantul Subunității Drina. El era cel care organiza transportul musulmanilor din Potočari, numărul acestora ridicându-se în data de 13 iulie la câteva mii de persoane. În executarea acestei misiuni, au fost implicați și Cpt. Nikolić, Brigada de infanterie Vlasenica și Brigada I de infanterie ușoară Bratunac.

---

[20] Ibidem.
[21] Arhiva UCR, UNPF-HQ, *Outgoing Code Cable*, Situation in Srebrenica, Z-1136, Zagreb, 11 July 2995.
[22] Brigadier General O. van der Wind, *op.cit.,* p. 45.
[23] Arhiva UCR, UNPF-HQ, *Outgoing Code Cable*, Situation in Srebrenica, Z-1136, Zagreb, 11 July 2995.
[24]*Transcript*, 1st Meeting at Hotel Fontana, disponibil la adresa: https://srebrenica.sense-agency.com/assets/transcripts/hr-1-05-prva-fontana-transkript-en.pdf
[25] Laura Silber, Allan Little, *op.cit.*, p. 349.
[26]YouTube, *Bosnia - Mladic And UN Dutch Forces Commander*, disponibil la adresa: https://www.youtube.com/watch?v=zx3--f66fdI .
[27] Joe Navarro, *The Dictionary Of Body Language - A Field Guide To Human Behavior*, Harper Collins Publisher, 2018, p. 70.
[28] Arhiva UCR, Cauza IT-03-69, Exhibit P03113.O, *Video of Hotel Fontana meeting on 11 July 1995.*

Revenind la transportul populației musulmane, în dimineața zilei de 12 iulie 1995, a fost emis ordinul prin care toate autobuzele și microbuzele aparținând VRS urmau să fie încredințate spre folosire Subunității Drina.[29] Ordinul mai preciza că autoturismele urmau să fie duse la stadionul din Bratunac, la orele 16.30. Pentru această operațiune, au fost mobilizate nu numai autobuzele aflate în proprietatea armatei, ci și cele aflate în proprietatea privată a unor societăți comerciale.[30] Cât despre combustibilul utilizat pentru aducerea la îndeplinire a Operațiunii Krivaja, s-au pus la dispoziție circa 4700 de litri de motorină.[31]

Pentru supravegherea și asigurarea bunei derulări a operațiunii, generalii Mladić și Krstić s-au deplasat personal în Potočari. Cu acel prilej, Gen. Krstić a și oferit un interviu, care a fost mai apoi difuzat la posturile de televiziune din Republica Sprska. Sintetizând, acesta a afirmat că Subunitatea Drina își duce la îndeplinire cu succes operațiunea, urmând ca forțele sârbești să elibereze teritoriul Srebrenica. Discursul nu s-a încheiat însă aici, căci generalul a continuat prin a afirma că garantează pentru siguranța populației civile, care va fi transportată oriunde dorește.[32]

Asemenea promisiunii lui Mladić, și aceasta a rămas desuetă. În data de 13 iulie 1995, la orele 20.00, eliminarea populației musulmane din Potočari era finalizată.[33]

Pentru a nu atrage atenția internațională asupra genocidului în curs de desfășurare, la momentul efectuării înștiințării mai sus numite, Col. Radoslav Kanković a formulat și următoarea recomandare:

> *„Cred că, pentru a prelua controlul și asupra enclavelor Goražde și Žepa în aceeași manieră, va fi necesar să prezentăm operațiunea din Srebrenica în presă și să arătăm că le-am afișat un tratament adecvat nu doar civililor, ci și militarilor care și-au predat armele.”*[34]

În Žepa, la acel moment, era dislocat un batalion de militari ucraineni. Știut fiind că Srebrenica era înconjurată și că, cel mai probabil, sârbii urmau să își îndrepte curând atenția și înspre ocuparea enclavei Žepa, forțele musulmane i-au luat ostatici pe militarii ucraineni, le-au confiscat armele și au amenințat cu săvârșirea unor fapte de violență împotriva acestora, în cazul în care NATO nu va demara atacuri aeriene împotriva pozițiilor sârbești. Simultan, sârbii amenințau că vor bombarda zonele în care erau capturați ucrainenii, dacă NATO va lansa vreun atac. După ce Srebrenica a fost cucerită, forțele musulmane din Žepa s-au retras în scopul regrupării, enclava fiind cucerită de VRS în data de 25 iulie 1995.[35]

În data de 14 iulie, pe plan internațional, se dezbătea posibilitatea dislocării unui efectiv mai mare de trupe ONU, în vederea protejării enclavei Srebrenica. Jaques Chirac susținea intervenția imediată a Forței Rapide de Reacție, în timp ce Marea Britanie, SUA și Rusia se opuneau. O săptămână mai târziu, s-a decis ca NATO să intervină numai dacă sârbii vor ataca și enclava Goražde, ultima care mai rezista pe flancul estic. Chiar mai mult, s-a dispus ca, într-o atare situație, NATO să intervină la ordinul comandantului ONU aflat pe teren, fără a mai fi necesară vreo altă autorizare ulterioară. [36]

Trebuie precizat și că, cel mai probabil, SUA și Marea Britanie cunoșteau, încă din luna iunie a anului 1995, că sârbii aveau intenția de a declanșa un atac asupra enclavei Srebrenica,

---

[29] Arhiva UCR, Cauza IT-05-88/2, Exhibit P01125.E, The Command of the Drina Corps, *Order. no. 22/226,* 12 July 1995, [Strictly confidential].
[30] Ibidem.
[31] Arhiva UCR, Exhibit P-358/A, *Srebrenica Military Narrative (Revised), Operation Krivaja-95,* 1 November 2002, p. 41.
[32] Ibidem, p. 42.
[33] Arhiva UCR, Cauza IT-09-92, Exhibit D00306.E, Drina Corps Forward Command Post Bratunac, *Document no. 08-444-10,* 13 July 1995.
[34] Ibidem.
[35] David Owen, *Balkan Odyssey*, Ed. Indigo, Oxford, 1998, p. 353.
[36] Laura Silber, Allan Little, *op.cit.*, 1996, p. 351-352.

reprezentanții celor două state luând însă decizia de a nu comunica aceste informații și celorlalți membri ai Consiliului de Securitate ONU.[37] În cele din urmă, comunitatea internațională a adoptat *„soluția cea mai pragmatică”*[38], lăsând zecile de mii de refugiați la mila trupelor VRS. La acel moment, era deja prea târziu pentru Srebrenica. Genocidul era în plină desfășurare, în timp ce întreaga comunitate internațională privea.

În ciuda promisiunii lui Mladić de la Hotel Fontana și a lui Krstić, populația civilă nu a fost transportată unde voia, ci în locuri de dinainte stabilite, de natură a asigura conspirativitatea acțiunii menite a epura regiunea Srebrenica de populația musulmană.

Pentru a putea duce la îndeplinire acest plan, într-o manieră menită să prevină eventuala răspundere penală a autorilor, s-a demarat separarea populației feminine de cea masculină.

Când comandantul Karremans a trimis doi ofițeri de legătură pentru a clarifica datele operațiunii vizând deplasarea populației musulmane, era prea târziu. Autobuzele începuseră deja să transporte populația din Potočari, separarea femeilor de bărbați operând la un moment anterior. Simultan, a fost întocmită și o listă cu numele unor bărbați musulmani suspectați de crime de război comise împotriva populației sârbe.[39]

Eficacitatea separării nu a fost însă deplină. Au existat și cazuri în care bărbații au reușit să se strecoare și să se urce în autobuzele în care se aflau persoanele de sex feminin din familiile lor. Până a ajunge însă la Kladanj, în zona liberă, toate autobuzele au fost oprite în localitatea Tišćia, iar pasagerii au fost verificați încă o dată. Devine evident așadar că VRS și-a luat toate măsurile de precauție, pentru a preveni intrarea bărbaților musulmani în zona liberă[40]. De aceste ultime verificări s-a ocupat Brigada I de infanterie ușoară Vlasenica.

Cât despre trupele UNPROFOR, acestea au părăsit complet enclava până în data de 21 iulie 1995.

> *„Când oamenii și-au predat armele trupelor ONU, am crezut că acela era sfârșitul războiului pentru noi. Am crezut că ONU va face orice pentru a ne proteja, în caz că orașul era atacat.*
>
> *La scurt timp însă, realitatea s-a dovedit a fi alta. Am avut mereu impresia că soldații olandezi ne priveau ca pe niște persoane mizerabile și degustătoare. Ei erau precum foto-modelele, cu o tunsoare aranjată, piele parfumată, ochelari de soare și aveam impresia că veniseră în vacanță.*
>
> *Într-o zi, mă plimbam cu un prieten, care mi-a spus că tatăl său i-a relatat că undeva în Africa (Rwanda), trupele ONU au lăsat populația fără protecție, fiindu-i teamă că vor face la fel și în Srebrenica. Comentariul lui m-a marcat până în ziua de astăzi, căci avea dreptate despre batalionul olandez, care a părăsit Srebrenica fără a acorda protecție”.*[41]

Deși zvonurile despre genocid erau răspândite printre miliarii olandezi, comandantul național al forțelor terestre olandeze, generalul Hans Couzy, a decis că soldații aveau nevoie de o petrecere.[42]

> *„În timp ce bosniacii se scufundau până la genunchi în sânge, soldații Dutchbat din Zagreb stăteau până la glezne în bere, fiind aplaudați de prințul moștenitor—acum regele—Willem Alexander.”*[43]

---

[37] Diego Arria, *A Slow-Motion Genocide in Bosnia,* ed. Connectum, Sarajevo, 2024, p. 252.
[38] Ibidem, p. 348.
[39] Arhiva UCR, Exhibit P-358/A, *Srebrenica Military Narrative (Revised), Operation Krivaja-95,* 1 November 2002, p. 42.
[40] ICTY, Cauza: IT-98-33-T, Prosecutor V. Radislav Krstić, *Judgement,* 2 August 2001, p. 75.
[41] Hasan Hasanović, *Surviving Srebrenica,* ed. Lumphanan, Tarland, 2016, p. 44-48.
[42] Dr. Manfred Gerstenfeld, *The Srebrenica Genocide and the Massive Failures of the UN and the Netherlands,* 29 iulie 2020, disponibil la adresa: https://besacenter.org/srebrenica-genocide-un-netherlands/ .
[43] Ibidem.

După finalizarea războiului, Karremans a fost descris, nu de puține ori, ca un militar extrem de pasiv, lipsit de curaj și departe de a fi un erou. La baza acestor critici stă faptul că, adesea, Karremans l-a numit pe Mladić un strateg fenomenal și un coleg, refuzând să-l numească criminal de război, existând și filmări în care cei doi beau *rakija* împreună.[44]

> *„Încă îmi amintesc în detaliu momentul când trupele ONU, căștile albastre, au ajuns în Srebrenica. Mergeam cu prietenii mei și îi întrebam despre armele și vehiculele lor. Credeam că au venit aici ca să ne ajute, dar din păcate nu au făcut-o. De fapt, au sosit numai ca să ne observe tragedia, iar noi i-am perceput ca fiind prietenii noștri…*
> *Ne-am ascuns în păduri câteva zile. Forțele ONU ne-au părăsit imediat. Îmi amintesc că strigam după ei.*
> *- Nu ne lăsați! Nu ne lăsați aici!*
> *Dar au fugit și pe noi ne-au lăsat în urmă.”*[45]

În 1996, ONU a publicat un raport prin care absolvea de vinovăție trupele UNPROFOR, stabilind că batalionul olandez, ușor înarmat și format din 150 de persoane, nu ar fi putut preveni căderea enclavei. Totuși, cercetătorii au acuzat miliarii din trupele ONU de faptul că uneori au participat activ la separarea femeilor de bărbați, fiind identificate și surse potrivit cărora, la 48 de ore după căderea enclavei, se cunoștea deja de către ONU că forțele sârbești comiteau uciderи în masă, fiind însă omisă comunicarea acestor informații vitale de către liderii UNPROFOR staționați în Potočari. Mai mult, au fost identificate informații potrivit cărora soldații olandezi ar fi trecut cu autoturismele peste cadavrele bărbaților uciși.[46]

În mai 1998, De Volkskrant a publicat mărturiile a cinci foști soldați UNPROFOR, care și-au exprimat temerea că dacă își vor face publice memoriile, s-ar putea să își distrugă carierele.[47]

Pe parcursul proceselor derulate în fața ICTY, unul dintre militarii audiați în calitate de martor, a declarat că ceea ce văzuse era similar imaginilor din filmul Lista lui Schindler.

> *„Am fost foarte, foarte speriat. Situația îmi aducea aminte de Lista lui Schindler. Acolo vezi evreii mergând spre trenuri și mulți alți oameni stând lângă drum și strigând la ei. Era aceeași imagine.”*[48]

În plus, statisticile arată că numărul soldaților UNPROFOR care suferă de Sindromul de Stres Post-traumatic, este de două ori mai mare decât cel al soldaților care au servit în alte misiuni.[49]

În aprilie 2002, autoritățile olandeze au publicat un raport de 3393 de pagini, în care se arată că ambițiile umanitare și politice au determinat Olanda să se angajeze într-o misiune care nu a fost bine gândită și care, de fapt, era nefezabilă, fiind sub un mandat prea vag. Astfel, s-a motivat că nu era definit conceptul de zonă sigură și că UNPROFOR se afla într-o misiune de protecție, într-o zonă în care nu exista pace.[50] Bineînțeles că aceste concluzii exprimate în

---

[44] Joyce van de Bildt, *Srebrenica: A Dutch national trauma*, în „Journal of Peace, Conflict & Development”, Issue 21, March 2015 ISSN 1742-0601, p. 125.
[45] Arhiva personală, Nedžad Avdić, *Declarație,* 5 iulie 2024, Srebrenica.
[46] Joyce van de Bildt, *op.cit.,* p. 128.
[47] Ibidem, p. 126-128.
[48] ICTY, Cauza: IT-98-33-T, Prosecutor V. Radislav Krstić, *Transcripts,* disponibil la adresa: https://www.icty.org/x/cases/krstic/trans/en/000405it.htm .
[49] Joyce van de Bildt, *op.cit.,* 129.
[50] Ibidem, p. 129-130.

raport au generat un val de furie publică, ceea ce a determinat demisia Ministrului Apărării și formarea unui nou Guvern.[51]

Secretarul general al ONU, Kofi Annan, a afirmat public în anul 2005 faptul că și ONU împarte responsabilitatea pentru crimele comise în Srebrenica, comunitatea internațională minimalizând gravitatea situației în iulie 1995.

> *„Pe măsură ce ei plâng, și noi plângem.*
> *Putem spune – și este adevărat – că marile națiuni nu au răspuns corespunzător.*
> *Putem spune – și este, de asemenea, adevărat – că ar fi trebuit să existe forțe militare mai puternice în zonă și o voință mai puternică de a le folosi.*
> *Nu putem să evadăm de la propria noastră parte de responsabilitate.*
> *Tragedia de la Srebrenica va bântui istoria pentru totdeauna. Să învățăm cu toții și să acționăm în baza lecțiilor învățate la Srebrenica.”*[52]

În decembrie 2006, Ministrul olandez al apărării, Henk Kamp, i-a decorat pe militarii care au servit în Srebrenica, arătând că aceștia fuseseră acuzați pe nedrept pe parcursul anilor.[53]

În data de 5 iulie 2011, Curtea de Apel din Haga a stabilit că statul olandez a acționat într-un mod ilegal și este responsabil, în conformitate cu dreptul olandez, de evacuarea a patru cetățeni bosniaci din baza militară UNPROFOR în data de 12 iulie 1995, evacuare ce a condus, în final, la ucidere celor patru victime de forțele sârbești.[54]

La 24 de ani de la comiterea genocidului din Srebrenica, instanța supremă din Olanda a stabilit, în mod definitiv, că trupelor UNPROFOR le este imputabil un procent de culpă de 10% în ceea ce privește uciderea a 350 de persoane, cărora militarii olandezi le-au interzis accesul în baza din Potočari.[55]

> *„Toți refugiații de afară ar fi încăput înăuntru, dar olandezii nu le-au permis. Au adus echipamente pentru a bloca intrarea, astfel ca alți oameni să nu mai poată intra. Au spus că cei din interiorul bazei vor fi protejați. Apoi, și-au predat toate armele și uniformele cetnicilor.*
> *Am căutat protecție. Nu exista. Cei care se presupune că trebuiau să facă ceva ca să ne protejeze, nici măcar nu au încercat*
> *Genocidul s-a întâmplat sub egida ONU, în timp ce tot globul privea.”*[56]

Execuțiile

Atât bărbații separați la Potočari, cât și cei capturați în drumul spre zona liberă, au fost transportați în diverse locații, precum școli și fabrici, unii fiind chiar deținuți zile întregi în camioane și autobuze. Două-trei zile mai târziu, au fost mutați în locurile de execuție, după ce autobuzele și camioanele finalizaseră transportul femeilor din Potočari, astfel că puteau fi reutilizate pentru mutarea prizonierilor.

---

[51] Don Hill, *Netherlands: Government Resigns Over Damning Srebrenica Report*, „Radio Free Europe”, 17 aprilie 2002, disponibil la adresa: https://www.rferl.org/a/1099435.html .

[52] United Nations, *May We All Learn And Act On The Lessons Of Srebrenica', Says Secretary-General, In Message To Anniversary Ceremony,* SG/SM/9993, 11 July 2005, disponibil la adresa: https://press.un.org/en/2005/sgsm9993.doc.htm .

[53] Ian Traynor, *Dutch honour soldiers who stood by at Srebrenica massacre,* în „The Guardian”, 6 decembrie 2006, disponibil la adresa: https://www.theguardian.com/world/2006/dec/06/warcrimes.iantraynor .

[54] Nollkaemper Andre, *Dual attribution: liability of the Netherlands for conduct of Dutchbat in Srebrenica,* în „Journal of International Criminal Justice”, 2011, 9(5), 1143-1157, disponibil la adresa: https://doi.org/10.1093/jicj/mqr048 .

[55] BBC, *Srebrenica massacre: Dutch state '10% liable' for 350 deaths,* 19 iulie 2019, disponibil la adresa: https://www.bbc.com/news/world-europe-49042372 .

[56] YouTube, *Remembering Srebrenica Survivor Testimony: Munira Subašić - Mother of Srebrenica*, disponibil la adresa: https://www.youtube.com/watch?v=SH-HHIZfhCE&t=24s .

Execuțiile cele mai ample s-au derulat între 13-17 iulie, fiind organizate într-un mod deosebit de meticulos. Mai întâi, prizonierii erau transportați în clădiri părăsite, unde erau ținuți de la câteva ore, până la câteva zile. După aceea, erau legați la mâini și uneori la ochi, încărcați în autobuze și camioane și transportați la locurile de execuție, aflate în locuri izolate. Aici, erau aliniați și împușcați. În mod deliberat sau nu, supraviețuitorii erau lăsați să agonizeze câteva minute, după care erau împușcați încă o dată. La scurt timp, excavatoarele și camioanele soseau pentru a transporta cadavrele, care erau îngropate la suprafață, fiind ulterior mutate în gropi comune secundare și terțiare.

De cele mai multe ori, scheletele identificate în gropile comune erau fragmentate, fiind rare situațiile în care au fost descoperite cadavre complete. Fragmentarea făcea și ea parte dintr-un plan bine pus la punct, având ca scop ștergerea urmelor execuțiilor.

Concluziile medicilor legiști, derivând din examinarea cadavrelor, atestă că cele mai multe victime nu au fost ucise în luptă, fiind executate în cadrul unor acțiuni sistematice. Au fost raportate și cazuri de utilizare a unor arme interzise, precum gloanțe dum-dum. În zece gropi comune distincte au fost identificate 448 de bucăți de material textil, destinate legării la ochi. Din alte 13 gropi comune, s-au extras 423 de ligaturi, fabricate preponderent din sârmă.

În 1996, în contextul debutului procesului de reconstrucție din Bosnia și Herțegovina, membrii trupelor internaționale de menținere a păcii au fost martorii unor descoperiri macabre în zona Srebrenica și Zvornik. În această perioadă, s-au identificat primele gropi comune, inclusiv una ce conținea rămășițele a 375 de victime ale masacrelor din Srebrenica.

> *„Am întâlnit un vârstnic, care locuia în apropiere de Srebrenica. Ne-a dus într-o poiană, în apropierea casei sale. Terenul era plin de movile și se vedea că erau recente. S-a descoperit că sub acele movile erau de fapt cadavrele celor uciși în Srebrenica. Aceea a fost și prima groapă comună descoperită în Srebrenica, cuprinzând corpurile a 375 de victime.*
> *După ce am părăsit Srebrenica, am mers în Zvornik. Acolo a început adevăratul coșmar. Am dat peste aproximativ 500 de sârbi înarmați.*
> *Primisem o informație cu privire la locația unei posibile gropi comune. Ne-am deplasat imediat la adresa celui care a furnizat pontul. Respectivul tocmai sosea de la groapa comună. Ținea în mâini capul soției sale, pe care l-a găsit în groapa comună. Era în stare de descompunere.*
> *Groapa comună nu era complet acoperită, pământul fiind aruncat numai formal peste cadavre, astfel că părți ale corpurilor puteau fi văzute la suprafață. Precizez că locurile în care se aflau aceste gropi comune erau înconjurate de mine, iar aceasta era o problemă suplimentară.*
> *În Zvornik se întâmplaseră lucruri îngrozitoare. Execuția în masă avusese loc după ce Acordul de Pace de la Dayton a fost semnat. Faptul că războiul era oficial finalizat nu însemna nimic pentru cetnici.*
> *Inclusiv criminalul de război Radovan Karađžic s-a ascuns în Zvornik o perioadă. Când am aflat acest lucruri, i-am informat de îndată pe colegii din sediul central, din Sarajevo. Am primit imediat răspuns și ordinul de a nu face nimic. Zvornik era patrulat de peste 500 de cetnici înarmați, care ne-ar fi executat și pe noi dacă am fi trecut la acțiune.”*[57]

În după-amiaza zilei de 13 iulie 1995, sute de musulmani care au fost capturați din coloană erau transportați în diverse locații, precum Valea Cerska sau Kravica, ambele aflate în raza de acțiune a Subunității Drina. Toate aceste persoane au fost executate.

[57] Museum of Genocide and Crimes against Humanity, Exhibition, Arne Jensen, *Declarație*, Sarajevo.

„Când a început să răsară soarele am văzut un grup de vreo 1000 de persoane care se predau cetnicilor. Apoi, am început să văd cum acele persoane erau executate cu arme automate. Precizez și că atunci când am încercat să traversez drumul de asfalt, am văzut aproximativ 200-300 de cadavre pe drum."[58]

În data de 14 iulie 1995, mii de refugiați erau deținuți la școlile din Orahovac, Petkovci, Kula, Rocević și la Căminul Cultural din Pilica. Într-un proces de execuție sistematică, s-a demarat transportarea acestora în locații izolate, unde Batalionul 1 de Infanterie Zvornik a ucis prizonierii.

În data de 15 iulie, Lt. Col. Pandurević nota că brigada pe care o conducea trebuia să poarte povara numărului imens de prizonieri din școli, precum și obligația de asanare – adică de ascundere și îngropare a cadavrelor. În dimineața zilei de 16 iulie au fost reluate acțiunile, prizonierii de la școala din Pilica fiind transportați la Branjevo, unde au fost executați. Militarii implicați în această execuție făceau parte din Detașamentul 10 Sabotaj.[59]

În aceeași zi, s-a produs și uciderea sistematică a prizonierilor aflați la Căminul Cultural din Pilica. Corpurile au fost îngropate între 16-17 iulie. După acest moment, au mai fost derulate doar uciderи arbitrare și izolate, cu excepția execuției a patru prizonieri în data de 18 iulie 1995.[60]

Ferma Branjevo – Școala din Pilica

În data de 16 iulie 1995, un grup de 7 soldați din Detașamentul 10 Sabotaj a primit ordinul de a se deplasa la fermă, cu misiunea de a epura bărbații și băieții musulmani deținuți acolo.

Martorii relevă că au fost capturați în Potočari de forțele VRS, în data de 13 iulie. De acolo, au tranzitat Școala Vuk Karađžic din Bratunac, unde au petrecut două nopți, fiind transportați ulterior în Pilica. Alți supraviețuitori au fost capturați la Nova Kasaba, în primele ore ale zilei de 13 iulie 1995. După câteva ore petrecute pe terenul de fotbal din localitate, au fost transportați în Bratunac și în cele din urmă la școala din Pilica. În data de 16 iulie 1995, militarii Detașamentului 10 Sabotaj au început să îi transporte la ferma militară din Branjevo.

Execuțiile au început la 10 dimineața și au durat până la orele 15. Numărul prizonierilor era de aproximativ 1200.[61]

„Când au deschis focul, m-am aruncat la pământ. Un bărbat a căzut peste mine. Cred că a fost ucis pe loc. Îi simțeam sângele fierbinte scurgându-se pe mine. Auzeam pe altcineva strigând după ajutor. Îi implora pe sârbi să îl împuște. L-am auzit pe unul dintre soldați spunând: lasă-l, îl omorâm mai târziu."[62]

La operațiune au luat parte și militari din Bratunac. După sosirea acestora, o parte din membrii Unității 10 au refuzat să mai ucidă cele aproximativ 500 de persoane rămase, și au mers la cafeneaua din proximitate.[63] Soldații din Bratunac au dus mai departe execuția și după 15-20 de minute li s-au alăturat celorlalți la cafenea, menționând că totul e finalizat.[64]

---

[58] Arhiva UCR, Cauza IT-09-92, Exhibit D01378.E, *Statement of Nedzad Ademovic*, 7 august 1995, p. 4.
[59] Arhiva UCR, Exhibit P-358/A, *Srebrenica Military Narrative (Revised), Operation Krivaja-95*, 1 November 2002, p. 47-62.
[60] Ibidem, p. 3-5.
[61] Arhiva UCR, ICTY, Cauza IT-96-22-T, *Appellant's brief filed by the Counsel for the accused Drazen Erdemovic against the sentencing judgement of Trial Chamber I of the ICTY,* 29 November 1996.
[62] Ibidem, p. 84.
[63] Ibidem.
[64] ICTY, Cauza: IT-98-33-T, Prosecutor V. Radislav Krstić, *Judgement,* 2 August 2001, p. 22-23, para. 67

Cadavrele au fost identificate în gropile comune din proximitate. Potrivit rapoartelor criminalistice și a celor de autopsie, corpurile au fost aruncate unele peste altele, fiind dispuse neuniform.[65]

Exhumarea s-a efectuat cu mari dificultăți. Inițial, s-a estimat un număr de aproximativ 140 de cadavre, dar ulterior s-a constatat că victimele erau mai numeroase. Scheletele nu erau complete, fiind identificate fragmente osoase izolate, precum falange sau bucăți de craniu, fapt care indică o tentativă de fragmentare a corpurilor și de alterare a gropii comune, în scopul îngreunării activității de identificare a victimelor.

În privința cauzei morții, din 115 cadavre integrale, numai 16 prezentau urme de împușcare strict în zona capului. Cele mai multe victime au suferit multiple traumatisme produse prin împușcare, în special în zona extremităților. Urmele din zona gâtului sau a craniului indică faptul că victimele au fost împușcate de aproape, de la spate. 97 de victime aveau mâinile legate la spate, fiind identificate încă 10 ligaturi printre fragmentele osoase[66].

Unul dintre fugari arată cum, numai dintr-un hazard, a supraviețuit execuției. Fiind rănit, nu a reușit să coboare singur din camionul cu care fusese transportat. Nici soldații sârbi nu au fost dispuși să îl ajute, așa că l-au lăsat în autoturism, transportându-l înapoi. După câteva zile, în care a fost martor mai multor fapte de tortură, a fost preluat de Crucea Roșie, pentru ca mai apoi, să afle că cei cu care împărțise camionul și care au coborât, au fost executați. Cinci ani mai târziu, a descoperit și care a fost soarta tatălui său. Trupul i-a fost identificat într-o groapă comună de la Pilica.

> *„Au închis ușile și camionul s-a pus din nou în mișcare. Bărbatul de lângă mine era foarte speriat. Țin minte că repeta încontinuu:*
> *-Te rog Doamne, lasă-ne se murim împușcați, nu torturați.*
> *Am stat acolo toată ziua, fără mâncare sau apă. Am observat zeci de camioane și autobuze, plecând cu femei și copii. Ne-au dus în Bratunac și ne-au lăsat la hala spitalului. Sârbii au interogat și torturat prizonieri zilnic.*
> *În cea de-a 10-a zi, membri ai Crucii Roșii au intrat în camera în care mă aflam. Ne-au luat în evidență și apoi ne-au îmbarcat în camioane. După ore întregi, am ajuns în Tuzla.*
> *Atunci am aflat că am supraviețuit execuției în prima seară. Mama m-a găsit după câteva zile. Mi-a spus că, în curând, va ajunge și tata. L-am așteptat în fiecare zi, dar nu s-a întors niciodată. Rămășițele sale au fost găsite după 5 ani, într-o groapă comună de la Pilica.”*[67]

Căminul Cultural din Pilica

În data de 16 iulie, sute de prizonieri musulmani au fost transportați la Căminul Cultural din Pilica, unde au fost executați de soldații care, anterior, au participat și la operațiunea de la Ferma Branjevo.[68] În plus, printre forțele de ordine implicate în această operațiune, s-au numărat și lucrători de poliție militară.

Până la acest moment, nu au fost identificați supraviețuitori ai execuției de la Căminul Cultural.

[65] Arhiva UCR, William Haglund PhD, *Forensic investigation of the Pilica Branjevo farm Grave site,* Bosnia and Hercegovina, Vol. I, 15 June 1998.
[66] Arhiva UCR, *Forensic investigation of the Pilica Branjevo farm Grave site*, Bosnia and Hercegovina, Vol. III, Appendix C: Examination Documents.
[67] Srebrenica Memorial Center, Exhibition, Elvis Spiodić, *Declarație,* Potočari.
[68] Arhiva UCR, Exhibit P-358/A, *Srebrenica Military Narrative (Revised), Operation Krivaja-95*, 1 November 2002, p.71.

BIBLIOGRAPHY

1. Arhiva personală, Nedžad Avdić, *Declarație,* 5 iulie 2024, Srebrenica
2. Arhiva UCR, Army of the Republic of BiH, Command of the 28th Division, *Combat Report*, no. 01-163/956, July 1995, [Strictly confidential]
3. Arhiva UCR, Case IT-95-5/18, Exhibit P02276.E, Main Staff Order of the Army of Republika Srpska, *Order,* no. 12/46-501/95, 9 July 1995, [Strictly Confidential]
4. Arhiva UCR, Cauza IT-09-92, Exhibit D01378.E, *Statement of Nedzad Ademovic*, 7 august 1995
5. Arhiva UCR, Cauza IT-03-69, Exhibit P03113.O, *Video of Hotel Fontana meeting on 11 July 1995*
6. Arhiva UCR, Cauza IT-05-88/2, Exhibit P01125.E, The Command of the Drina Corps, *Order. no. 22/226*, 12 July 1995, [Strictly confidential]
7. Arhiva UCR, Cauza IT-09-92, Exhibit D00306.E, Drina Corps Forward Command Post Bratunac, *Document no. 08-444-10*, 13 July 1995
8. Arhiva UCR, cauza IT-95-5/18, Exhibit P05119.E, Army of the Republic of BiH, Command of the 28th Division, *Combat Report*, no. 01-167, 9 July 1995, [Strictly confidential]
9. Arhiva UCR, Exhibit D11, cauza IT-98-33, Brigadier General O. van der Wind, *Report Based on the Debriefing on Srebrenica*, 4 October 1995
10. Arhiva UCR, Exhibit P-358/A, *Srebrenica Military Narrative (Revised), Operation Krivaja-95*, 1 November 2002
11. Arhiva UCR, *Forensic investigation of the Pilica Branjevo farm Grave site*, Bosnia and Hercegovina, Vol. III, Appendix C: Examination Documents
12. Arhiva UCR, ICTY, Cauza IT-96-22-T, *Appellant's brief filed by the Counsel for the accused Drazen Erdemovic against the sentencing judgement of Trial Chamber I of the ICTY*, 29 November 1996
13. Arhiva UCR, William Haglund PhD, *Forensic investigation of the Pilica Branjevo farm Grave site*, Bosnia and Hercegovina, Vol. I, 15 June 1998
14. Arhiva UCR,UNPF-HQ, *Outgoing Code Cable*, Situation in Srebrenica, Z-1136, Zagreb, 11 July 2995
15. BBC, *Srebrenica massacre: Dutch state '10% liable' for 350 deaths*, 19 iulie 2019, disponibil la adresa: https://www.bbc.com/news/world-europe-49042372
16. David Owen, *Balkan Odyssey*, ed. Indigo, Oxford, 1998
17. Diego Arria, *A Slow-Motion Genocide in Bosnia*, ed. Connectum, Sarajevo, 2024
18. Don Hill, *Netherlands: Government Resigns Over Damning Srebrenica Report*, „Radio Free Europe", 17 aprilie 2002, disponibil la adresa: https://www.rferl.org/a/1099435.html
19. Dr. Manfred Gerstenfeld, *The Srebrenica Genocide and the Massive Failures of the UN and the Netherlands*, 29 iulie 2020, disponibil la adresa: https://besacenter.org/srebrenica-genocide-un-netherlands/
20. Emina Dizdarević Tahmiščija, *Video, Episode 96: Srebrenica – How Bosnians Reported Their Most Traumatic Story,* „Detektor", 10 iulie 2018, disponibil la adresa: https://detektor.ba/2018/07/10/episode-96-srebrenica-how-bosnians-reported-their-most-traumatic-story/?lang=en
21. Hasan Hasanović, *Surviving Srebrenica*, ed. Lumphanan, Tarland, 2016
22. Ian Traynor, *Dutch honour soldiers who stood by at Srebrenica massacre,* „The Guardian", 6 decembrie 2006, disponibil la adresa: https://www.theguardian.com/world/2006/dec/06/warcrimes.iantraynor
23. ICTY, Cauza: IT-98-33-T, Prosecutor V. Radislav Krstić, Judgement, 2 August 2001

24. ICTY, Cauza: IT-98-33-T, Prosecutor V. Radislav Krstić, *Transcripts*, disponibil la adresa: https://www.icty.org/x/cases/krstic/trans/en/000405it.htm
25. Joe Navarro, *The Dictionary Of Body Language - A Field Guide To Human Behavior*, Harper Collins Publisher, 2018
26. Joyce van de Bildt, *Srebrenica: A Dutch national trauma*, în „Journal of Peace, Conflict & Development", Issue 21, March 2015, ISSN 1742-0601
27. Laura Silber, Allan Little, *The Death of Yugoslavia*, Penguin Books, 1996
28. Museum of Genocide and Crimes against Humanity, Exhibition, Arne Jensen, *Declarație*, Sarajevo
29. Nollkaemper, Andre, *Dual attribution: liability of the Netherlands for conduct of Dutchbat in Srebrenica*, Journal of International Criminal Justice, 2011, 9(5), 1143-1157
30. Srebrenica Memorial Center, Exhibition, Elvis Spiodić, *Declarație,* Potočari
31. Srebrenica Memorial Center, *Transcription of the last radio report of Nino Ćatić*, 10 July 1995
32. *Transcript*, 1st Meeting at Hotel Fontana, disponibil la adresa: https://srebrenica.sense-agency.com/assets/transcripts/hr-1-05-prva-fontana-transkript-en.pdf
33. United Nations, *May We All Learn And Act On The Lessons Of Srebrenica', Says Secretary-General, In Message To Anniversary Ceremony,* SG/SM/9993, 11 July 2005, disponibil la adresa: https://press.un.org/en/2005/sgsm9993.doc.htm
34. YouTube, *Bosnia - Mladic And UN Dutch Forces Commander*, disponibil la adresa: https://www.youtube.com/watch?v=zx3--f66fdI
35. YouTube, *Remembering Srebrenica Survivor Testimony: Munira Subašić - Mother of Srebrenica*, disponibil la adresa: https://www.youtube.com/watch?v=SH-HHIZfhCE&t=24s

CONSIDERATIONS ON THE HISTORICAL AND DEMOGRAPHIC EVOLUTION OF THE ETHNIC HUNGARIANS IN THE SOUTHERN PART OF BUCOVINA (1775 - 2021)

Tiberiu–Constantin Ambrosie
PhD Student, "Ștefan cel Mare" University of Suceava

Abstract: The Hungarians were characterized as one of the most isolated ethnic communities in Bukovina, living almost exclusively in the five colonies in the south of the province. The communities of the Hungarians (Szeklers) were among the first to be established in Bukovina, being conservative, rural communities, attached to traditions and customs, and the Hungarian colonists founded the following localities in the southern part of Bukovina in the years: Istensegíts (1776), Fogadjisten (1776), Józseffalva, (1785), Hadikfalva (1786) and Andrásfalva (1786). In the 19th century, the Hungarians in Bukovina experienced a spectacular demographic growth due to the positive natural balance manifested by a tripling of the number of ethnic Hungarians in Bukovina, between 1820 and 1880, respectively from 3004 ethnic Hungarians to 9387 ethnic Hungarians, at the end of the interval. A decrease followed at the end of the 19th century between 1880 and 1890 due to ethnic migration to Transylvania. At the beginning of the 20th century, migratory flows of ethnic Hungarians followed towards the North American continent, more precisely towards Canada and the United States of America, where ethnic Hungarians from Bukovina founded colonies. In the interwar period, according to the 1930 Population Census, 11,881 ethnic Hungarians were located in Bukovina, but the drastic decrease in the number of ethnic Hungarians occurred in the political circumstances of World War II, when the Horthy government annexed part of Yugoslav Vojvodina. Thus, the Hungarian government proposed populating that area with ethnic Hungarians, and in the spring of 1941, a large part of the inhabitants of the five Hungarian colonies in Bukovina were relocated to the Backa region of Vojvodina, and later recolonized in the former villages of Tolna County, Hungary. In Bukovina, there were 84 ethnic Hungarians counted in the 1948 census, and then the demographic growth of Hungarians in this area was achieved due to migrations from Transylvania, especially from Bistrița and Mureș counties, reaching a number of 676 ethnic Hungarians in 1956. After 1956, there was a demographic decline of the ethnic Hungarian population in the southern part of Bukovina: 534 ethnic Hungarians in 1966, 360 ethnic Hungarians in 1992, 233 ethnic Hungarians in 2002, 148 ethnic Hungarians in 2011 and 77 ethnic Hungarians in 2021.

Keywords: ethnic Hungarians, migrations, population colonization, numerical evolution, demographic decline.

Introducere, obiectivele lucrării și scurt istoric al cercetărilor.

Tema studiului *"*Considerații asupra evoluției istorice și demografice a etnicilor maghiari din partea sudică a Bucovinei" reprezintă un subiect actual și complex în contextual studiului evoluției minorităților naționale din România, o analiză a evoluției populației de etnie maghiară din partea sudică a Bucovinei, cu impact direct asupra demografiei și etnicității în acest spațiu istoric. Obiectivele studiului au fost analiza evoluției demografice a minorității maghiare din partea sudică a Bucovinei în diferite etape istorice, a modului în care caracteristicile demografice ale influențează structura și dinamica populației zonei, analiza repartiției teritoriale a minorității maghiare din Bucovina și a proceselor migratorii specifice acestei etnii de-a lungul istoriei.

Metodele de cercetare utilizate în realizarea lucrării au fost: documentarea bibliografică prin studiul lucrărilor generale și de specialitate ce privesc etnia maghiară în spațiul bucovinean, analiza statistică a fenomenelor demografice utilizând ca instrumente de lucru

recensămintele populației din Bucovina și din Regiunea Suceava și Anuarele Statistice ale Județului Suceava, privind numărul de locuitori și structurile demografice. Resursele utilizate pentru a investiga evoluția populației etnicilor maghiari din partea sudică a Bucovinei, includ studii și lucrări de cercetare în domeniul istoriei și demografiei, studii din arhivele istorice, recensămintele populației publicate de Institutul Național de Statistică și anuarele statistice publicate de Direcția Județeană de Statistică Suceava.

În ceea privește istoricul cercetărilor, monografiile dedicate Bucovinei prezintă capitole dedicate etnicității și proceselor demografice din Bucovina, cu referire la minoritatea maghiară: *Die Bukowina - eine allgemeine Heimatskunde* și lucrarea profesorului Mihai Iacobescu *Din istoria Bucovinei, voL I (1774-1862) - De la administraţia militară la autonomia provincială,* lucrare în care este abordată și problema colonizărilor și a migrațiilor etnice în perioada austriacă a provinciei și implicit imigrarea etnicilor maghiari în Bucovina. O lucrare importantă pentru studiul etno - lingvistic al provinciei sub aspect cartografic și demografic este realizată de către cercetătorul științific dr. Constantin Ungureanu și profesorul Călin Pantea, intitulată *Atlasul etno-lingvistic și confesional al Bucovinei. 1774–2002*. De asemenea lucrarea intitulată *Populaţia Bucovinei și Basarabiei sub stăpâniri străine (1774 / 1812 – 1918)* editată de cerc. științ. dr. Constantin Ungureanu, realizează o analiza evoluției demografice a minorităților din partea sudică a Bucovinei, a repartiției teritoriale și a impactului economic a acestora în acest spațiu istoric. De asemenea, trebuie menționate studiile și articolele dedicate proceselor demografice și structurilor etnice și lingvistice în Bucovina: studiul semnat de Florin Pintescu intitulat „Etnic și confesional în Bucovina secolului al XIX-lea", în publicația „Culturi și religii în Bucovina istorică. Retrospectivă și perspective ale dezvoltării" și studiile semnate de Constantin Ungureanu: *Procese migraţioniste în Bucovina în timpul administraţiei galiţiene* și *Populaţia din spaţiul Bucovinei în perioada 1940–2002*, apărute în „Analele Bucovinei".

Studii și lucrări de specialitate, strict în legătură cu minoritatea maghiară din Bucovina au fost realizate de istoriografia de factură austro-germană încă din secolul al XIX-lea prin Raimund F. Kaindl și Johann Polek, acesta din urmă editând lucrarea *Die magyarsichen Ansiedelungen Andreasfalva, Hadikfalva und Joseffalva in der Bukowina.* În a doua jumătate a secolului al XX-lea, tema minorității maghiare în Bucovina a fost tratată cu mult interes de către istoricii din Ungaria, Sántha Alajos, István Földi, Sebestyèn Ádám, Antal Béla, Attila Seres, Vincze Gábor, László János, unii dintre aceştia fiind descendenţi direcţi ai maghiarilor repatriaţi din cele cinci localităţi bucovinene între anii 1940–1941. Astfel, istoricul Ádám Sebestyén este autorul lucrării intitulate *A bukovinai székelység tegnap és ma. A bukovinai andrásfalvi székelyek élete és története Madéfalvától napjainkig című könyv átdolgozott és kibővített kiadása*. În anul 2022, istoriografia dedicată maghiarilor din Bucovina este îmbogățită cu o lucrare complexă realizată de către profesorul Daniel Hrenciuc, *Maghiarii din Bucovina (1774 – 1998).*

Evoluția demografică a comunității maghiare din Bucovina pană la al doilea război Mondial

Evoluţia comunităţilor maghiare din Bucovina istorică a fost strâns legată de etapele dezvoltării acesteia ca provincie distinctă în cadrul Imperiului Habsburgic, fiind colonizată de către autorităţile austriece cu numeroase grupuri etnice şi confesionale în urma unei politici pragmatice în plan demografic, politic, economic, social şi confesional. Comunităţile maghiarilor (secuilor) au fost printre primele care au fost înfiinţate în Bucovina, fiind comunităţi conservatoare, rurale, ataşate tradițiilor şi obiceiurilor derivate din ethos-ul identitar. Colonizarea maghiarilor în Bucovina a reprezentat o parte a politicii etnodemografice

şi sociale a Imperiului Habsburgic, Viena fiind direct interesată de colonizarea acestui spaţiu cu o populaţie redusă numeric[1].

Din punct de vedere etnic, populația coloniilor maghiare este alcătuită în principal din secui transilvăneni, care s-au stabilit în Bucovina, în perioada stăpânirii austriece (1775 - 1918). După ce nordul Moldovei (Bucovina) a fost ocupat de Imperiul Habsburgic în 1774, maghiarii au fost colonizaţi în Bucovina de către autorităţile imperiale austriece în două etape: 1776 – 1777 şi în perioada 1785-1786, în aceasta cunoscând apogeul. Coloniștii maghiari proveniți din comitatele Trei-Scaune, Bistriţa Năsăud și Maramureş au întemeiat în partea sudică a Bucovinei localităţile: Istensegíts, înființată în 1776, Fogadjisten, înființată în 1776, Józseffalva, înființată în 1785, Hadikfalva, înființată în 1786 și Andrásfalva, înființată tot în 1786[2]. Conform unei conscripţii de la începutul anului 1786, în Bucovina erau 702 familii cu 2136 maghiari catolici, care locuiau în coloniile Istensegits - 817 persoane, Hadikfalva – 685 persoane, Fogodisten – 499 persoane și Joseffalva - 135 persoane.

În perioada administraţiei galiţiene, numărul maghiarilor din Bucovina a crescut doar prin intermediul bilanțului natural, în 1791 numărul total al populației celor cinci colonii maghiare fiind de 1950 persoane. Satele maghiare, îndeosebi Joseffalva şi Fogodisten, au fost puternic afectate de emigraţia masivă a populaţiei din anii 1815–1816. În decurs de un deceniu, numărul locuitorilor din coloniile cu populație maghiară s-a micșorat de la 2 988 etnici maghiari, în 1810 la 2 441 etnici maghiari, în 1816, dar apoi a crescut la 3 044 etnici maghiari, în 1820. Peste două decenii în 1842, satele maghiare din Bucovina erau populate în total de 5968 etnici maghiari, împărțiți din punct de vedere al structurii confesionale astfel: 4 618 romano-catolici și 384 calvini. În 1846, în Bucovina locuiau 5 446 maghiari, numărul cărora s-a mărit până în 1850 la 5 586 persoane[3].

Minoritatea maghiară din Bucovina locuia aproape în totalitate în coloniile de origine, având ca ocupație agricultura şi creşterea vitelor, iar foarte puțini etnici maghiari, s-au stabilit în alte sate sau în orașe[4]. Privind evoluția demografică a maghiarilor din Bucovina, se observă dublarea numărului acestora în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, astfel că în 1880 trăiau 9387 etnici maghiari, iar după un deceniu 1890 erau semnalați 8136 etnici maghiari (figura nr.1).

Plecarea unui număr mare de maghiari din Bucovina (13,32% din etnicii maghiari) la sfârșitul secolului al XIX-lea se explică printr-o serie de oportunități de care a beneficiat această populație în anii 1880-1890 în Transilvania, în cadrul Imperiului Austro-Ungar, dar și de scăderea nivelului de trai a maghiarilor bucovineni, din cauza suprafețelor mici ale terenurilor agricole deținute. Emigrarea maghiarilor din Bucovina în Canada, în regiunea Sascatchewan s-a realizat la sfîrşitul secolului XIX, apoi a continuat sporadic, după 1920, cînd un grup de maghiari a emigrat în Brazilia şi S.U.A[5].

Recensământul populației din Bucovina din 1910 atestă prezența a 10.391 de etnici maghiari, în coloniile amintite din provincia istorică, dar si în sate cu populație majoritar românească. Conform recensământului din 1910, populația maghiară din Bucovina, se găsea în localitățile: Istensegíts – 2835 etnici maghiari, adică 95,1% din populația totală a localității, Andrásfalva – 2247 etnici maghiari, adică 92,7% din populația totală a localității, Hadikfalva 4213 etnici maghiari, adică 90,9% din populația totală a localității, etnici maghiari, adică 90,9% din populația totală a localității. În localitatea Fogadjisten erau localizați 165 etnici maghiari, 21,8% din populația totală a localității.

[1] Daniel Hrenciuc, *Maghiarii din Bucovina (1774 – 1998).* p. 8;
[2] Johann Polek, *Die magyarsichen Ansiedelungen Andreasfalva, Hadikfalva und Joseffalva in derBukowina*, Czernowitz, p. 7;
[3] Constantin Ungureanu, *Populația Bucovinei și a Basarabiei sub stăpîniri străine,* Editura Karl A. Romsdorfer, Suceava, 2020, p. 324;
[4] Mihai Iacobescu, *"Din istoria Bucovinei, Vol. I (1774-1860)",* Editura Academiei Române, Bucureti, 1993, p.163;
[5] Daniel Hrenciuc, *„Maghiarii din Bucovina (1774 - 1998)",* Editura Mega . 2022, p. 96 – 98;

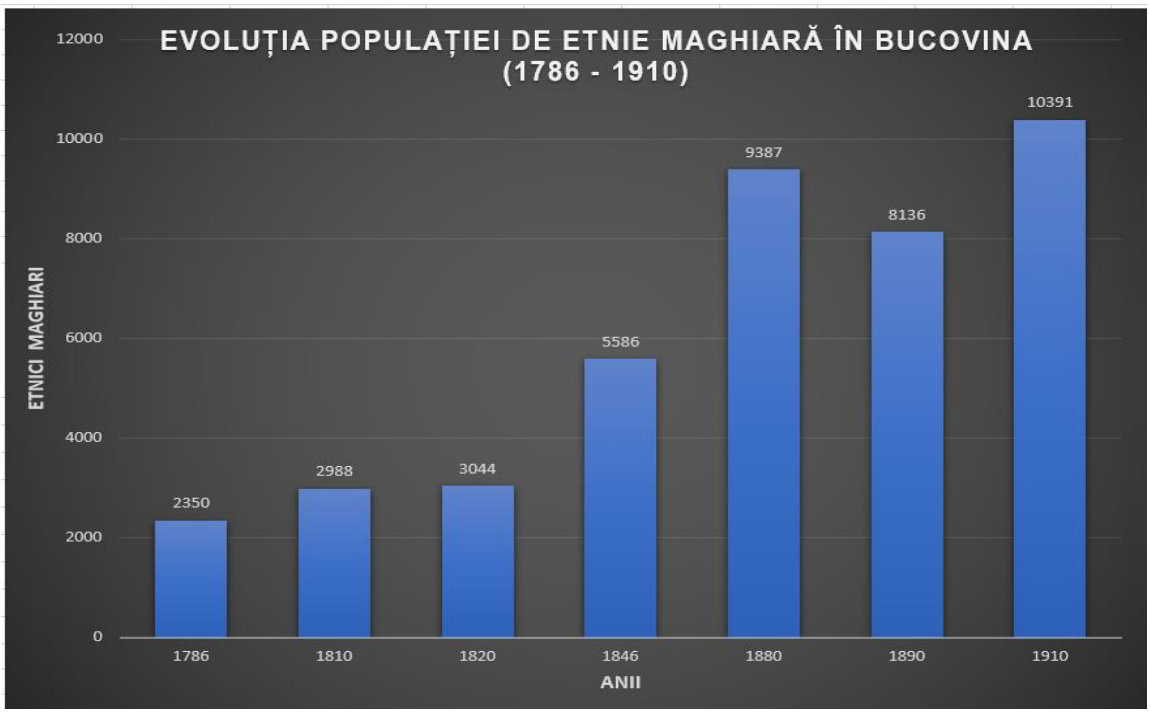


Figura nr. 1- Evoluția demografică a populației de etnie maghiară în Bucovina (1786 - 1910)

Existau localități cu populație majoritară românească unde etnicii maghiari erau minoritari: Satu Mare unde etnicii maghiari erau în proporție de 8,2 % și Frătăuții Noi unde etnicii maghiari erau în proporție de 8,2 %. La recensământul din 1910, realizat după limba de comunicare a populației din Bucovina, limba maghiară era vorbită în Bucovina de 1,3% din populația provinciei istorice, respectiv de 10391 etnici maghiari repatizați pe districte astfel: Districtul Siret – 7050 persoane, Districtul Rădăuți – 2502 persoane, Districtul Gura Humorului – 607 persoane, Suceava – 169 persoane, orașul Cernăuți – 57 de persoane[6].

În timpul Primului Război Mondial, etnicii maghiari din Bucovina au fost înrolați în armata austro - ungară. Coloniile maghiare din Bucovina au fost puternic puternic afectate, fiind aproape de linia frontului, localitățile Hadikfalva, Józseffalva şi Fogadjisten fiind ocupate de trupele ruseşti. În vara anului 1917, Józseffalva şi Fogadjisten au rămas sub ocupaţia trupelor ţariste, doar Andrásfalva fiind eliberată de trupele austriece. Colonia Istensegíts a suferit mari distrugeri din partea trupelor ruse, numai şcoala şi biserica nesuferind pagube[7]. Victoria Antantei şi încheierea Tratatului de la Trianon au pus capăt, pentru o bună perioadă de timp, legăturilor dintre guvernul maghiar şi coloniile maghiare din Bucovina.

După Unirea Bucovinei cu Regatul României din 1918, maghiarii din Bucovina au devenit cetăţeni români, modelul educaţional și instituţional al fostei provincii austriece înregistrînd importante transformări, dar şi diferenţieri sensibile, în raport cu realităţile similare aparţinînd fostului Imperiu Austro-Ungar. Legăturile lor cu Ungaria s-au desfăşurat anevoios, problemele maghiarilor din Transilvania monopolizînd în mică măsură atenţia Budapestei, maghiarii bucovineni fiind destul de izolaţi prin însăşi aşezarea lor geografică, departe de frontiera româno-ungară. Aşezaţi în partea de sud a Bucovinei istorice şi intraţi în componenţa judeţelor interbelice Rădăuţi şi Suceava, maghiarii s-au adaptat din mers noilor realităţi, acţionînd pentru păstrarea identităţii lor etnice şi spirituale, prin intermediul bisericii romano - catolice şi a învăţământului în limba maternă. Identitatea maghiarilor bucovineni n-a avut de

[6] Constantin Ungureanu, Călin Pantea, *Atlas etno-lingvistic şi confessional al Bucovinei* – Editura Karl A. Romsdorfer, Suceava, 2018, p. 41 – 42;

[7] Sebestyén Ádám, *A bukovinai székelység tegnap és ma. A bukovinai andrásfalvi székelyek élete és története Madéfalvától napjainkig című könyv átdolgozott és kibővített kiadása,* Kiadja a Tolna Megyei Könyvtár, Szekszárd, 1989, p. 46;

suferit, după cum nici autorităţile române n-au dezvoltat măsuri de asimilare, tradiţia şi specificul societăţii bucovinene fiind astfel conservate. Maghiarii din Bucovina, o comunitate redusă numeric și izolată de patria istorică – nu au dezvoltat o viață politică independentă și nu au reușit să înființeze un partid politic, preferând soluția înscrierii în rândurile partidelor tradiționale românești[8]. Aceștia au trăit în continuare în relaţii normale cu românii şi alte etnii continuînd să desfăşoare aceleaşi meşteşuguri şi activităţi preponderent agricole. Localităţile lor şi-au recăpătat denumirile vechi româneşti: Măneuţi (Andrásfalva), Dorneşti (Hadikfalva), Ţibeni (Istensegíts), Vornicenii Mari (Józseffalva), respectiv Iacobeşti (Fogadjisten).

În perioada interbelică, numărul maghiarilor din Bucovina a continuat să crească pe cale naturală. La Recensământul populației din 29 decembrie 1930, au existat date pentru minoritatea maghiară din Bucovina: din 839.519 locuitori aflați în teritoriul istoric al Bucovinei, 11.867 s-au declarat maghiari, (1,4% din populația totală a Bucovinei) cu 1476 etnici maghiari mai mulți decât în 1910, iar 11851 etnici au indicat limba maghiară ca limbă maternă[9]. Structura populației pe medii de locuire arată astfel: din totalul de 11867 de etnici maghiari, 47,2 % trăiau în mediul urban, iar 52,8 % locuiau în mediul rural. După datele recensământului, majoritatea covârșitoare etnicii maghiari trăiau în partea sudică a Bucovinei, în județele interbelice, Rădăuți și Suceava. În judeţul Rădăuţi minoritatea maghiară număra 10291 etnici, adică 6,4 % din populația acestui județ. Aproape în totalitate, 99,59 % (10.249 de persoane) din etnicii maghiari din acest județ locuiau în mediul rural: în special în Plasa Siret, unde locuiau 7579 de etnici maghiari (18,70% din locuitorii plășii) localizați în fostele colonii maghiare fondate la finalul secolului al XVIII-lea: Dornești (fostă Andrasfalva) – 4534 locuitori și Țibeni (fostă Istensegits) – 3045 locuitori. În Plasa Ștefan – Vodă locuiau 2665 etnici maghiari, în special în Mâneuți (fostă Andrasfalva) – 2280 persoane dar și în localitățile Frătăuții Vechi – 100 de persoane, Satu Mare – 250 persoane, Putna – 22 persoane. Doar 0,41 % dintre etnicii maghiari ai acestui județ locuiau în orașe, respectiv în Rădăuți - 36 persoane și în orașul Siret unde trăiau 6 persoane. În județul interbelic Suceava au fost recenzați în total 813 etnici maghiari, dintre care 58 etnici maghiari ai acestui județ, adică 7,13% locuiau în orașe, respectiv Suceava – 57 persoane și Solca – 1 persoană. În mediul rural, locuiau 2792 etnici polonezi, adică % dintre etnicii maghiari ai acestui județ, în special în localitățile din Plasa Ilișești: Vorniceni (fostă Joseffalva) – 543 persoane, Drăgoiești – șase persoane și Zaharești – două persoane. De asemenea, etnicii maghiari trăiau în Plasa Dragomirnei, în localitățile Iacobești (fostă Fogadjisten) – 153 persoane, Românești – 7 persoane și Costâna – 4 persoane, dar și în Plasa Arbore, 30 de persoane distribuite în localitățile Teodorești – 16 persoane, Cacica – 6 persoane, Pârteștii de Jos - opt persoane. În judeţul interbelic Câmpulung au fost recenzați un număr total de 105 etnici maghiari, existând un echilibru între mediile de rezidență a acestora: 52 etnici maghiari locuiau în mediul urban în orașele Vatra Dornei – 40 de persoane, Gura Humorului – șapte persoane, iar 53 de etnici maghiari locuiau dispersat în mediul rural în: Plasa Dornelor – 25 de persoane, Plasa Humorului – 13 persoane și în Plasa Moldovei – 10 persoane.

În nordul provinciei, etnia maghiară deținea pe județe procente scăzute comparative cu partea sudică a acesteia. Astfel în Judeţul Cernăuţi locuiau 610 etnici maghiari din care 571 de etnici maghiari, adică 93,60% din etnicii maghiari din județ locuiau în mediul urban în orașele Cernăuți – 568 persoane, Zastavna – 2 persoane și Cosmeni – 1 persoană. În mediul rural din acest județ au fost recenzați 39 de etnici maghiari repartizați pe unități administrative – teritoriale astfel: Plasa Prutului – 18 persoane, Plasa Nistrului – 11 persoane, Plasa Cosminului – 1 persoană, Plasa Șipenițului – 9 persoane, Plasa Cosminului – 1 persoană. În Județul Storojineț au fost recenzați 62 de etnici maghiari, din care doar 13 etnici maghiari în mediul

[8] Ștefan Purici, *Partide politice ale minorităților etnice din Bucovina interbelică*, în „Analele Bucovinei", anul XVII, nr. 1, 2010, p.127–132;
[9] Vladimir Trebici, *Bucovina. Populaţia şi procesele demografice (1775–1993),* Cluj-Napoca, 1994, p. 25;

urban în orașele Storojineț – 8 persoane, Vijnița – 3 persoane și Văşcăuți pe Ceremuș – 2 persoane. Cei mai mulți etnici maghiari din acest județ, locuiau în mediul rural, repartizați astfel în: Plasa Flondoreni – 37 persoane, Plasa Ceremușului – 10 persoane și Plasa Răstoacelor – 7 persoane[10]. Trebuie remarcat faptul că 10.555 etnici maghiari, adică 88,94% din totalul etnicilor maghiari din Bucovina locuiau în cele cinci colonii maghiare fondate la finalul secolului al XVIII-lea în partea sudică a Bucovinei: Dornești, Țibeni, Iacobești, Măneuți, Vorniceni. În ceea ce privește limba maternă vorbită de etnicii maghiari, în 1930 erau 11851 de locuitori ai Bucovinei istorice care aveau ca limbă maternă vorbită, limba maghiară fiind distribuiți pe județele interbelice astfel: Rădăuți – 10283 persoane, Suceava – 804 persoane, Cernăuți – 634 persoane, Câmpulung – 82 persoane, Storojineț – 48 persoane[11]. Astfel, în județul interbelic Rădăuți erau localizați 86,76 % dintre etnicii maghiari care aveau ca limbă maternă limba maghiară.

Evoluția demografică a comunității maghiare din Bucovina după Dictatul de la Viena (1940)

Anexarea nordului - vestului Transilvaniei de către Ungaria prin Dictatul de la Viena (30 august 1940) a reprezentat un fapt istoric care a determinat repatrierea etnicilor din localităţile cu populație maghiară din partea de sud a Bucovinei. Numeroși maghiari din sudul Bucovinei, au migrat în Ungaria, fiind sub influența propagandei ungare și a zvonurilor ce reclamau o viață mai bună pentru cmigranți[12]. La 15 noiembrie 1940, Consiliul de Miniştri al Ungariei a luat în dezbatere problema repatrierii maghiarilor din Bucovina, înştiinţînd, în februarie 1941, guvernul român despre acest lucru. La Recensământul populației din România din 6 aprilie 1941 au fost recenzați în partea sudică a Bucovinei, 9132 etnici maghiari[13], constatându-se o scădere cu 23% a populației maghiare din acestă zonă în comparație cu Recensământul populației din 1930. Evoluția evenimentelor din Ungaria din primăvara anului 1941, atacarea și anexarea părții de nord a Iugoslaviei, a făcut ca în cadrul şedinţei guvernului maghiar din 28 aprilie 1941, să fie aleasă pentru colonizarea cu maghiari din Bucovina, regiunea Bačka din Voivodina, o zonă situată pe teritoriul iugoslav, care a aparţinut Ungariei până în 1918. La 11 mai 1941, între România şi Ungaria a fost semnată o înţelegere privind repatrierea maghiarilor din Bucovina, repatrierea care s-a desfăşurat sub coordonarea Consiliului Guvernamental pentru repatrierea maghiarilor din străinătate, în intervalul 11 mai - 21 iunie 1941, aproape toți maghiarii din Bucovina, aproximativ 13200 de persoane, au fost transferați în Ungaria, plecând cu trenul din gara din Dornești, pierzând cetățenia română și averile lor. Colonizarea maghiarilor din Bucovina pe teritoriul comitatului Bačka din regiunea Voivodina a fost parte a politicii de întărire a comunității maghiare locale, aceștia primind casele și terenurile confiscate de la sârbi. Cursul războiul a fost nefast pentru Ungaria, care la 8 octombrie 1944 a evacuat teritoriul Bácska, ca urmare a ofensivei partizanilor sârbi și maghiarii au fost nevoiți să se refugieze din nou, dar în Transdanubia. În perioada 1945-1946 secuii au fost colonizați din nou, în principal în fostele sate germane din Județul Tolna. În satele din sudul Bucovinei, populate anterior de maghiari, s-au stabilit români, inclusiv refugiați din nordul Bucovinei sau din Cadrilater[14].

În Bucovina au mai rămas 84 etnici maghiari recenzați la recensământul din 1948, iar apoi creșterea demografică a maghiarilor în Bucovina s-a realizat datorită migrațiilor din Transilvania în special din județele Bistrița și Mureș.

[10] *Recensământul General al Populației României din 29 decembrie 1930*, vol. II, Neam, limbă maternă, religie, Editura Institutului Central de Statistică, București, 1938, p. 114 - 116, 120 -123, 356 – 357, 430 – 437;
[11] Idem, p. 115, 121, 123, 357, 359, 431, 433, 435, 437;
[12] Pavel Moraru - *Bucovina sub regimul Antonescu (1941-1944),* vol. 1, Editura Prut, 2004, p.129 - 130;
[13] https://ro.wikipedia.org/wiki/Recensământul_populației_din_1941;
[14] Constantin Ungureanu, Călin Pantea, *Atlasul etno-lingvistic şi confesional al Bucovinei,* Editura Karl A. Romsdorfer, Suceava, 2018, p. 42;

La Recensământul Populației realizat în 1948, pe provincii și limbi materne vorbite, limba maghiară erau vorbită în partea sudică a Bucovinei de către 84 de persoane, fiind vorbită ca limbă maternă în funcție de mediul de rezidență de 53 de persoane din mediul urban și de 31 de persoane din mediul rural. Cei mai mulți etnici maghiară cu limba maternă vorbită erau în Județul Rădăuți, 42 etnici maghiari, dintre care 20 de etnici maghiari locuiau în mediul urban în Rădăuti – 17 persoane și Siret – 3 persoane, iar 22 etnici maghiari locuiau în mediul rural. În Județul Câmpulung erau în total 39 etnici maghiari vorbitori de limbă maghiară ca limba maternă, dintre care 26 de etnici maghiari locuiau în mediul urban în Vatra Dornei – 24 persoane și Câmpulung Moldovenesc – 2 persoane, iar 4 etnici maghiari locuiau în mediul rural. În Județul Suceava au fost recenzați 12 etnici maghiari vorbitori de limbă maghiară ca limba maternă, dintre care 7 etnici maghiari locuiau în mediul urban în Suceava – 6 persoane și Siret – 1 persoană, iar 5 etnici maghiari locuiau în mediul rural[15].

Recensământul Populației realizat în 1956, arată faptul că în cuprinsul Regiunii Suceava erau rezidenți 753 etnici maghiari, grupați pe medii de rezidență astfel: în mediul urban, 476 persoane, iar în mediul rural - 277 persoane. Astfel, în partea sudică a Bucovinei o situație realizată pe noile unități administrativ – teritoriale, arăta prezența a aproximativ 676 etnici maghiari. Creșterea spectaculoasă a numărului de etnici maghiari în această zonă față de recensământul din 1948, se datorează migrației maghiarilor din Transilvania, în special din județele Bistrița și Mureș, în noul context de dezvoltare economică, socială și politică al României. Teritorial, în spațiul bucovinean, maghiarii erau distribuiți astfel: în Raionul Rădăuți – 114 etnici maghiari (24 etnici maghiari în mediul urban), în Raionul Câmpulung – 50 etnici maghiari (din care 29 de etnici în mediul urban), în Raionul Vatra Dornei – 393 etnici maghiari (din care 292 de etnici mahiari în mediul urban), în Raionul Gura Humorului – 45 etnici maghiari (din care 25 de etnici maghiari în mediul urban), în Raionul Siret – 14 etnici maghiari (din care de 2 etnici maghari în mediul urban), În orașul Suceava erau localizați, 49 de etnici maghiari în timp ce în Raionul Suceava erau localizați 11 etnici maghiari[16]. Conform Recensământului Populației din 1956, după naționalități și limba maternă vorbită, la nivelul Regiunii Suceava, 799 etnici maghiari s-au declarant vorbitori de limba maghiară, 545 etnici maghiari având rezidența în mediul urban și 254 etnici maghiari având rezidența în mediul rural. În unitățile administrative din partea sudică a Bucovinei situația vorbitorilor de limba maghiară era următoarea: în Raionul Rădăuți – 118 persoane, în Raionul Gura Humorului – 37 persoane, în Raionul Câmpulung – 59 persoane, în Raionul Vatra Dornei – 423 persoane, în Raionul Siret – șase persoane, în orașul Suceava – 57 persoane și în Raionul Suceava – nouă persoane[17].

[15] Anton Golopenția, D.C. Georgescu, *Populația Republicii Populare Române la 25 ianuarie 1948*, p. 39;
[16] Serviciul Național Arhivele Statului Suceava, Fond Direcția Județeană de Statistică Suceava, Dosar 12/1950;
[17] *Recensământul Populației și Locuințelor din 21 februarie 1956*, Direcția Centrală de Statistică, Structura demografică a populației, București, p. 258;

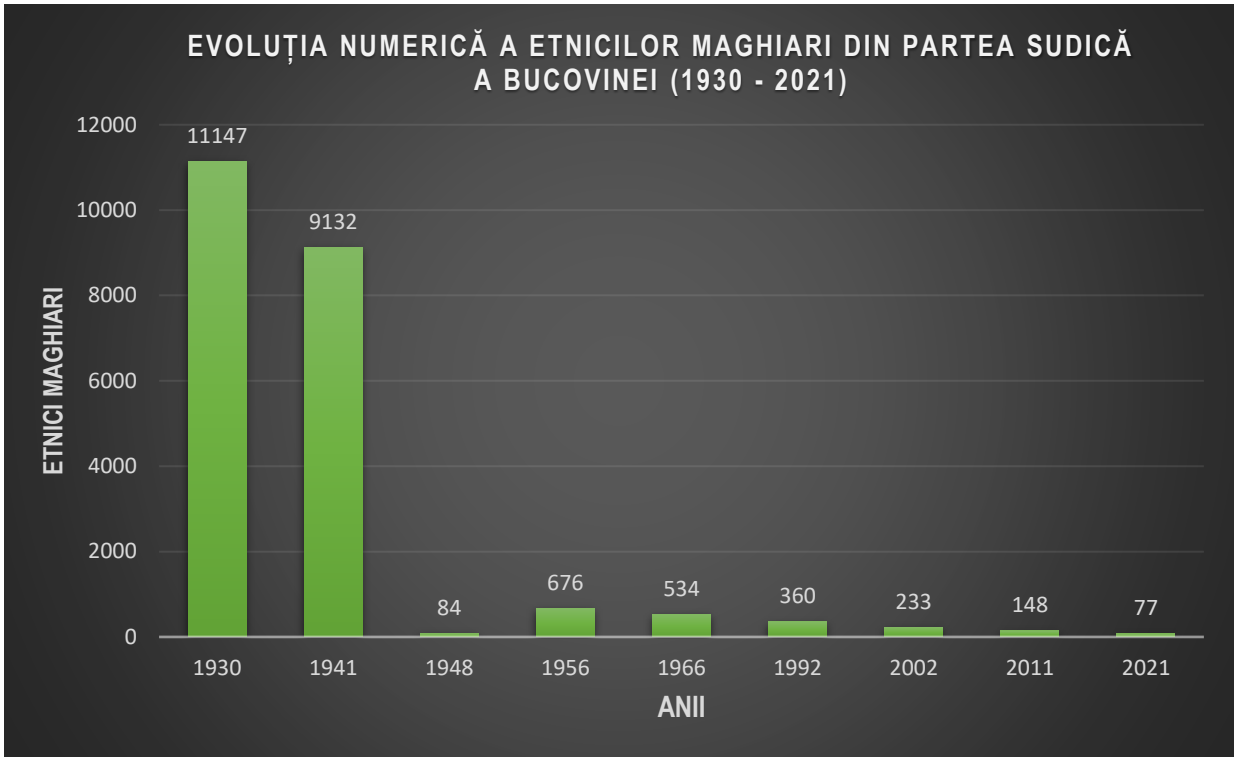


Figura nr. 2 – Evoluția demografică a populației de etnie maghiară din partea sudică a Bucovinei (1930 - 2021)

Un deceniu mai târziu la Recensământul Populației și Locuințelor din 1966 pe teritoriul actual al Județului Suceava trăiau 608 etnici maghiari, dintre care 70,23 % trăiau în mediul urban și 29,77 % în mediul rural. Referitor la limba maghiară vorbită ca limbă maternă, în același spațiu teritorial existau 582 etnici maghiari vorbitori de limba maghiară ca limbă maternă. În partea sudică a Bucovinei istorice erau localizați 534 etnici maghiari repatizați astfel pe unități administrative – teritoriale. Cei mai mulți etnici maghiari erau localizați în Raionul Vatra Dornei, care cuprindea 250 etnici maghiari repartizați în teritoriu astfel: orașul Vatra Dornei – 192 persoane, Cârlibaba – 17 persoane, Iacobeni -18 persoane, Dorna Candrenilor – trei persoane, Poiana Stampei – două persoane. Prezența unor etnici maghiari în zona Dornelor reprezintă în principal rezultatul unor mișcării migratorii din zonele limitrofe, respectiv Bistrița și Mureș. În Raionul Rădăuți au fost recenzați 99 de etnici maghiari, cei mai mulți fiind în Siret – 56 persoane, Rădăuți – 21 persoane, Dornești și Satu Mare cu șapte persoane, Iacobești – 3 persoane, Brodina și Bilca cu două persoane de etnie maghiară. Raionul Gura Humorului cuprindea 41 de etnici maghiari reparțizați teritorial în orașul Gura Humorului – 16 persoane, Ostra – 11 persoane, Solca – cinci persoane, Frasin – două persoane, Poieni – Solca, Pârteștii de Sus și Pârteștii de Jos, câte o persoană de etnie maghiară, iar în Raionul Câmpulung Moldovenesc erau localizați 46 etnici maghiari, mai precis în Câmpulung Moldovenesc – 27 persoane, Gemenea – două persoane, Fundu Moldovei – o persoană. În orașul Suceava existau 95 etnici maghiarii, iar în Ipotești – trei persoane[18].

La Recensământul Populației și Locuințelor din 1977, comunitatea maghiară din Bucovina mai număra doar 551 de persoane, după naționalitate, distribuiți mai ales în mediul urban în orașele Suceava, Vatra Dornei, Gura Humorului, Rădăuți, Câmpulung Moldovenesc și Solca.

[18] Serviciul Județean Arhivele Naționale Suceava, Fond Direcția Județeană de Statistică Suceava, *Rezultate ale recensământului populației și locuințelor din 1966,* Dosar 40 / 1966 filele 34 - 38;

După căderea regimului comunist, se observă în 1992 o diminuare cu 8,3% a procentajului comunității maghiare din partea sudică a Bucovinei față de Recensământul Populației și Locuințelor din 1977. din cauza numeroaselor plecări, fie către regiunile de origine din Transilvania, fie către Ungaria, mai ales la începutul anilor 1990. La Recensământul populației și locuințelor din România din 1992, în spațiul Județului Suceava locuiau 440 etnici maghiari, 77,27 % locuiau în mediul urban, 22,73 % locuiau în mediul rural, iar 380 de etnici maghiari aveau ca limbă maternă vorbită, limba maghiară[19]. În spațiul Bucovinei istorice trăiau 360 de etnici maghiari, într-o proporție covârșitoare de 81,66 % locuind în mediul urban, iar 18,34 % dintre etnicii maghiari locuind în mediul rural. În mediul urban locuiau 294 etnici maghiari în: Suceava – 73 persoane, Gura Humorului – 22 persoane, Vatra Dornei – 124 persoane, Câmpulung Moldovenesc – 36 persoane, Rădăuți – 24 persoane, Siret – 15 persoane și Solca – 2 persoane. În mediul rural locuiau 66 de etnici maghiari răspândiți în special, în următoarele localități rurale: Ostra – șapte persoane, Iacobeni- șase persoane, Frasin – patru persoane, Țibeni – trei persoane, Brodina – trei persoane, Vointinel – trei persoane, Dornești – două persoane, Șaru Dornei – două persoane, Păltinoasa – două persoane[20]. La următorul recensământ din 2002, în spațiul Bucovinei istorice erau localizați 233 de etnici maghiari, cu 1/3 mai puțini față de precedentul recensământ. În mediul urban locuiau 217 etnici maghiari. localizați astfel: Suceava – 66 persoane, Gura Humorului – 20 persoane, Vatra Dornei – 95 persoane, Câmpulung Moldovenesc – 32 persoane, Rădăuți – 14 persoane. În mediul rural locuiau doar 17 etnici maghiari în localtățile: Șaru Dornei, Satu Mare, Țibeni.

La Recensământul populației și locuințelor din România din 2011, în spațiul teritorial al Județului Suceava locuiau doar 183 de etnici maghiari, dintre care 148 de etnici maghiari trăiau în spațiul Bucovinei istorice. Astfel 119 etnici maghiari erau rezidenți în mediul urban în localitățile Suceava – 41 de persoane, Vatra Dornei – 29 de persoane, Câmpulung Moldovenesc – 18 persoane, Rădăuți – 17 persoane, Gura Humorului – 11 persoane, iar 29 etnici maghiari trăiau în mediul rural în localitățile Șaru Dornei, Satu Mare, Ipotești etc[21]. La ultimul recensământ al populației din 2021, în spațiul teritorial al Județului Suceava locuiau doar 91 de etnici maghiari, dintre care 77 de etnici maghiari trăiau în spațiul Bucovinei istorice în localitățile Suceava – 24 de persoane, Vatra Dornei – 16 de persoane, Câmpulung Moldovenesc – 7 persoane, Rădăuți – 7 persoane, Gura Humorului – 4 persoane.

Considerații finale

Maghiarii s-au caracterizat ca fiind una dintre cele mai izolate comunităţi etnice din Bucovina, locuind aproape exclusiv în cele cinci colonii din sud - estul provinciei și neimplicându-se activ în viața social și culturală a provinciei. Bucovina a fost preferată de maghiari, ca fiind un loc familiar, cosmopolit și propice dezvoltării și conviețuirii cu celelalte minorități entice și cu populația majoritară.

În secolul al XIX-lea au maghiarii din Bucovina au înregistrat o creștere demografică spectaculoasă datorită bilanțului natural pozitiv manifestată printr-o triplare a numărului de etnici maghiari în Bucovina, în perioada 1820 – 1880, respectiv de la 3004 etnici maghiari la 9387 etnici maghiari, la finalul intervalului. A urmat o scădere la finalul secolului al XIX-lea în perioada 1880 – 1890 datorită migrației etnice spre Transilvania. La începutul secolului al XX-lea au urmat fluxuri migratorii ale etnicilor maghiari spre continentul nord – american, mai precise spre Canada și Statele Unite ale Americii, unde etnici maghiari din Bucovina au fondat colonii. În perioada interbelică la Recensământul populației din 1930, în Bucovina erau

[19] *Recensământul Populației și Locuințelor din 7 ianuarie 1992,* vol.I – Populația și structura demografică, Comisia Națională pentru Statistică București, 1994;

[20] *Recensământul Populației și Locuințelor din 7 ianuarie 1992, vol.I – Populația și structura demografică",* Comisia Națională pentru Statistică, București, 1994;

[21] Institutul Național de Statistică București, *Recensământul Populației și Locuințelor, 2011,* https://www.recensamantromania.ro/rezultate-recensamant-2011/

localizați 11881 etnici maghiari (11147 etnici maghiari în sudul Bucovinei), însă scăderea drastică a numărului de etnici maghiari s-a făcut în circumstanțele politice ale celui de al doilea război mondial odată anexarea de către guvernul horthyst a unei părți din Voivodina iugoslavă. Astfel, guvernul maghiar a venit cu propunerea populării acelei zone cu etnici maghiari din alte state, iar în primăvara anului 1941, o mare parte a locuitorilor din cele cinci colonii maghiare din Bucovina au fost relocați în regiunea Backa din Voivodina, iar ulterior fost colonizați din nou, în principal în fostele satele din Județul Tolna, Ungaria. Astfel în Bucovina au mai rămas 84 etnici maghiari recenzați la recensământul din 1948, iar apoi creșterea demografică a maghiarilor în acest spațiu s-a realizat datorită migrațiilor din Transilvania în special din județele Bistrița și Mureș, ajungîndu-se la un număr de 676 etnici maghiari în 1956. După 1956 urmează un declin demografic clar al populației de etnie maghiară din partea sudică a Bucovinei: 534 etnici în 1966, 360 etnici în 1992, 233 etnici în 2002, 148 etnici în 2011 și 77 etnici în 2021.

Astăzi comunitatea maghiară din partea sudică a Bucovinei, foarte restrînsă se regăsește în Suceava, Vatra Dornei, Gura Humorului, Câmpulung Moldovenesc, Rădăuți sau răzleț în localități rurale cum ar fi Ostra, Dornești, Șaru Dornei, Păltinoasa, Ipotești.

BIBLIOGRAPHY

1. Academia Română, Institutul de geografie, *România – Atlas istorico – geografic,* Editura Academiei Române, București, 1996;
2. *Die Bukowina - Eine Allgemeine Heimatkunde,* Czernowitz, 1899;
3. Dumitrescu, Doru, Căpiță, Carol, Manea, Mihai (coordonatori), *Istoria și tradițiile minorităților din România,* Editura Didactică și Pedagogică București, 1995;
4. Scurtu, Ioan, Boar Liviu Boar (coord.), *Minoritățile Naționale din România (1918 – 1925)"* / Arhivele Naționale din România, București, 1995;
5. Ungureanu, Constantin, Pantea, Călin – *Atlasul etno-lingvistic al Bucovinei,* Editura Karl A. Romsdorfer, Suceava, 2018;
6. Hrenciuc, Daniel, *Maghiarii din Bucovina (1774 - 1998),* Editura Mega, Cluj – Napoca, 2022;
7. Iacobescu, Mihai – *Din istoria Bucovinei, Vol. I (1774-1860,* Editura Academiei Române, Bucureti, 1993;
8. Moraru, Pavel - *Bucovina sub regimul Antonescu (1941-1944),* vol. 1, Editura Prut, 2004;
9. Pintescu, Florin - *Etnic și confesional în Bucovina secolului al XIX-lea* în „Culturi și religii în lucrarea „Bucovina istorică. Retrospectivă și perspective ale dezvoltării", 2011;
10. Polek, Johann, *Die magyarsichen Ansiedelungen Andreasfalva, Hadikfalva und Joseffalva in der Bukowina,* Czernowitz, p. 7;
11. Purici, Ștefan, *Partide politice ale minorităților etnice din Bucovina interbelică,* în „Analele Bucovinei", anul XVII, nr. 1, 2010, p. 127–132;
12. Sebestyén, Ádám, *A bukovinai székelység tegnap és ma. A bukovinai andrásfalvi székelyek élete és története Madéfalvától napjainkig című könyv átdolgozott és kibővített kiadása",* Kiadja a Tolna Megyei Könyvtár, Szekszárd,1989;
13. Trebici, Vladimir, *Bucovina. Populaţia şi procesele demografice (1775–1993),* Cluj-Napoca, 1994,
14. Ungureanu, Constantin, *Recensămintele populației Bucovinei din anii 1880–1910 și 1930",* în „Analele Bucovinei", nr.1/2014;

15. Ungureanu, Constantin, *Populaţia din spaţiul Bucovinei în perioada 1940– 2002*, în „Analele Bucovinei”, nr.1 / 2017;
16. Ungureanu, Constantin , *Populația Bucovinei și Basarabiei sub stăpâniri străine (1774 / 1812 – 1918)* – Editura Karl A. Romsdorfer, Suceava, 2020;
17. *Recensământul general al populaţiei României, din 29 decembrie 1930*, vol. II, Neam, limbă maternă, religie, Bucureşti, Monitorul Oficial, Imprimeria Naţională, 1938;
18. *Recensământul General al României din 1941, 6 Aprilie. Date sumare provizorii,* Institutul Central de Statistică, București, 1944;
19. *Recensământul Populației și Locuințelor din 21 februarie 1956, Structura demografică a populației,* Direcția Centrală de Statistică, București,
20. *Recensământul Populaţiei și Locuințelor din 1966. Structura demografică a populaţiei*, București, Direcţia Centrală de Statistică, 1970;
21. *Recensământul populației și locuințelor din 5 ianuarie 1977,* vol I, Populație și structură demografică, Direcţia Centrală de Statistică, Bucuresti 1980;
22. *Recensământul Populației și Locuințelor din 7 ianuarie 1992, vol .I – Populația și structura demografică,* Comisia Națională pentru Statistică București, 1994;
23. *Anuarul Statistic al Regiunii Suceava - 1960,* Direcția Regională de Statistică Suceava, „Populația pe naționalități medii și raioane la Recensământul din 21 februarie 1956”,
24. Institutul Național de Statistică București, Direcția Județeană de Statistică Suceava, „*Anuarul Statistic al Județului Suceava”,* 2000;
25. Institutul Național de Statistică București, Direcția Județeană de Statistică Suceava, „*Anuarul Statistic al Județului Suceava”,* 2005;
26. Serviciul Județean Arhivele Naționale Suceava, Fond Direcția Județeană de Statistică Suceava, Mapa 1 – *Statistică demografică*, Dosar 5/1949;
27. Serviciul Județean Arhivele Naționale Suceava, Fond Direcția Județeană de Statistică, *Rezultate ale recensământului populației și locuințelor din 1966*, Dosar 40 / 1966;
28. Serviciul Judeţean Arhivelor Naţionale Suceava, Fond Direcţia Judeţeană de Statistică Suceava, *Anuar Statistic al Judeţului Suceava în perioada 1966 - 1970*, Dosar 3/1970;
29. Institutul Național de Statistică București, Recensământul Populației și Locuințelor, https://www.recensamantromania.ro/rezultate-recensamant-2002/
30. Institutul Național de Statistică București, Recensământul Populației și Locuințelor, 2011, https://www.recensamantromania.ro/rezultate-recensamant-2011/
31. Institutul Național de Statistică București, Recensământul Populației și Locuințelor, 1 decembrie 2021, https://www.recensamantromania.ro/rezultate-recensamant-2021/
32. https://ro.wikipedia.org/wiki/Recensământul_populației_din_1941.

VILLAGES IN ILFOV COUNTY AT THE BEGINNING OF THE REGULATION AGE

Vasile Grigore
PhD Student, University of Bucharest

Abstract: The adoption of the Organic Regulation of Romania triggered a period of great changes, of deep political, legal and administrative reorganization. The Regulation Age (1831-1858) is a special one in the history of the Romanian space, the one that marks its transition from "the periphery of the Ottoman Empire to the periphery of the West" (Bogdan Murgescu). The need to know, as well as possible, the state in which the country was at that beginning of the Regulation Age and the subsequent progress led to the collection of detailed data from all areas of life. General Pavel Kiseleff's desire to have the most correct, undistorted perspective on all matters related to the administration of the Romanian countries also contributed to this. The territorial-administrative organization of the counties underwent spectacular developments during the Regulation Age, a matter that has not been researched much in the case of the Ilfov County. The research we put forward has the intention of shedding light on the stage from which the reformation process started in the case of the Ilfov County and thus offer, for the future, the possibility of relevant measurement of the extent and results obtained. We therefore want to highlight the number of the Ilfov settlements at the beginning of the regulatory period and the difficulties this approach entails. Furthermore, we want to identify the reasons why the sources that we used, both published and unpublished, provide different figures regarding the number of villages contained by the Ilfov County around 1831.

Keywords: Organic Regulation, Ilfov County, territorial-administrative organization, villages.

În luna mai a anului 1831, Adunarea Obştească a Ţării Româneşti adopta textul Regulamentului Organic, cel care avea să guverneze legislaţia principatelor române până în preziua unirii lor. Dincolo de intenţiile partizane ce pot fi invocate, menirea Regulamentelor Organice era de a reorganiza temeinic, politic, juridic şi administrativ, cele două principate, domenii ce „păcătuiau printr-o mare lipsă de preciziune", ce provocase o „stare chaotică, lipsită de orice sentiment de securitate, ce făcea ca nici o aşezare temeinică, nici o organizare economică să nu se poată realiza în ţările noastre" (Negulescu, Alexianu 1944: III-IV). Odată cu adoptarea Regulamentelor Organice se puneau bazele unei administraţii moderne, mai eficiente în Ţările Române, în care pentru prima dată interesul public era aşezat pe un plan superior celui particular. Spre deosebire de partea politică, asupra măsurilor administrative izvorâte din legislaţia regulamentară opiniile sunt unanime în privinţa caracterului benefic, modernizator al acestora, menit să introducă ordinea şi disciplina într-o administraţie până atunci obişnuită cu dezordinea şi abuzurile.

Perioada de elaborare, adoptare şi aplicare a Regulamentelor Organice, precum şi a legislaţiei conexe, a fost însoţită de o laborioasă muncă de cercetare asupra stării în care se găseau provinciile româneşti. Pentru aceasta au fost colectate şi sistematizate date amănunţite din toate domeniile: demografie, fiscalitate, economie, meteorologie, cartografie, geografie, justiţie, ba chiar şi asupra percepţiei locuitorilor în privinţa măsurilor implementate. Obligaţia adunării sistematice a acestor date provenea, în principal, din prevederile Regulamentului Organic[1], însă nu trebuie să omitem din discuţie dorinţa generalului Pavel Kiseleff de a avea o perspectivă cât mai corectă, nedeformată, asupra tuturor chestiunilor ce ţineau de administrarea

[1] „Chipul catagrafiilor şi a înpărţirii dăjdiilor şi a altor dări", articolele 69-95 din Regulamentul Organic al Valahiei. (Negulescu, Alexianu: 20-26).

principatelor în perioada cât a fost „Deplin Împuternicitul Prezident al Divanurilor Prinţipaturilor Valahii şi Moldovii".

Pe ansamblu, istoricii au valorificat aceste izvoare ale perioadei regulamentare, socotită, pe bună dreptate, ca una deosebită, specială în istoria devenirii spaţiului românesc. Un aspect particular, însă fără îndoială important, al acestei vaste problematici îl reprezintă evoluţia teritorial-administrativă a judeţelor Ţării Româneşti în perioada regulamentară, perioadă în care se înregistrează nu numai reorganizări interne, respectiv ale plăşilor componente (ca număr şi întindere), ci şi ale limitelor administrative, prin alipirea şi/sau dezlipirea unor localităţi. Este o epocă deosebit de activă din acest punct de vedere, care începe din 1830, ca efect al retrocedării celor trei raiale, cu înfiinţarea judeţului Brăila (Filitti 1934: 58), mutarea reşedinţelor judeţelor Vlaşca şi Teleorman şi se continuă implicând toate districtele Ţării Româneşti. Astfel, încă din 1830, plasa Cobiei trece de la judeţul Vlaşca la Dâmboviţa, iar plasa Găleşeşti de la Dâmboviţa la Argeş (Constantinescu 1910-1911: 85). În mai multe rânduri au loc transferuri de sate între judeţele Teleorman, Olt, Vlaşca şi Argeş (Cristea 1998: 12), între Dolj şi Mehedinţi (Giurescu 1957: 186) sau între Dâmboviţa, Ilfov şi Prahova (Popescu 1910-1911: 147) etc. La sfârşitul anului 1844 judeţul Săcuieni era desfiinţat, teritoriul său fiind repartizat judeţelor Prahova şi Buzău (Cruceru 2017: 11-13). Exemplele pot continua, însă ne vom îndrepta atenţia asupra judeţului Ilfov, cel ce face obiectul interesului nostru, dar pentru care lipsesc studiile referitoare la evoluţia administrativ-teritorială în perioada regulamentară (1831-1858)[2], cele pe care le putem cita având ca obiect epoci anterioare sau posterioare acesteia[3].

Reorganizarea judeţelor era o operaţiune prevăzută de Regulamentul Organic: „se va micşora numărul judeţelor spre a se face mai rătunde şi deopotrivă la lăţimea lor" (Negulescu, Alexianu 1944: 9), ca şi cea a subdiviziunilor lor, plăşile: „să vor uni câte doă plăşi după cea de acum a lor întindere supt îngrijirea numai unui supt ocârmuitor" (Negulescu, Alexianu 1944: 60).

Cercetarea pe care o propunem în aceste pagini are intenţia de a pune în lumină stadiul de la care pornea procesul de reformare administrativă în cazul judeţului Ilfov şi a oferi astfel, pentru viitor, posibilitatea măsurării pertinente a amplorii reformei şi rezultatelor obţinute. Deocamdată dorim să punem în evidenţă numărul aşezărilor ilfovene şi unele dificultăţi pe care le presupune acest demers.

Sursele pe care le-am consultat pentru a pune în evidenţă numărul aşezărilor ilfovene la începutul perioadei regulamentare sunt reprezentate de „Catagrafia obştească a Ţării Româneşti din 1831" (Donat, Pătroiu, Ciobotea 2000), „Harta teatrului de război în Europa, în anii 1828 şi 1829, întocmită la scara 1/420.000 din mărimea reală, cu ridicările intrumentale ale Basarabiei, cu recunoaşterile pe teren ale Serbiei, părţii de răsărit ale Moldovei, Valahiei şi ale regiunii Babadagului. Gravată la depoul topografic militar 1835" (Giurescu 1957), „Extracte de suma plugarilor şi muncitorilor lăcuitori prin satele acestui Prinţipat supt răspundere de capitaţie, i de sumele banilor acestei capitaţii încheiate pe fieştecare sat şi an" (*Analele Parlamentare ale României, 1831-1832,* 1892: 491-497), „Hartă administrativă cu tabliţă statisticească a Prinţipatului Valahii alcătuită din porunca Deplin Înputernicitului Prezident al Divanurilor Prinţipaturilor Valahii şi Moldovii, Domnul Gheneral Adiotant Kisselef, de polcovnicu gheneralicescului ştab Berghenheim I-iu şi capitanul din acelaşi ştab, cneazul Galiţin, după maştabul 1/420.000 în o[raşul] Bucureşti. 1833. Tradusă de praporcicul

[2] Pentru delimitarea temporală a perioadei regulamentare împărtăşim concluziile exprimate de Marian Stroia (Stroia 2016: 39-44).

[3] Bâzgan 2004; Frunzescu 1872; Lahovari, Brătianu, Tocilescu 1901; Florea 2015: 337-358 etc.

miliţii Şonţul I-iu în litografia lui I. Eliad şi R.T. Biliţ."[4] şi „Tabliţă statisticească a Prinţipatului Valahii pă anul 1832"[5].

„Catagrafia obştească a Ţării Româneşti din 1831" îşi are originea în Regulamentul Organic, ce prevedea modalităţile concrete în care urmau să se execute lucrările statistice de acest fel. Ea avea caracter fiscal şi a fost executată în septembrie 1831, după cum susţine Constantin C. Giurescu (Giurescu 1957: 179), deşi reflectă vechea organizare internă a judeţelor, modificată, prin comasarea şi reducerea numărului plăşilor, încă din iulie 1831 (Păduraru 2009: 524). Din păcate, condicile şi dosarele conţinând acest excepţional izvor istoric nu mai pot fi consultate de cercetătorii zilelor noastre pentru că vagoanele în care fuseseră depuse au ars în gara Chitila, în primăvara anului 1944, în urma bombardamentelor americane. Informaţiile reproduse în lucrarea de care ne-am folosit pentru acest material au fost reconstituite utilizând fişele documentare întocmite în anii 1942 şi 1943 de către Ion Şucu şi Ion Donat (Donat, Pătroiu, Ciobotea 2000: 4). Conform acestei surse, plăşile judeţului Ilfov erau în număr de 12, cu 375 de localităţi: Sabaru de Sus – 53 sate; Sabaru de Jos – 35 sate; Ciocăneşti – 18 sate; Snagov – 38 sate; Dâmboviţa de Sus – 22 sate; Dâmboviţa de Jos – 33 sate; Gherghiţa de Sus – 55 sate; Gherghiţa de Jos – 23 sate; Mosţiştea – 32 sate; Obileşti – 27 sate; Negoeşti – 21 sate; Olteniţa – 18 sate.

„Harta teatrului de război în Europa..." a fost ridicată pe teren între anii 1828 şi 1832, cu precizarea că datele statistice cuprinse în ea „nu sunt datele recensământului din septembrie 1831, nici acelea ale Ecstractului din iulie 1831, ci datele recensământului de dinainte de războiul ruso-turc" (Giurescu 1957: 182). Această precizare nu ne afectează în mod deosebit pentru subiectul de faţă, pentru că în acest moment nu urmărim decât să aflăm numărul aşezărilor judeţului Ilfov. Lista alcătuită de Constantin C. Giurescu arată existenţa în judeţul Ilfov a 422 „aşezări omeneşti" (Giurescu 1957: 246). Autorul nu indică plasa în care se aflau satele, în schimb oferă numărul familiilor (caselor) din fiecare localitate. În privinţa limitelor judeţului Ilfov (Giurescu 1957: 63-64), harta rusă din 1835 arată aceleaşi graniţe ca şi harta administrativă românească din 1833.

„Extracte de suma plugarilor şi muncitorilor lăcuitori prin satele acestui Prinţipat supt răspundere de capitaţie, i de sumele banilor acestei capitaţii încheiate pe fieştecare sat şi an" este o lucrare statistică realizată în iulie 1831 (Giurescu 1957: 179) ce oferă date amănunţite referitoare la repartiţia familiilor de contribuabili, dar şi a acelora de „nedajnici supt felurite numiri", pe judeţe, plăşi şi sate. Conform acestei surse, plăşile judeţului Ilfov erau şase, cu un număr total de 347 de localităţi – Sabar 82 sate; Ciocăneşti 40 sate; Znagov 83 sate; Dâmboviţa 64 sate; Gherghiţa 54 sate; Olteniţa 34 sate. Trecerea judeţului Ilfov de la douăsprezece plăşi la şase avusese loc, cel mai probabil, aşa cum se petrecuse şi în cazul Teleormanului[6], chiar în cursul acelui iulie 1831. Din păcate, dosarul de arhivă ce ne-ar fi putut edifica asupra acestei chestiuni, conţinând „Porunci şi corespondenţă cu Marea Vornicie a Treburilor din Lăuntru, subocârmuirile plăşilor din judeţ în legătură cu alegerea candidaţilor pentru posturile de subocârmuitori, formarea comisiei ce trebuia să aleagă subocârmuitori, lista subocârmuitorilor aleşi; reducerea numărului plăşilor prin unirea a două câte două plăşi, listă a plăşilor formate în 1831 în judeţul Ilfov"[7], a fost „rătăcit" în depozitul Arhivei Judeţene Ilfov şi în pofida insistenţelor noastre nu a putut fi consultat pentru acest material.

[4] Arhivele Naţionale Istorice Centrale (ANIC), Colecţia Documente Diplomatice, nr. 146.
[5] ANIC, Colecţia Documente Diplomatice, nr. 147.
[6] „Prin porunca Marii Vornicii din Lăuntru nr. 2921 din 5 iulie 1831 se solicita Ocârmuirii de Teleorman, pentru o mai bună administrare a teritoriului, comasarea celor zece plase în cinci, fapt deja realizat la 19 iulie 1831" (Păduraru 2009: 524). Pentru această informaţie autorul face trimitere la Direcţia Judeţeană a Arhivelor Naţionale Teleorman, Fond Prefectura Judeţului Teleorman, dosarul 67/1831, ce conţine 38 de file; numărul dosarului, al filelor şi al anului este similar celui pentru judeţul Ilfov (82/1831, respectiv 38 file), ceea ce ne întăreşte convingerea că „porunca Marii Vornicii din Lăuntru cu nr. 2921" era de fapt o circulară trimisă tuturor judeţelor în vederea reorganizării lor interne.
[7] Biroul Judeţean al Arhivelor Naţionale Ilfov (BJAN Ilfov), Fond Prefectura Judeţului Ilfov, 82/1831, 38 file.

„Hartă administrativă cu tabliţă statisticească a Prinţipatului Valahii...” a fost realizată şi tipărită în 1833 folosindu-se manuscrisul hărţii ruse („Harta teatrului de război în Europa...”) ce urma să vadă lumina tiparului abia în 1835. Referitor la harta românească, Constantin C. Giurescu atrăgea atenţia că, spre deosebire de cea rusă, nu arată „multe din satele şi cătunele ei, nu se dau stânile, târlele, coşerile şi odăile, nici hanurile sau cârciumile, nici hanurile sau cârciumile, puţurile şi fântânile” (Giurescu 1957: 197). Pe această „Hartă administrativă...” din 1833, la rubrica „Descrierea Judeţelor Prinţipatului Valahii”, judeţul Ilfov este înscris în poziţia a şasea, cu un număr de şase plăşi, fiecăreia indicându-se „locurile de subt ocârmuire”, adică localitatea în care funcţiona „tahtul” sau sediul administrativ:

1. Plasa Gherghiţa, în satul Greci;
2. Plasa Znagovului, în satul Buftea de Jos;
3. Plasa Dâmboviţii, în satul Moara Domnească;
4. Plasa Sabarului, în satul Floceştii Clucerului;
5. Plasa Olteniţii, în satul Radovani;
6. Plasa Ciocăneştilor, în satul Polceşti.

Ilustrativ pentru frecvenţa modificărilor administrativ-teritoriale din epocă, la care am făcut referire mai înainte, este şi faptul că până în primăvara lui 1834 sediile unor plăşi ilfovene erau mutate în alte sate. Era cazul „tahturilor suptocârmuitorilor” din plăşile Sabarului (mutat în satul Măgurelile lui Vrana) şi Olteniţei (mutat în satul Vasilaţi)[8].

Pe „Harta administrativă...” din 1833, judeţul Ilfov se învecina cu judeţele Vlaşca (la est), Dâmboviţa (la nord-vest), Prahova (la nord-est), Ialomiţa (la est) şi cu fluviul Dunărea la sud. Conturul judeţului Ilfov, pe latura de vest, la învecinarea cu judeţul Vlaşca, pornea din malul Dunării, înspre nord-vest, dintr-un punct situat în aval de Olteniţa şi Turtucaia, urma malul răsăritean al bălţii Greaca pentru a atinge Argeşul în dreptul confluenţei acestuia cu Sabarul. Astfel, teritoriul cuprins între această linie şi malul drept al Argeşului rămânea în judeţul Ilfov, împreună cu sate mari precum Chirnogi, Căscioarele sau Radovanu. De la confluenţa cu Sabarul spre amonte, râul Argeş constituia de acum graniţa dintre Vlaşca (malul drept) şi Ilfov (malul stâng), până în dreptul satelor Ogrezeni (Vlaşca), Bolintinul din Deal (Ilfov) şi Bolintinul din Vale (Dâmboviţa), punct în care se întâlneau cele trei judeţe menţionate. De aici, linia de graniţă a Ilfovului părăsea vecinătatea cu Vlaşca şi apuca, şerpuit, spre nord-est, pe limita cu judeţul Dâmboviţa, traversând drumul poştei Bucureşti-Târgovişte şi continuând până în dreptul satului Ghimpaţi care rămânea în Dâmboviţa. De la acest punct linia de graniţă apuca spre răsărit până atingea drumul de poştă Bucureşti-Ploieşti pe care îl urma, spre nord, până atingea malul Ialomiţei, de-a lungul căreia mergea până la satul Cătunu. Din acest punct, hotarul o lua spre nord-est până în dreptul satului prahovean Petroşani de unde începea învecinarea cu judeţul Prahova. Linia de graniţă urma apoi drept spre răsărit până în malul Prahovei, în dreptul satului Buda, care rămânea al judeţului Prahova. De aici urma pe apa Prahovei până în dreptul satului Adâncata Rumâni, de unde începea învecinarea cu judeţul Ialomiţa. Linia hotarului urma apoi de-a lungul râului Prahova, la vale, până la confluenţa cu Ialomiţa. De aici urma spre sud-sud-est până la staţia de poştă Moviliţa de pe drumul Bucureşti-Urziceni, apoi spre sud-est până în dreptul staţiei de poştă Bărăganul, cotea spre sud-sud-est până în dreptul satului Manucu (rămas în judeţul Ialomiţa). Din acest punct, linia de graniţă mergea spre sud-vest, atingând malul Dunării la sud-est de satul Ciocăneşti din Ilfov. Prin urmare, judeţul Ilfov la acea dată era mult întins către răsărit, dincolo de Mostiştea şi mai puţin spre nord-vest, unde judeţul Dâmboviţa cobora până în proximitatea Bucureştilor.

Lipsa de precizie în privinţa numărului aşezărilor ilfovene din „Harta administrativă...” din 1833, evocată de C.C. Giurescu, o putem compensa consultând o altă sursă, respectiv „Tabliţă statisticească a Prinţipatului Valahii pă anul 1832”[9]. Conform acesteia, Ilfovul era un „Judeţ

[8] BJAN Ilfov, Fond Prefectura Judeţului Ilfov, 11/1833, f. 3.
[9] ANIC, Colecţia Documente Diplomatice, nr. 147.

[al] Dunării" din „Valahia Mare", cu „întinderea pământului" de 4427 verste pătrate (circa 5038 kmp), al patrulea al Ţării Româneşti din acest punct de vedere. Era divizat în şase plăşi, cu un oraş (Bucureşti), un târg (Olteniţa) şi 347 de sate.

Această sursă ne oferă şi alte date despre judeţul Ilfov la începutul perioadei regulamentare, unele în legătură directă cu aşezările sale, pe care considerăm oportun să le trecem în revistă în aceste pagini ca o contribuţie la mai buna cunoaştere a unui spaţiu reprezentativ al ţării noastre. Astfel, aici locuiau 579 de boieri, 419 neamuri şi postelnicei, 571 de preoţi, 35 de diaconi, 337 de ţârcovnici şi 933 de călugări. Incluşi într-o altă categorie fiscală, în rândul celor „slobozi de plata birului", trăiau în Ilfov 252 de locuitori fără stare, 51 de „scăzuţi pentru recruţi", 515 bolnavi, 458 scoşi de la bir „după deosebite înscrisuri ale stăpânirii" şi 7364 ca „nevârsnici din lăcuitori". Toţi cei „slobozi de plata birului" erau în număr de 11.514. În categoria celor „dajnici", adică plătitori de impozite, erau 22.250 lucrători de pământ, 1618 bulgari „băjănari", 47 de mazili, 1425 patentari neguţători şi 1585 patentari meseriaşi – în total 27.195 de birnici. Alături de ei mai locuiau şi 2420 de supuşi străini sau sudiţi. Numărul total al bărbaţilor locuitori ai judeţului Ilfov se ridica la 41.129, iar întreaga populaţie la 174.111. Dacă o raportăm la cea la Ţării Româneşti indicată de aceeaşi sursă ca fiind de 1.976.809 locuitori, atunci populaţia Ilfovului reprezenta 8,8% din aceasta. În privinţa clădirilor din spaţiul ilfovean, existau 195 de biserici din piatră şi 137 din lemn, 31.658 case, 90 de mori de apă şi 8 mori mişcate de forţa cailor. Din categoria vitelor mari, locuitorii judeţului posedau 6508 armăsari şi cai, 3715 iepe, 23.520 de boi, 2736 tauri, 15.714 vaci, 52 de catâri şi 60 de măgari. Dintre cele mici, aveau 4370 de berbeci din rasele merinos şi ţigaie şi 1065 „proşti", 58.174 de oi din rasele merinos şi ţigaie şi 1040 „proaste", 4139 de capre şi 13.936 de porci.

Ajunşi în acest punct al discuţiei suntem în măsură să alcătuim un tabel comparativ al informaţiilor extrase din sursele citate referitor la aşezările ilfovene:

	Catagrafia 1831	Harta rusă 1835	Extract de suma plugarilor	Harta administrativă 1833	Tăbliţă statisticească 1832
datare sursă	1831	1828-1832	1831	1828-1832	1832
număr plăşi	12	–	6	6	6
număr sate	375	422	347	–	347

Am oferit deja explicaţia în privinţa înjumătăţirii numărului plăşilor judeţului Ilfov, însă cum s-ar putea explica marile diferenţe în ceea ce priveşte numărul satelor? Căutând să lămurim chestiunea, am descoperit că această întrebare au pus-o şi autorităţile de la începutul perioadei regulamentare, direct interesate într-o corectă înregistrare a datelor statistice.

Într-un raport către Pavel Kiseleff, „deplin înputernicitul Prezident al Divanurilor Principatelor Moldaviei şi Valahiei", „Sfatul administrativ extraordinar al Principatului Tării Româneşti" punea relativitatea înregistrărilor statistice anterioare Regulamentului Organic pe seama strămutării frecvente a ţăranilor şi a resemnării „oblăduitorilor după vremuri" în faţa fenomenului, indicând totodată existenţa unui interes al „oblăduitorilor" pentru perpetuarea stării de incertitudine. Un citat din raportul respectiv, datat 9 aprilie 1832, este ilustrativ în această privinţă: „se iviau aşa de mari osebiri la catagrafiile de atunci cu cele de mai nainte încât stăpânirea nu a putut să aibă vreodată adevărată ştiinţă de numărul locuitorilor satelor, ci pe de o parte se mulţumia pe ceea ce putea să se facă neavând alte mijloace mai temeinice, iar pe de alta prilejul acestei neorânduieli obişnuia creşterea abuzurilor, cari nu s-au putut cunoaşte

întru a lor adevărată fiinţă, decât numa acum la desfiinţarea organizaţiei ce au avut satele mai înainte" (*Acte şi legiuiri privitoare la chestia ţărănească,* 1907: 193).

Căutând a se lămuri chestiunea inadvertenţelor din înregistrările statistice, la începutul anului 1834 la Ocârmuirea judeţului Ilfov se forma un dosar conţinând: „Delă pentru desluşirea unor sate dintr-acest judeţ a cărora nume în hartă să găsescu, şi în condica de capitaţie nu să găsescu şi alta în condica de capitaţie să găsescu, şi în hartă nu să găsescu, după porunca no. 172"[10]. Conform acestei surse, la 26 ianuarie 1834 Visteria Ţării Româneşti, în urma solicitării primite din partea cancelariei generalului Kiseleff, cerea Ocârmuirii judeţului Ilfov să lămurească de urgenţă – „în cel mult până în cinci zile" – chestiunea satelor lipsă.

„Dăosebita canţelaria a Înaltei Ecscelenţii Sale Plenipotenţiar Prezedent cunfrontând satele fieşcăruia judeţ după condicile dă capitaţie cu numirea satelor ce sânt arătate pă planurile făcute dă obşte pentru toată Ţara Rumânească, au găsit un îndăstul nume dă sate a cărora numire sânt în planuri şi lipsesc cu totul din condicile dă capitaţie şi altele iarăşi din cele ce sânt în condice nu să găsesc în planuri, pentru care prin otnoşeniia sa supt no. 460 cere dăsluşire dă la Visterie."[11]

Prin „planurile făcute de obşte pentru toată Ţara Românească" trebuie să înţelegem foile manuscrise conţinând „Harta teatrului de război în Europa...", harta rusă ce va vedea lumina tiparului în 1835 şi care a fost analizată în detaliu de Constantin C. Giurescu (Giurescu 1957). „Condicile de capitaţie", cu care era confruntată, fuseseră alcătuite pe baza „Catagrafiei obşteşti din 1831".

Lista primită pentru lămurire de către Ocârmuirea de Ilfov conţinea două rubrici: una cu satele aflate în condică şi lipseau de pe hartă, cealaltă cu cele înscrise pe hartă, dar lipseau din condică. Satele erau repartizate pe plăşi astfel:

	plasa Ciocăneştilor	plasa Gherghiţii	plasa Snagovului	plasa Sabarului	plasa Dâmboviţii	plasa Olteniţii
nr. sate aflate în condică şi lipsă pe hartă	3	5	9	16	8	6
nr. sate înscrise pe hartă şi lipsă în condică	1	10	28	18	4	2

După primirea solicitării, Ocârmuirea de Ilfov poruncea, la rândul ei, fiecăreia dintre subocârmuirile celor şase plăşi să ofere explicaţii cât mai detaliate în privinţa fiecărui sat: „adică să să însemneze în dreptul fieşcăruia dacă mai au şi alte numiri sau lângă ce alte sate care mai cu apropiere [sunt], precum şi ce ape sau locuri însemnate au pă dânsele sau alături"[12]. Desigur, toate acestea pentru o cât mai precisă localizare a lor.

Din răspunsurile date de subocârmuiri am putut înţelege, aşa cum au făcut-o şi cei din trecut, cauzele acestor inadvertenţe.

Cea mai des întâlnită era provocată de confuzia denumirilor, căci toponimele fuseseră înscrise pe hartă de topografii ruşi ţinând seamă de particularităţile limbii şi ortografiei lor. Topografii întrebuinţau transcrierea fonetică, notând denumirile aşa cum le auzeau de la

[10] BJAN Ilfov, Fond Prefectura Judeţului Ilfov, 48/1834.
[11] Ibidem, f. 1r.
[12] Ibidem, f. 4r.

localnici (Giurescu 1957: 25). De aici „Şainovi" în loc de Şeinoaica, „Silindreni" în loc de Simidreni, „Bărcea" în loc de Zbârcea, „Cărmoleşti" în loc de Chirculeşti, „Cauica Mică" în loc de Caţichea, „Sfinţiia" în loc de Sfrenţu, „Coşnuca" în loc de Călţuna etc.

O altă cauză a inadvertenţelor era dată de numele duble ale unor aşezări, pe hartă sau în condică fiind trecută o singură denumire: Sătucu zis şi Fundeni, Frumuşani zis şi Cătunu, Vasilaţi zis şi Prosanichiu, Piatra Frumoasă zis şi Patru Fraţi etc.

Aşezările fără locuitori permanenţi nu fuseseră înscrise la condica de capitaţie. Spre exemplu, la Poştea Negoeşti se aflau „în fiinţă numai bicigaşi din vatra poştii"[13], la fel ca în Drumu Sării, iar la Sineşti „silişte nu este, decât un han în Drumu Olacului şi cu cinci-şase colibi de ţigani".

Erau sate trecute în alte plăşi decât în cele în care se aflau de fapt (Fierbinţii mănăstirii Gruiu, Şăinoaica, Brătoşani, Bojdani etc.), ba chiar şi din alte judeţe (Palanga din judeţul Dâmboviţa, Piatra Frumoasă şi Colacul din Ialomiţa trecute la Ilfov).

Unele sate fuseseră înscrise împreună pe tabla de capitaţie, astfel că în condică figura doar unul dintre ele: Cuştureni cu Frumuşani, Sudiţi cu Herăşti, Atârnaţi cu Ileana, Gălăţuiu cu Mărgineanca, Râioasa cu Creţuleşti etc. De asemenea, se găseau sate trecute împreună în tabla de capitaţie, dar care figurau sub alt nume în condică: Sfrenţu şi Joiţa erau trecute drept Popeştii Creţulescului.

Erau şi sate aflate pe moşii ce se întindeau în mai multe judeţe (Cucueţii de Jos în Vlaşca şi Ilfov sau moşia Bolintinul, spre exemplu, care se întindea în trei: Vlaşca, Ilfov şi Dâmboviţa) şi prin urmare înscrise în alt judeţ decât Ilfovul.

Desigur, avuseseră loc şi omisiuni ale unor sate, cazuri semnalate în răspunsurile subocârmuirilor plăşilor.

Inadvertenţele constatate vor fi corectate în condicile de capitaţie cu ocazia recensămintelor ce s-au executat în perioada regulamentară. Aşa se face, de exemplu, că în recensământul din 1838, primul ce a urmat catagrafiei din 1831, în plasa Sabarului din judeţul Ilfov erau înregistrate 80 de sate[14], în plasa Snagov 83 de sate[15], în plasa Ciocăneşti 44 de sate[16], în plasa Dâmboviţei 58 de sate[17], în plasa Gherghiţei 56 de sate[18], iar în plasa Obileşti (Olteniţa) 35 de sate[19]. Rezultă că judeţul Ilfov la recensământul din 1838 avea un număr de 356 de sate, în scădere faţă de catagrafia din 1831. Nici aceste date însă nu sunt ferite de discuţii[20], ceea ce face cu atât mai necesară continuarea şi aprofundarea cercetărilor pe această temă.

Corectarea hărţii ruse din 1835 va fi efectuată în ediţia din 1853 a acesteia, pe care vom găsi înscris: „Îndreptată în anul 1853 după completările aduse în anul 1850 de ofiţerii de stat major ai corpului 5 de infanterie" (Giurescu 1957: 184).

Concluzii.

Începutul perioadei regulamentare a fost marcat de amploarea măsurilor menite să pună pe un făgaş modern administraţia din Principatele Române. Eforturi deosebite au fost depuse spre adunarea unor date statistice veridice asupra stării de fapt în care se găseau toate segmentele societăţii, economia, administraţia...

Cercetarea acestor surse în privinţa aşezărilor judeţului Ilfov la începutul perioadei regulamentare ne-a arătat că, în pofida eforturilor autorităţilor, acurateţea le era relativă,

[13] BJAN Ilfov, Fond Prefectura Judeţului Ilfov, 48/1834, f. 9.
[14] ANIC, Colecţia Catagrafii I, nr. 76, f. 515v-517v.
[15] Ibidem, nr. 77, vol. 2, f. 666v-668r.
[16] Ibidem, nr. 78, f. 291.
[17] Ibidem, nr. 79.
[18] Ibidem, nr. 80, f. 254v-255v.
[19] Ibidem, nr. 81, f. 216v-217.
[20] Cercetătorul Bogdan Mateescu, utilizând aceeaşi sursă, respectiv Colecţia Catagrafii, nr. 76, 77, 78, 79, 80 şi 81, de la Arhivele Naţionale Istorice Centrale, găsea numai 352 de aşezări în judeţul Ilfov. Menţionăm aici că însumarea efectuată de autor (Mateescu 2013: 34) satelor din plăşile judeţului Ilfov este greşită (a numărat 498 de sate!).

cantităţile diferind de la sursă la sursă. Autorităţile vremii au încercat nu numai să corijeze aceste inadvertenţe, ci să afle şi cauzele lor, care erau dintre cele mai diverse: redarea greşită a denumirilor, dubletele toponimice, eludarea aşezărilor fără locuire permanentă, contopirea mai multor sate sub un singur nume, localizare greşită, omisiuni...

O constatare de ţinut în seamă este aceea că, cel puţin în acest moment, nu se pot face estimări (demografie, economie, societate...) raportate la numărul satelor din acea perioadă care să ne conducă la rezultate corecte până nu se vom fi îndreptat inadvertenţele semnalate.

În perioada respectivă, în centrul procesului de perfecţionare a activităţii administraţiei publice din Principatele Române se afla Pavel Kiseleff, „Deplin Împuternicitul Prezident al Divanurilor Prinţipaturilor Valahii şi Moldovii", direct interesat, ca reprezentant al Rusiei, nu numai în buna funcţionare a aparatului administrativ, ci şi în acurateţea datelor statistice recoltate din teritoriu.

BIBLIOGRAPHY

1. Arhivele Naţionale Istorice Centrale (ANIC): Colecţia Catagrafii I; Colecţia Documente Diplomatice.
2. Biroul Judeţean al Arhivelor Naţionale Ilfov (BJAN Ilfov): Fond Prefectura Judeţului Ilfov.
3. *Acte şi legiuiri privitoare la chestia ţărănească*, 1907, seria I, vol. I, Bucureşti.
4. Bâzgan, Melentina, 2004, *Judeţele Ţării Româneşti până la mijlocul secolului al XVIII-lea*, Bucureşti: Editura Cartea Universitară.
5. Constantinescu, N. A., 1910-1911, „Întinderea raielelor cu deosebită privire la raiaua Giurgiului", *Anuar de Geografie şi Antropogeografie*, an II, 23-86.
6. Cristea, Stan V. (coord.), 1998, *Monografia judeţului Teleorman*, Alexandria: Editura Teleormanul Liber.
7. Cruceru, Alexandru Ionuţ, 2017, „A Medieval County abolished by the Romanian administration. The case of Săcuieni County", *Review of Historical Geography and Toponomastics*, XII, vol. 23-24, 11-23.
8. Donat, Ion, Pătroiu, Ion, Ciobotea, Dinică, 2000, *Catagrafia obştească a Ţării Româneşti din 1831*, Craiova: Editura Helios.
9. Filitti, Ioan C., 1934, *Principatele Române de la 1828 la 1834. Ocupaţia rusească şi Regulamentul Organic*, Bucureşti.
10. Florea, Mihai Ştefan, 2015, „Evoluţia administrativ-teritorială a judeţului Ilfov", în *Muzeul Naţional*, XXVII, 337-358.
11. Frunzescu, Dimitrie, 1872, *Dicţionar topografic şi statistic al României*, Bucureşti.
12. Giurescu, Constantin C., 1957, *Principatele române la începutul secolului XIX. Constatări istorice, geografice, economice şi statistice pe temeiul hărţii ruse din 1835*, Bucureşti: Editura Ştiinţifică.
13. Lahovari, G. I., Brătianu, I. C., Tocilescu, Gr. G., 1901, *Marele dicţionar geografic al României*, vol. 4, Bucureşti.
14. Mateescu, Bogdan, 2013, „Census like material preserved in the Romanian archives, for the former principalities of Moldavia, Wallachia and for Romania before 1914", *Mosaic Working Paper WP2013-001*. Disponibil online: www.censusmosaic.org (accesat octombrie 2021).
15. Negulescu, Paul, Alexianu, George, 1944, *Regulamentele Organice ale Valahiei şi Moldovei*, vol. 1, Bucureşti.
16. Păduraru, Marius, 2009, „Reorganizarea administrativă din 1831 a judeţului Teleorman", *Miscellanea historica et archaeologica in honorem professoris Ionel Cândea*, ed. Valeriu Sârbu, Cristian Luca, Brăila: Editura Istros, 521-532.
17. Popescu, N. M., 1910-1911, „Judeţul Dâmboviţa în anul 1810", Anuar de Geografie şi Antropogeografie, an II, 145-156.
18. Stroia, Marian, 2016, „Periodizarea epocii regulamentare. Puncte de vedere", *Modernizare socială şi instituţională în Principatele Române, 1831-1859*, coord. Venera Achim, Viorel Achim, Bucureşti: Editura Academiei, 39-44.

THE FIRST THREE YEARS OF THE REIGN. THE RECOGNITION OF THE UNION AND ITS FINALIZATION (JANUARY 24, 1859-JANUARY 24, 1862)

Vasile-Virgil Coman
PhD, "Valahia" University of Târgoviște

Abstract: From the first months of Cuza's reign, difficulties arose with the administration system imposed by the Paris Convention, with two governments, one in Iaşi, the other in Bucharest, with two Chambers, with a Central Commission in Focşani. The draft laws developed by this commission had to be investigated by both governments, voted by both Chambers, sanctioned and promulgated separately by Cuza. The system was undeniably cumbersome. It is not surprising that, from this way of working, by which the lord was forced to move continuously from one capital to another, there were voices demanding the full union of the Principalities, with the risk of violating the Paris Convention, i.e. over the decision of the Guarantor Powers

Alongside the diplomatic struggle waged first for the recognition of the double election, then for the full Union, was the ruler's permanent concern to defend and strengthen the country's autonomy. In general, Cuza had a precautionary attitude, full of courtesy, towards the sultan and the high Ottoman dignitaries. In both visits that Cuza made to Constantinople, in September 1860 and in June 1864, he was very well received and the impression he left was excellent. The same care to defend the country's autonomy and dignity, the same way of proceeding, was adopted in relations with the Austrians. Austria was hostile towards the Principalities, both before and after the union.

The concern for defending the country's autonomy and dignity is also evident in relations with Russia. When, in September 1859, the Russian vice-consul in Ismail complained both directly to Cuza and to the Ministries of Foreign and Interior about a series of cases that had occurred in the locality, the Council of Ministers of Moldova, meeting on the 15th of the month, investigating these cases, found that the local Moldovan authorities had acted "in order." The hostile attitude adopted by Austria, but also by Turkey towards Cuza's double election, determined Cuza to concentrate the army in the Floreşti camp.

Keywords: *Alexandru Ioan Cuza, C. A. Rosetti, Costache Negri, Ștefan Golescu, Barbu Catargiu*

II. 1. Ecoul dublei alegeri

Actul de la 24 ianuarie 1859 a avut un extraordinar ecou pe toată întinderea pământului românesc, de o parte şi de alta a Carpaţilor. Chiar în aceeaşi serară încep să sosească telegramele de felicitare la Iaşi. Printre cele dintâi este aceea a administratorului ţinutului Putna, D. Dăscălescu, care, anunţându-l pe Cuza că „fraţii noştrii munteni" l-au ales ca domn al ţării, în felicită, în numele ţinutului ce va deveni „centrul României"[1]. Urmează două telegrame din Bacău: una a administratorului ţinutului, cea de-a doua, iscălită de 50 de cetăţeni băcăoani; aceştia felicitându-l pe Cuza pentru alegerea din „ţara noastră Valahia", îi urează ca numele său curând să stea „alături cu a lui Ştefan cel Mare în biruinţă şi a lui Alexandru cel Bun în blândeţe şi virtuţi"[2]. Alte mesaje telegrafice sosesc din Bucureşti, Galaţi, Bârlad, Ismail, Vaslui, Piatra Neamţ; din acest din urmă oraş telegrama este iscălită de 68 de cetăţeni care arată că, prin alegerea de către Camera Electivă a Ţării Româneşti, „românii văd împlinirea celor mai fierbinţi dorinţi a naţiei. Sunt bucurii – adaugă ei – care nu stau în puterea omenească a le

[1] Arh. Cuza, LI, f. 8.
[2] Ibidem, f. 12-12 v.; alte două telegrame din Bacău, trimise în aceeaşi seară, sunt iscălite de P. Docan, vărul primar al lui Cuza, şi căpitanul Lipan (ibidem, f. 15-15 v. Şi 13). Urmează, la 11 februarie st. N., o nouă telegramă de felicitare a fruntaşilor ţinutului bacău; ea cuprinde şi rezumatul toasturilor de la banchetul dat în cinstea lui Cuza şi a doamnei Elena (Arh. Cuza, XII, f. 26-26 v.). P. Docan, anunţând acest banchet şi balul care l-a precedat, roagă pe Cuza ca, în drum spre Bucureşti, să găzduiască la el; îi este sentinelă devotată (ib idem, f. 27).

exprima. Maiorul Buzdugan din Roman, felicitându-l pe Cuza, arată că naţiunea l-a ales pentru patriotismul, curajul spiritul său de dreptate şi de nepărtinire. Însuşirile remarcabile ale noului domn sunt relevate şi în scrisoarea principesei Aurelia Ghica, franceză de origine şi autoare a unei serii de lucrări asupra Ţării Româneşti. Interesant e mesajul colectiv de felicitare trimis lui Cuza din satul Şărbeşti (Vaslui) de către S. Miclescu, proprietarul moşiei respective, de I. T. Curius, profesor de limba franceză, fostul revoluţionar moldovean de la 1848 şi subscriitor la „Principiilor" de la Braşov, de C. Bidim (?), fost deputat în divanul ad-hoc, şi de J. Guimier, fost soldat al imperiului francez; toţi, făcându-i cele mai bune urări, subliniază în acelaşi timp sprijinul dat de Franţa[3]. Semnalăm şi telegrama expediată din Franţa, chiar în seara zilei de 24 ianuarie, de membrii delegaţiei moldovene – Negri, Catargi, Donici, Callimah şi Mavriki – în drum spre Constantinopol pentru a obţine întărirea de către Poartă a noului ales: felicitându-l pentru succesul din Ţara Românească, îl roagă să le dea instrucţiuni[4] în raport cu noua situaţie.

În Transilvania, ecoul dublei alegeri a lui Cuza a fost remarcabil. Amândouă foile progresiste româneşti, anume „Gazeta Transilvaniei" şi „Foaie pentru minte, inimă şi literatură" publică articole entuziaste despre rolul maselor populare în succesul de la Bucureşti. Ele descriu pe larg bucuria care a cuprins aceste mase la ştirea alegerii lui Cuza. „Pe străzi se auzeau numai aclamaţii: Alexandru Ioan Cuza...Unire....Unire", relatează un ardelean, corespondentul din Bucureşti a „Foii pentru minte". Şi el încheie: „Faptul este atât de mare, bucuria atât de mare încât pana tremură în mâna mea şi o las". Avea dreptate, prin urmare, învăţatul Al. Papiu-Ilarian, transilvănean reprezentativ, atunci când, ceva mai târziu, scria: „Românii din Transilvania numai la Principate privesc... Iar când s-a ales Cuza domn, entuziasmul la românii din Transilvania era poate mai mare decât în Principate". Şi foile progresiste săseşti şi ungureşti relevă însemnătatea actului de la 24 Ianuarie. „Kronstädterzeitung", din Braşov, considerând acest act ca memorabil, întrucât e actul de emancipare a României, conchide: „De 200 de ani, poporul român n-a afost atât de fericit". Foaia maghiară clujeană „Kolosvári Közlöny",subliniind că, la Bucureşti, „majoritatea poporului aştepta, înarmat cu cuţite şi pistoale, rezultatul alegerilor", arată şi ea că faptul de la 24 Ianuarie este „o demonstraţie care face cinste poporului român, o victorie rar întâlnită în istorie". Iar Lajos Kossuth, conducătorul revoluţiei maghiare de la 1848, referindu-se, în memoriile sale, la entuziasmul ce a cuprins pe bucureşteni la vestea alegerii lui Cuza, adaugă: „Un astfel de spirit e necesar ca un popor să întemeieze o patrie sau, dacă a pierdut-o, să şi-o recâştige". Ultimele cuvinte se referă la lupta pe care continuau s-o ducă revoluţionarii unguri în exil pentru o Ungarie independentă.

Acelaşi puternic ecou provoacă dubla alegere a lui Cuza şi la românii din străinătate. Ioan Alecsandri de la Paris, într-o scrisoare din 25 ianuarie stil vechi, adresată fratelui său Vasile, arată atât „comoţia" ce i-a produs ştirea, cât şi efectele ei în cercurile diplomatice şi de presă franceze: „surpriză, mirare, admiraţie pretutindeni". Dimitrie Creţulescu trimite, din Geneva, o scrisoare exultantă, la 28 ianuarie, lui Ion Bălăceanu, la Bucureşti, mulţumindu-i de „un milion de ori" pentru telegrama sa; era bolnav, în casă, dar vestea alegerii lui Cuza i-a redat „sănătatea, bucuria şi fericirea"[5]. Şi prietenii străini ai românilor, manifestă aceleaşi sentimente. Astfel Vegezzi-Ruscalla, din Torino, scrie la 13/25 februarie lui Vasile Alecsandri,

[3] Arh. Cuza, XII, f. 9-9 v. Şi 24. Sprijinul Franţei este relevat şi în felicitarea separată pe care o trimite lui Cuza satul Şărbeşti (ibidem, XII, f. 2), cât şi în cuvântarea pe care o rosteşte Miclescu în biserica din acelaşi sat, la 5 februarie st. V., anunţând dubla alegere (ibidem, XII, f. 10-10 v. şi 23; o copie la f. 11-11 v.,).

[4] Ibidem, LI, f. 14. Răspunsul, telegraphic, al lui Cuza cuprinde mulţumiri şi indicaţia ca delegaţia să-şi continue drumul fără întârziere, ţinându-se de instrucţiunile şi misiunea ce a primit (Documente privind Unirea Principatelor, III, p. 494). Târzie, tocmai din 2 mai st. n. 1859, e scrisoarea de felicitare pe care i-o trimit din Smirna (Asia Mică) cei doi nepoţi de văr primar, Gheorghe şi Dimitrie Cuza (Arh. Cuza, LIX, fasc. Diverse).

[5] Ibidem, III, p. 507.

felicitându-l pentru dubla alegere şi dorind o Românie „netrunchiată, ci având... Transilvania şi Banatul”[6].

A doua zi după alegere, la 25 ianuarie, preşedintele Adunării Elective din Ţara Românească trimitea o adresă lui Vasile Alecsandri, ministrul de externe al Moldovei, anunţându-l că o delegaţie a Adunării, cuprinzând pe Climent, episcopul de Argeş, pe Nicolae Golescu, Al. Florescu, Sc. Creţulescu, Varbu Slătineanu şi C. A. Rosetti, va pleca a doua zi spre Iaşi spre a anunţa principelui Cuza alegerea sa ca domn al Ţării Româneşti[7]. La rândul ei, Adunarea Electivă moldoveană trimitea la Bucureşti o delegaţie similară, al cărei purtător de cuvânt era Mihail Kogălniceanu. Acestuia îi răspunse Vasile Boierescu; lui C. A. Rosetti care vorbi la Iaşi îi răspunse însuşi Cuza. Rosetti fu aşa de entuziasmat, încât, telegrafiind la Bucureşti despre „primirea splendidă” ce li se făcuse, termină prin cuvintele „Domnul este întru toate sublim”. Sentimentul bucureştenilor faţă de noul ales s-a manifestat cu toată puterea cu prilejul sosirii acestuia în oraş. Încă în ajun, la 7/19 februarie, Kogălniceanu, care rămăsese aici, în aşteptarea domnului, îi scrie acestuia: „Situaţia este magnifică. Poporul e beat de entuziasm. Încă de azi oraşul e în sărbătoare. Toată lumea a ieşit în stradă. Veţi primi o ovaţie care n-a primit niciodată vreun domn în Principate, ce spun eu, cum n-au avut nici nici suveranii marilor state”. Iar câteva rânduri mai jos: „Nu vă puteţi închipui ce cheltuieli au făcut simpli particulari spre a vă primi în mod demn”. Întradevăr, a doua zi, o imensă mulţime a întâmpinat pe Cuza. Până dincolo de pădurea Băneasa se înşiraseră, de ambele părţi ale şoselei, zeci de mi de bărbaţi, femei şi copii. Un grup numeros de călăreţi, cu lente tricolore şi purtând în frunte un frumos stindard, i-a ieşit înainte, cu buchete de flori, la „trei sferturi de poştă”, adică la 15 kilometri de oraş, tocmai dincolo de Otopeni. Cuza – al cărui drum de-a lungul Munteniei, de la Focşani unde îl aştepta o delegaţie de notabilităţi trimisă din Bucureşti şi până în Capitală, a însemnat un adevărat triumf – a văzut ieşindu-i în cale literalmente tot poporul. Un arc de triumf fusese ridicat la intrarea în oraş; altele jalonau parcursul din loc în loc. Podul Mogoşoaiei era înţesat de lume; toate casele împodobite cu covoare şi verdeaţă la balcoane şi ferestre; oamenii stăteau şi pe acoperişuri. Corporaţiile de meşteşugari erau toate de faţă, fiecare staroste cu steagul în mână şi încins cu eşarfa tricoloră. Sunau clopotele celor 130 de biserici ale oraşului şi alaiul lui Vodă trecea spre Mitropolie, petrecut de uralele necontenite şi de strigătele de bucurie ale mulţimii. Avusese dreptate Kogălniceanu: niciodată până atunci nu fusese primit vreun domn român atât de frumos, cu atâta căldură, cum a fost primit Cuza în vechiul oraş al lui Bucur, în acea neuitată după-amiază de 8/20 februarie 1859.

„Rezultatul întregii acestei călătorii – scrie D. A. Sturdza lui Vasile Alexandri, la Paris, referindu-se la drumul principelui de la Iaşi la Bucureşti, - este că toţi românii din cele două Principate se vor lăsa mai curând tăiaţi în bucăţi decât să revină la vechea stare de lucruri. Cuza este personificarea marei idei[8] şi nu vom da nimănui dreptul să discute numirea sa. La Bucureşti, de pildă, el e omul cel mai popular. N-am văzut nici o dată salutându-se un suveran cu mai multă dragoste şi serbări publice ca în această primă capitală a României”[9].

II. 2. Lupta diplomatică pentru recunoaşterea dublei alegeri

Adunarea Electivă a Moldovei răspunsese la 26 ianuarie lui Cuza că a primit cu entuziasm mesajul acestuia prin care anunţa alegerea sa şi ca domn al Ţării Româneşti, îl asigurase de întregul său concurs şi-i ceruse să convoace la Focşani Adunările ambelor ţări; îşi exprimase totodată convingerea că Puterile garante vor aproba dubla alegere[10]. De fapt, lucrurile nu erau aşa de simple. Dacă exista o unanimitate în ţară, ea nu-şi găsea corespondentul în tabără

[6] Ibidem, III, pp. 526-527.
[7] Arh. Cuza, XLVI, f. 187, doc. 60.
[8] Subînţeles: a Unirii !
[9] Documente privind Unirea Principatelor, III, pp. 530-531.
[10] Arh. Cuza, XLVI, f. 179-181, doc. 58. Traducerea în limba Franceză a acestei adrese, ibidem, f. 183-185, doc. 59.

amintitelor Puteri. Chiar în seara de 24 ianuarie Lobanov, reprezentantul Rusiei la Costantinopol, telegrafia principelui Gorceakov, la Petersburg, că Poarta consideră alegerea lui Cuza ca o violare a Convenţiei de la Paris, că ea cere telegrafic convocarea unei conferinţe şi speră că o decizie unanimă a puterilor, notificată populaţiei (Principatelor), va preveni necesitatea unei intervenţii armate; între timp, ea nu recunoştea în Ţara Românească decât autoritatea căimăcămiei[11]. În afară de Turcia, nici Austria nu recunoştea dubla alegere: consulul ei fusese singurul care nu prezentase felicitări lui Cuza, după 24 ianuarie, şi el primise dispoziţii de la Viena ca să nu recunoască noua situaţie şi să nu vizeze paşapoartele româneşti emise în numele lui Cuza. Anglia voind a sprijini Turcia, adoptase la început o atitudine de rezervă; ea se va modifica ulterior – în urma misiunii lui Vasile Alecsandri – şi a stăruinţei Franţei şi Rusiei – în sens favorabil Puterile care au sprijinit în chip hotărât, din capul locului, dubla alegere au fost acestea din urmă plus Sardinia. Franţa era consecventă punctului de vedere pe care-l adoptase iniţial în chestiunea Principatelor; ea va acorda, de altfel, sprijinul său în mod constant lui Cuza. Rusia era şi ea în favoarea recunoaşterii dublei alegerei, întrucât aceasta însemna un pas înainte pe calea întăririi statului român deci, implicit a slăbirii Turciei. Iar Sardinia avea interese similare: orice succes al principiului Unirii îi servea direct şi imediat, deoarece ea urmărea formarea unui stat italian unitar. Prusia n-avea motive să nu recunoască alegerea; antagonismul faţă de Austria era, dimpotrivă, un argument pentru recunoaştere.

După ce Cuza numi pe cei doi prim-miniştri – în Moldova la 17 ianuarie pe Vasile Sturza[12], Anastase Panu refuzând să primească această onoare, deoarece noul domn nu voia să-i urmeze sugestia de a porni de îndată cu guvernul şi armata la Bucureşti[13], iar în Ţara Românească, la 25 ianuarie, pe Ioan Al. Filipescu, fostul caimacam[14] – preocuparea de căpetenie fu obţinerea recunoaşterii dublei alegeri din partea Puterilor garante. O delegaţie moldoveană, în frunte cu Costache Negri, plecase spre Constantinopol – între 14 şi 18 ianuarie ea s-a oprit în Bucureşti, iar la 24 ianuarie se afla de o zi în Varna – spre a obţine, potrivit Convenţiei de la Paris, investitura lui Cuza de către sultan. Acestei delegaţii i se adaugă şi delegaţia munteană condusă de I. I. Filipescu. Ele găsiră însă la Poartă o atmosferă neprielnică. Deşi la 7-19 februarie „delegaţia moldoveană raportează că marele vizir l-a primit „foarte politicos" pe Costache Negri şi pe N. Carargiu, dar pe fiecare în parte, nu împreună totuşi nici vorbă nu era să se obţină investitura în termenul de o lună, de la data alegerii, prevăzut de Convenţie. Turcia aştepta mai întâi rezultatul Convenţiei de la Paris care fusese convocată spre a examina chestiunea dublei alegeri, apoi avea să avizeze. Conferinţa şi-a început lucrările la 26 martie/7 aprilie.

Conferinţa şi-a început lucrările la 26 martie/7 aprilie. În vederea acestor lucrări, pentru a explica conducătorilor Puterilor garante şi guvernelor responsabile felul cum s-a ajuns la dubla alegere, şi pentru a le solicita sprijinul, au fost trimise din ţară misiuni speciale. S-a recurs la acest mijloc, al misiunilor, deoarece Principatele Unite, nefiind încă independente, n-aveau dreptul, conform uzanţelor internaţionale, la reprezentanţe diplomatice permanente. Fu trimis deci Vasile Alecsandri la Paris, la Londra şi la Torino, Ludovic Steege, un bun finanţist şi vechi prieten al lui Cuza, la Viena şi la Berlin iar principele Obolenski, un alt vechi şi devotat prieten al lui Cuza, la Petersburg. Pentru a menaja susceptibilitatea cercurilor politice muntene, lui Alecsandri i se alătură Ştefan Golescu; mai târziu, în vară, a fost trimis la Paris şi Dumitru Brătianu. Alecsandri, simpatic şi cult, cu o conversaţie agreabilă, cunoscând uzanţele diplomatice, având şi calitatea oficială de ministru de externe al Moldovei – de care nu se putea prevala însă în Anglia – a fost bine primit pretutindeni; mai întâi la Paris unde a văzut,

[11] Ibidem, L., f. 94.

[12] Vezi Ordonanţa din 17 ianuarie 1859, în „Monitorul Oficial al Moldovei", nr. 29 din 1 februarie 1859, supl. I, P. 1-2.

[13] Tratativele cu Panu au durat deci destul de mult, între 5 şi 17 ianuarie. Pentru sugestia acestuia de a porni cu guvernul şi armata spre Bucureşti, vezi A.D. Xenopol, Istoria Românilor, XIII, p. 24.

[14] „Buletinul Oficial" nr. 10 din 2 februarie 1859, p. 38. Pentru toate guvernele din răstimul 5 ianuarie 1859- 11 februarie 1866, vezi Dan Berindei, Guvernele lui Alexandru Ioan Cuza (1859-1866). Liste de miniştri, în „Revista arhivelor", serie nouă, II, 1, pp. 147-163.

în două rânduri, pe Napoleon al III-lea şi, bineînţeles, pe ministrul de externe al acesuia, Walewski; împăratul îi îngădui sprijinul său şi dădu ordin să se pregătească zece mii de puşti cu cartuşele respective – un dar din partea sa armatei române; el era dispus să trimită şi o misiune militară pentru reorganizarea acestei armate şi înfiinţarea de stabilimente militare industriale: „fonderii, fabrici de praf, de capsule, de plumb etc", după propriile cuvinte ale lui Alecsandri[15]. Napoleon al III-lea conta pe români în eventualitatea unui nou război în Orientul european[16]. La Londra, Alecsandri a văzut pe ministrul de externe englez Malmesbury, care îl prevenise că nu-l poate primi decât cu titlul de simplu particular, nu ca persoană oficială, guvernul său neputând recunoaşte lui Cuza titlul şi calitatea de principe înainte de învestitura Porţii. Faţă de asigurările primite că românii înţeleg să păstreze legăturile cu Poarta şi să se conformeze Convenţiei, demnitarul englez îl asigură, la rândul său, că va avea „sentimentele cele mai amicale" faţă de persoana lui Cuza şi că Anglia se interesează în mod particular de prosperitatea României. Asigurări similare a primit Alecsandri, şi din partea lordului Clarendon şi a lordului John Rusell. La Torino, trimisul român a văzut pe regele Victor Emanuel al II-lea şi pe primul ministru al acestuia Cavour: primirea a fost excelentă. Într-o scrisoare pe care o trimite lui Cuza, la 21 martie/2 aprilie, Alecsandri îi arată că a găsit pretutindeni, în cercurile italiene, „ o profundă simpatie pentru succesul cauzei noastre; suntem trataţi ca fraţi". Doctorul Steege îşi îndeplini misiunea la Berlin; la Viena însă, Buol, ministrul de externe, nu-l primi în calitate de trimis oficial, ci numai ca o „veche cunoştinţă" şi refuză, în consecinţă, să ia act de scrisoarea pe care acesta, o adusese din partea lui Cuza. Atitudinea Austriei, de ostilitate, continua, şi aceasta se văzu şi la primele două şedinţe ale Conferinţei de la Paris. În timp ce cinci dintre Puterile garante – şi anume Franţa, Rusia, Anglia, Prusia şi Sardinia – hotărâră, în cea de-a doua şedinţă (1/13 aprilie), la propunerea lui Walewski, să ceară Porţii ca să recunoască dubla alegere, Austria nu aderă la acest punct de vedere. Dar războiul care a izbucnit (14/26 aprilie) între Austria, de o parte, Franţa şi Sardina de altă parte, o obligă să fie mai concesivă; se temea să nu-şi complice situaţia, ridicând împotriva ei atât pe români, cât şi pe unguri care, după înfrângerea din 1849, nu aşteptau decât un prilej favorabil spre a scăpa de dominaţia austriacă. Aşa încât, la 1/13 mai, consulul austriac la Bucureşti, Eder, comunica verbal ministrului de externe al Ţării Româneşti,, Scarlat Fălcoianu, că a primit ordin de la guvernul său să reia relaţiile cu guvernul român, la fel ca ceilalţi agenţi consulari, şi că e autorizat să accepte titulatura „Principatele Unite" şi să vizeze paşapoartele purtând numele lui Cuza. A doua zi a urmat şi nota scrisă respectivă.

Între timp, Turcia tergiversa. La 14/26 aprilie, Costache Negri scria, din Constantinopol, lui Cuza că, după trei şedinţe ale Consiliului de Miniştri al Porţii, nu s-a luat încă nici o hotărâre în privinţa învestiturii; marele amiral Mehmed Ali e hotărât să fie împotrivă. El adaugă că au loc concentrări de trupe care sunt trimise la Şumla, cartierul general[17], deci spre Dunăre. Faţă de eventualitatea unei intervenţii militare turceşti, Cuza reacţionează cu fermitate: decide, la 14/26 aprilie[18] concentrarea armatei muntene şi moldovene într-o tabără, la Floreşti, între Ploieşti şi Câmpina, de unde se putea deplasa uşor atât spre linia Dunării cât şi, în cazul unui conflict cu Austria, spre Transilvania. La începutul lui mai detaşamente din diferite garnizoane ale ţării se îndreptau spre această tabără. Efectul la Constantinopol, a fost cel scontat: ea calmă, potrivit scrisorii din 23 mai, adresate de I. Filipescu, şeful delegaţiei muntene, lui Cuza, „unele spirite". Cabinetul turcesc se hotărăşte, în principiu, să acorde investitura, dar în asemenea

[15] Ibidem.

[16] Ibidem, p. 544: „Vântul suflă a război, poate ca să fimchemaţi a lua şi noi parte la el, şi, precum am înţeles, *on compte sur nous*. Împăratul are opinie bună de români şi de domnul lor. Primirile ce mi-au făcut mi-au dovedit că se interesează mult de soarta noastră şi că te consideră ca pe *întâiul său adiotant.*

[17] Ibidem, XLIX, f. 322-323 v.

[18] La 17-29 aprilie, polonezul Gradowicz,devotatul lui Ion Ghica, scria acestuia la Iaşi că s-au şi dat ordinele pentru concentrarea armatei în tabăra de la Floreşti, şi că principele Cuza şi-a amânat vizita în Oltenia tocmai spre a grăbi preparativele pentru formarea zisei tabere (ibidem, III, p. 585).

condiţii, încât ele nu puteau fi primite. Se prevedea printre altele că vor fi două firmane de investitură, unul pentru Ţara Românească, altul pentru Moldova. Cuza, îndatorat să vie imediat după primirea firmanelor de investitură la Constantinopol, va trebui să desemneze câte un caimacam la Bucureşti şi la Iaşi care să-l reprezinte cât timp va fi absent în una din capitale. După Cuza, vor fi aleşi doi domni, ca şi în trecut. În caz de violare a Convenţiei de la Paris, Poarta avea dreptul să trimită în Principate mai întâi un comisar, însoţit de reprezentanţii Puterilor garante, apoi, în cazul când s-ar persista în încălcarea Convenţiei, trupe „pentru a restabili ordinea legală turburată". Aceste condiţii, comunicate de Negri lui Cuza, la 25 mai/6 iunie 1859, provoacă un protest şi o indignare unanimă în ţară. Domnul hotărăşte rechemarea imediată a delegaţiilor, care aşteptau de atâtea luni, zadarnic, la Constantinopol, investitura, şi le trimite, în acest sens, la Iaşi, o adresă formală la 31 mai/12 iunie, confirmată prin două telegrame, la 10/22 iunie. Văzând că lucrurile se îndreaptă spre o ruptură, adăugându-se, între timp, şi intervenţiile repetate ale ambasadorilor celor cinci Puteri garante care ne erau favorabile, turcii au cedat în cele din urmă şi, în noile condiţii, comunicate de Negri lui Cuza la 10/22 iunie, au renunţat la venirea imediată a lui Cuza la Poartă, la clauza caimacamilor şi la aceea privind trimiterea de trupe în caz de încălcare a Convenţiei. La rîndul lui, Cuza revocă ordinul de rechemare a delegaţiilor. Cu toate acestea lucrurile se mai tărăgănară încă două luni şi jumătate, şi din cauza războiului franco-italo-austriac. Abia după încheierea ostilităţilor, au loc, la 26 august/7 septembrie, cea de-a treia şedinţă a Conferinţei de la Paris, când Turcia şi Austria au recunoscut îndoita alegere. Cele două firmane de investitură au fost trimise, în sfârşit, la Iaşi şi Bucureşti prin doi colonei; ceremoniile de predare au avut loc la 3, respectiv 8 octombrie pe stil nou, într-un cadru foarte discret, dinadins voit aşa – doar câţiva funcţionari erau de faţă – pentru a se arăta că nu se acordă importanţă acestei formalităţi[19]. Tabăra de la Floreşti s-a închis pentru patru zile după hotărârea luată la Conferinţa de la Paris, adică la 30 august/11 septembrie, de Sf. Alexandru, patronul lui Cuza[20].

II. 3. Primele măsuri interne

Chiar în prima zi a domniei sale, Cuza arăta că înţelegea să fie exact informat asupra situaţiei din administraţia statului.

Rareori în trecutul nostru, unei domnii noi i se puseseră probleme atât de numeroase şi de însemnate ca acelea care se puneau la începutul domniei lui Cuza. În afară de problema recunoaşterii dublei alegeri, era aceea a unificării administrative, a reorganizării şi completării aparatului de stat, în conformitate cu prevederile Convenţiei de la Paris, a unei noi legi electorale, apoi problema mănăstirilor închinate – spre a opri scurgerea unei bune părţi din venitul naţional peste hotare, în sfârşit problema agrară, de o deosebită importanţă şi gravitate, rămasă nerezolvată la 1848. Şi, peste toate acestea, problema financiară, a nevoii de fonduri, care se pune din capul locului, cu o mare acuitate, fiind dublată, chiar de la începutul anului 1859, de o grea criză economică, urmare a crizei generale din economia europeană.

Rezolvarea tuturor acestor probleme implica guverne stabile, care să aibă răgazul necesar de lucru. Din nefericire însă, după ce trecu entuziasmul dublei alegeri, al Unirii realizate deocamdată în această formă, prin persoana lui Cuza, reîncepură vechile ambiţii personale, vechile resentimente şi uri. Dar mai ales, reîncepu opoziţia de interese: între reprezentanţii grupului, redus la număr, dar foarte influent, care dispunea, prin moşiile sale şi prin legea electorală cenzitară, de puterea economică şi politică, şi reprezentanţii noului curent, progresist, care urmărea realizarea reformelor corespunzătoare, cerute, o seamă dintre ele, încă de la 1848.

[19] Ibidem, III, pp. 656 şi 657. La 3 octombrie st.n. 1859, orele 5 seara, Nicolae Kretzulescu, preşedintele Consiliului de Miniştri şiministru de interne, telegrafia din Bucureşti, lui Cuza, la Iaşi: Colonelul turc a sosit şi a fost instalat în casa ce i se destinase; totul s-a petrecut conform ordinului alteţei voastre; l-am vizitat şi eu pe colonel (Arh. Cuza, X, f. 53).

[20] Ibidem, III, p. 650. La 23 septembrie st.v., Constantin Teţcanu felicitându-l pe Cuza, în numele ţinutului Bacău, „pentru primirea investiturii", adaugă totuşi că „şi naţia şi alesul ei nu ţin mult la asămine lăturalnice formalităţi şi încuviinţări" (Arh. Cuza, LI, f. 25).

Acestă opoziţie între elementele conservatoare, de fapt retrograde, care înţelegeau să păstreze situaţia lor dominantă, şi elementele progresiste – numite în publicistica vremii radicali, liberali şi chiar roşii – adăugându-se apoi şi ambiţiile personale, şi resentimentele, explică instabilitatea guvernamentală a primilor ani de domnie a lui Cuza. Între 24 ianuarie 1859 şi 24 ianuarie 1862, aşadar în trei ani de zile, s-au perindat nu mai puţin de 20 de guverne, dintre care în Moldova 9 iar în Ţara Românească 11. Ceea ce dă o medie de patru luni pentru guvernele moldovene şi una de 3 luni şi 8 zile pentru cele muntene. Îşi poate închipui lesne oricine cum se lucra în aceste împrejurări, care era continuitatea, şi, în ultimă analiză, eficienţa unor asemenea guverne. Din fericire, exista totuşi un element de continuitate politică şi administrativă în persoana lui Cuza. Erau apoi şi câţiva oameni politici, patrioţi şi cu sentimente şi idei progresiste, gândind la binele public şi la propăşirea maselor. Ne referim, în primul rând, la Mihail Kogălniceanu care a şi format guvernul cel mai de seamă a Moldovei din acest răstimp, între 30 aprilie 1860 şi 17 ianuarie 1861, durând deci 8 luni şi 17 zile. Lui i-a urmat guvernul lui Anastase Panu, tot un progresist, guvern având o durată similară: 8 luni şi 5 zile (17 ianuarie-23 septembrie 1861). În Ţara Românească cel mai lung guvern din primii trei ani a fost acela al lui Manolache Costache Epureanu, între 13 iulie 1860 şi 17 aprilie 1861, durând deci 9 luni şi 4 zile; mai puţin, numai 7 luni şi 17 zile a ţinut guvernul lui Ion Ghica (11 octombrie 1859-28 mai 1860)[21].

După ce se iau măsurile în legătură cu recunoaşterea dublei alegeri, trimiţându-se, aşa cum am arătat, delegaţii la Constantinopol, şi mai mulţi purtători de cuvânt pe lângă monarhii şi guvernele Puterilor garante, se încearcă remedierea grelei situaţii financiare şi economice. Cuza cere Camerei moldovene, la 30 ianuarie 1859, să voteze o dare de 5 000 000 de lei asupra proprietăţii funciare, motivând cererea prin „starea cea rea" în care se afla "casa statului" şi prin nevoia de fonduri „pentru noua organizare" administrativă[22]. Camera votează această dare de seamă, de fapt, un prim pas pe calea egalităţii fiscale; regretând însă apoi votul său, prin care moşiile erau, pentru prima dată, supuse unei dări privind pământul, nu produsele, majoritatea se foloseşte de primul prilej – de fapt un pretext - pentru ca să dea un vot de blam ministerului lui Vasile Sturza care trebuind astfel să-şi dea demisia (6 martie pe stil vechi 1859). În Ţara Românească, se cere Camerei autorizarea unui împrumul de 8 000 000, cu o motivare asenănătoare celei moldovene. Împrumutul este votat, dar criza grea economică face ca până la 16 septembrie – data căderii guvernului C. Al. Creţulescu – să nu fie subscris decât 859 829 de lei, adică puţin peste o zecime a cifrei prevăzute; de altfel, până la urmă, nu se va subscrie decât 3 073 645 de lei. Criza economică era întradevăr puternică: grânele se vindeau greu, între altele şi din cauza taxei de export; importul întrecuse în 1858 exportul; lipsa de numerar este acută, iar creditul se redusese considerabil. O seamă de negustori, în frunte cu marele angrosist Hagi Tudorake, erau în pragul falimentului. O scrisoare din Bucureşti, cu data de 24 februarie/8 martie 1859, trimisă de Gradowicz, funcţionar la consulatul francez, unui cunoscut, arată că „ criza comercială a luat aici asemenea proporţii, încât o bancrută generală este de temut". Tot el scrie, peste două săptămâni, la 10/22 martie, că negustorii nu găsesc bani să împrumute nici cu 36 %, particularii nici cu 100 %. D.A. Sturdza, adresându-se la 23 februarie/7 martie, lui Vasile Alecsandri, pe atunci în misiune la Paris, îi cere: „Trimiteţi-ne arme, ofiţeri şi bani, trei lucruri de care avem nevoie în mod absolut şi repede de tot".

S-a încercat şi un împrumut în străinătate. La 15/27 martie 1859, Barbu Catargiu, ministrul de finanţe al Ţării Romneşti, comunicând lui Cuza la Iaşi că s-a votat de către Cameră legea pentru împrumutul de 200 000 de galbeni sau 8 000 000 de lei, în vederea ajutorării comerţului, îl roagă să telegrafieze agentului său din Paris, adică lui Alecsandri, să ia informaţii dacă se

[21] Dan Berindei, Guvernele, pp. 151-156. – Guverne progresiste au fost şi acelea prezidate de Nicolae Golescu şi de Ştefan Golescu, dar ele au durat puţin: o lună şi jumătate primul (28 mai st. v. – 13 iulie st. v. 1860) şi două luni cel de-al doilea (12 mai st. v.-11 iulie st. v. 1861).

[22] „Monitorul Oficial al Moldovei" din 12 februarie 1859.

poate contracta un asemenea împrumut acolo „şi cu o dobândă mai uşoară”[23]. Se recurge şi la serviciile lui Victor Place, consulul Franţei la Iaşi, pentru obţinerea unui împrumut pe piaţa Parisului. Place face întradevăr demersuri în acest sene, demersuri care durează şi în cursul anului 1860; duşmanii săi din Iaşi şi Bucureşti – judecând probabil din invidie – îl acuzau că urmăreşte, în această împrejurare, un comision important[24]. Cert este că împrumutul extern n-a putut fi realizat atunci; el se va obţine abia peste câţiva ani, în 1864, prin tratativele duse de Ludovic Steege, ministru de finanţe în guvernul Kogălniceanu şi om de o desăvârşită probitate.

Cu toate măsurile luate, situaţia grea financiară continua. La 3 aprilie 1859, Consiliul de Miniştri al Moldovei constată că nu s-au plătit lefurile corpului profesoral pe primele trei luni ale anului în curs; sunt şi profesori care au de primit salariul pe trei şi chiar şase luni ale anului trecut; pentru remedierea situaţiei se hotărăşte ca Ministerul de Finanţe să facă un împrumut de 3 000 de galbeni în contul Ministerului Cultelor şi Instrucţiunii Publice. Aceleaşi greutăţi le constatăm şi în 1860; nu pot fi acoperite cheltuielile curente. Astfel, la 18/30 iulie, E. Alcaz, ministrul finanţelor, telegrafiază din Iaşi lui Cuza, la Bucureşti, rugându-l să autorizeze contractarea unui împrumut de 945 000 de lei, cu dobândă de 9 % pe an, rambursabil în trei luni, de la bancherii locali Michel Daniel şi Moişa Idăl Veksler. Achitarea împrumutului se va face din noile dări ce se vor încasa între timp. Şi în Ţara Românească sunt dificultăţi la plata salariilor; la 25 octombrie 1860, profesorii din Craiova nu le primiseră nici pe septembrie. Situaţia grea financiară va fi o caracteristică a întregii domnii a lui Cuza, de la început până la sfârşit.

Potrivit Convenţiei de la Paris, urma să se înfiinţeze la Focşani o Comisie centrală pentru elaborarea legilor comune ambelor principate; numărul membrilor ei era de şaisprezece, opt munteni şi opt moldoveni, jumătate aleşi de către Camerele respective, jumătate numiţi de domn. Cu prilejul discuţiei bugetului Comisiei de către Camera moldoveană, Kogălniceanu prezenta, la 25 martie/ 6 aprilie 1859, un amendament potrivit căruia, dată fiind dorinţa unanimă de unire deplină, membrii Comisiei să nu fie salariaţi lunar şi anual, ci să li se dea „o retribuţie demnă la sfârşitul lucrărilor lor”. Amendamentul a fost votat cu o mare majoritate de voturi. Ulterior s-a revenit asupra acestei hotărâri şi membrii Comisiei au primit salarii (3 333 de lei).

Comisia centrală şi-a început lucrările la 10/22 mai. S-a păstrat proiectul mesajului de deschidere: Cuza enumeră legile de care avea să se ocupe comisia în primul rând, apoi legea care să regleze relaţiile „între cultivatori şi proprietarii pământului”, precum şi legea Curţii de Casaţie[25].

Majoritatea membrilor Comisiei centrale aveau tendinţe conservatoare: faptul s-a reflectat în proiectele principale de legi pe care le alcătuieşte ea în primele două sesiuni: proiectul de constituţie, de caracter reacţionar, şi proiectul de lege rurală, care, în realitate, nu rezolva, chestia agrară, neţinând seamă de revendicările ţărănimii. De altfel nici unul dintre aceste proiecte n-a devenit lege, opunându-se atât elementele progresiste din Camere, cât şi însuşi Cuza. Faţă de această situaţie creată, a fost necesară o modificare a componenţei

[23] Arh. Cuza, L, f. 11. Față de situația tot mai grea financiară, Catargiu demisionează, la 23 martie st. v. 1859, aducând însă ca motivare slaba sa sănătate (ibidem, XLVI, doc. 42).

[24] Pentru Iași, vezi scrisoarea, din 1 februarie st.n. 1860, a lui Malgouverné, prietenul lui Place, către acesta din urmă, informându-l de spusele lui Mavrojeni cum că place a vrut și vrea mereu, și sub căimăcămia lui Balș și sub aceea a lui Vogoride și acum, sub Cuza, să facă afaceri, să câștige bani; a adăugat că chiar dacă Place reușește să contracteze la Paris împrumutul, Camera viitoare nu-l va vota (Arh. Cuza, XV,f. 108-109 v. Scrisoarea a fost publicată de V. Slăvescu, Cuza și Place, pp. 200-203, care o atribuie însă greșit lui Castaing). Pentru București, citäm scrisoarea trimisă, în august 1860, lui Cuza de către Librecht; acesta din urmă crede că împrumutul nu va trece așa de ușor; se vorbește de dobânda ridicată și de suma enormă pe care Place o cere pentru această negociere. (Arh. Cuza, XLIX, f. 302-303 v.).

[25] Arh. Cuza, LIII, f. 170-171 v.

Comisiei; ea a avut loc în timpul unor guverne de stânga, al lui A. Panu în Moldova (17 ianuarie – 23 septembrie 1861) şi al lui St. Golescu în Ţara Românească (12 mai-11 iulie 1861), acţionând simultan domnul.

În noua componenţă, Comisia centrală care, în primul ei an de funcţionare, nu voia să se ocupe de o nouă lege electorală, a alcătuit una care a însemnat un important pas înainte faţă de precizările electorale ale Convenţiei de la Paris. Dar nici aceasta nu ajunse, din pricina împrejurărilor politice generale[26], să fie transformată în lege, aşa încât trebuie să aibă loc lovitura de stat, din 2 mai 1864, spre a se lărgi dreptul la vot. O realizare a Comisiei centrale a fost proiectul de lege al Curţii de Casaţie; înfiinţarea acestei înalte instituţii, prevăzute de Convenţia de la Paris, a întârziat însă mai bine de un an după sancţionarea şi promulgarea legii (12/24 ianuarie 1861). S-a aşteptat întradevăr realizarea Unirii depline, şi numai după aceea, la 11/23 februarie 1862, Cuza a numit pe membrii Curţii[27]; solemnitatea instalării lor a avut loc la 15 martie 1862[28].

Dintre celelalte proiecte de legi alcătuite de Comisia centrală, menţionăm trei cu caracter financiar, însemnând o aplicare a principiului egalităţii fiscale: 1) proiectul pentru contribuţia funciară; 2) proiectul pentru contribuţia personală, adică pe cap de contribuabil; 3) proiectul impunerii pentru poduri şi şosele.

II. 4. Măsuri de unificare a armatei şi administraţiei. Înfiinţarea Universităţii din Iaşi şi primii ei rectori

Se iau măsuri pregătitoare de unificare a armatei. La 27 martie stil nou, Barbu Vlădoianu, generalul armatei muntene, răspunzând telegrafic la depeşa colegului său moldovean, generalul Milicescu, îl anunţă că Regimentul 3 de cavalerie va porni spre Iaşi[29]; la Bucureşti sosea, în schimb, regimentul corespunzător moldovean. În tabăra de la Floreşti se strânge atât oştire munteană, cât şi moldoveană, din toate armele: infanterie, artilerie, cavalerie, în total circa 12 000 de oameni[30]. Comandant al întregii oştiri din tabără e numit generalul moldovean Milicescu; doctorului Carol Davila, francez venit în Ţara Românească sub domnia lui Barbu Ştirbei şi căsătorit cu o româncă, i se încredinţează conducerea serviciului sanitar militar[31]. Măsuri succesive sunt tot atâţia paşi în direcţia unificării armatei: se instituie statul-major general unic, se unifică instrucţia, de asemenea intendenţa şi administraţia (agust 1860)[32], se numeşte ca ministru de război una şi aceeaşi persoană în ambele ţări – generalul Ioan Emanuel Florescu; comanda superioară a armatei o avea, bineînţeles, Cuza[33]. O măsură similară se ia şi la serviciul telegrafului, numindu-se un singur inspector general, pentru întreaga reţea, în

[26] Cuza se temea ca nu cumva adversarii externi ai Unirii depline să se folosească de o lege electorală progresistă ca argument în sprijinul tezei lor, prezentând-o drept o nouă încălcare a Convenţiei de la Paris.

[27] „Monitorul", nr. 34 din 14 februarie 1862; Andrei Rădulescu, Cercetări privitoare la Înfiinţarea Curţii de Casaţie în România, în „Mem. secţ. ist. Ale Acad. Rom.", s. III, t. XIV (1933), p. 263.

[28] Primul preşedinte al Curţii a fost Vasile Sturza, cumnatul lui Costache Negri (Arh. Cuza, LII, f. 322 v.). Dintre membrii numiţi la 11/23 februarie de Cuza, şi-au dat demisia, înainte de 8/20 martie, Anastase Panu, N. Kreţulescu, N. Sutzu şi C. Bosianu; de asemenea şi-a dat demisia şi Mihail Kogălniceanu, care fusese numit procuror general. Salariile membrilor Curţii de Casaţie erau mai mari decât ale miniştrilor (A. Rădulescu, op. cit., p. 261, nota 2).

[29] Arh. Cuza, X, f. 4. Municipalitatea din Iași organizează o recepţie şi un banchet în grădina publică de la Copou „în onoarea sosirei armatei române" (Arh. Cuza, LIII, f. 77).

[30] A.D. Xenopol, Istoria românilor, XIII, p. 63.

[31] G. Barbu, Carol Davila şi timpul său, Bucureşti, 1958, p. 166. La 3 decembrie 1860, Davila e numit „inspector general al întregii armate" (Ibidem, p. 168).

[32] O traducere în limba franceză a decretului lui Cuza prin care cele două intendenţe şi cele două administraţii militare, sunt unificate, în Arh. Cuza, VII, f. 56. Rapoartele, în sensul unificării, adresate de miniştrii de război din Muntenia şi Moldova, lui Cuza, traduse de asemenea în limba franceză (ibidem, VII, f. 57-57 v şi 60-60 v). Scrisoarea lui Cuza către Negri, comunicându-i decretul de mai sus (ibidem, f. 28-28 v. Şi 35-35 v.).

[33] Vezi şi ordinul de zi dat de Cuza după închiderea taberei de la Floreşti, în care arată că s-a încredinţat de spiritul de disciplină şi de sentimentul de onoare militară al oştirii. Ca o dovadă de preţuire, a hotărât să ia la el însuşi comanda superioară a întregii oştiri române (Arh. Cuza, X, f. 146-146 v.). De drept şi mai înainte, potrivit tradiţiei naţionale, domnul era comandantul suprem al armatei.

perioada lui Cezar Librecht, belgian de origine, fost mai înainte şef al oficiului telegrafic din Galaţi şi în serviciul Comisiei Europene a Dunării[34]. În ce priveşte oraşele Focşani – unul în Muntenia, celălalt în Moldova -, separate de vechiul curs al Milcovului, s-a alcătuit la 23 noiembrie 1859, un proiect de lege pentru unificarea autorităţilor respective, Mihail Kogălniceanu fiind raportor; acest proiect nu va căpăta însă fiinţă legală decât mai târziu, la 6 iulie 1862, după ce se va înfăptui unirea deplină a Principatelor.

O realizare de seamă în primii doi ani de domnie a fost înfiinţarea Universităţii din Iaşi. În Moldova, prin legea din ianuarie 1851, se prevăzue o atare înfiinţare; lucrul n-a fost adus însă la îndeplinire. S-a instituit însă o facultate juridică, „de Dritu", la 6 octombrie 1855 şi, simultan, una de „Filosofie"; exista, de asemenea, un embrion de facultate de teologie. Acest lucru se va înfăptui numai după Unirea Principatelor, sub Cuza, prim-ministru al Moldovei şi ministru al instrucţiunii publice fiind Mihail Kogălniceanu.

II. 5. Tulburări orăşeneşti

Organizarea noului stat, cu noi necesităţi, cu un aparat administrativ şi militar sporit, a cerut bugete sporite; de aici şi nevoia de a se mări impozitele şi taxele şi de a se înfiinţa altele noi. Legea patentelor, din 1860, prevedea obligaţii sporite pentru meseriaşi şi negustori; din nefericire, ele veneau tocmai într-o perioadă de regresiune economică, de criză prelungită; rezultatul a fost o serie frământări şi agitaţii cetăţeneşti, care, în două locuri, la Craiova şi la Ploieşti, se transformă în mişcări de stradă ce au trebuit să fie reprimate cu forţa. La Craiova, mişcarea a început în ziua de 6/18 noiembrie 1860[35] şi a luat imediat proporţii. A fost devastată chiar casa prefectului. Lucrurile au luat o întorsătură gravă atunci când mulţimea a vrut să forţeze arestul prefecturii spre a elibera pe cei închişi în timpul nopţii; armata a tras; au căzut morţi şi răniţi[36]. Având puţini soldaţi şi jandarmi la dispoziţie, prefectu ceru întăriri din oraşele apropiate – Turnu Severin, Calafat, Caracal, Slatina şi Turnu Măgurele[37] - şi primi într-adevăr forţe suficiente; au fost concentraţi la Craiova 1 054 de ostaşi şi 160 de subofiţeri şi ofiţeri[38]. A doua zi, 8/20 noiembrie, mulţimea dezgroapă trupurile celor ucişi – ale celor care fuseseră ucise şi îngropate în timpul nopţii din ordinul autorităţilor – şi, purtându-le pe uliţe, le-au expus în piaţa publică[39]. S-a ajuns din nou la o ciocnire cu armata, prilej cu care s-au înreistrat din nou morţi şi răniţi. Numărul total al victimelor a fost de 8 morţi şi 14 răniţi; s-au operat 98 de arestări şi au fost percheziţionate un număr de 15 case. Cercetările întreprinse de justiţie, sub conducerea unui delegat special, trimis din Bucureşti – procurorul Înaltei Curţi de Casaţie – nu au putut dovedii care au fost instigatorii publici; se pare însă că au fost şi unele înteţiri şi că, în orice caz, mişcarea s-a pregătit, în nici un caz n-a fost spontană, dovadă fiind o scrisoare din Bucureşti, din 5/17 noiembrie, adresată unei cunoştinţe din Craiova, în care aceasta din urmă a fost întrebată ne nemulţumirile locale, despre care în capitală se auzeau „fel de fel de vorbe"; de asemenea declaraţia căpitanului Cernătescu, care, plecând din Craiova spre Brăila, cu trei zile înainte de începerea tulburărilor, a declarat că la Craiova va fi revoluţie.

La Ploieşti, tulburarea a izbucnit la o săptămână după cea din Craiova, adică la 13/25 noiembrie; şi aici au fost devastate case, şase la număr, şi urmăriţi unii fruntaşi politici, care au trebuit să fugă la Bucureşti. Trupa călare a respins mulţimea, din rândurile căreia s-au înregistrat un mort şi 20 de răniţi; s-au operat un număr de 55 de arestări. Un început de

[34] Arh. Cuza, XLIII, f. 74.

[35] Telegramă din această zi a prefectului de Dolj, Gr. Marghiloman, către ministrul de interne, Bucureşti, cerându-i să vie la telegraf „spre a vă raporta o împrejurare gravă ivită azi la Craiova şi a-mi da ordinele dv. De urmare" (Arh. Cuza, XXXIX, f. 161).

[36] Ibidem, XXXIX, f 176; cf. telegrama din aceeaşi zi a sublocotenetului Stamatiu, comandir, către colonelul Manu, Bucureşti: „Poporul Craiovei, agitat de impoziţia grea, s-au revoltat contra prefectului" (ibidem, XXXIX, f. 171).

[37] Vezi telegramele respective, ibidem, XXXIX, f. 172, 173, 181, 199 etc.; XL, f. 2, 4, 6 etc.; XLII, f. 24, 58, 60 etc.

[38] Ibidem, XL, f. 31 şi 64.

[39] Vezi telegramele respective, ibidem, XXXIX, f. 190 şi 194.

frământare şi agitaţie a fost şi la Caracal, Piteşti, Giurgiu şi Calafat; nu s-a ajuns însă la mişcare făţişă şi la ciocnire cu armata. Legea patentei s-a aplicat; în cazurile în care reprezentanţii negustorilor şi meseriaşilor au refuzat să participe la lucrările comisiilor de impunere, aceste lucrări s-au făcut numai de către organele administrativ-fiscale[40]. A doua zi după tulburările de la Ploieşti ministrul de interne trimitea o circulară tuturor prefecţilor cerându-le"energie neadormită" unită cu „moderaţie şi cumpănire" şi supravegherea tuturor funcţionarilor judeţului, începând cu poliţaiul şi subprefecţii[41]. În aceeaşi zi, o nouă circulară, a primului ministru şi a ministrului de interne, întărea ordinul prin care toţi dorobanţii din judeţe erau concentraţi în capitalele respective[42]. Noi tulburări nu s-au mai înregistrat.

II. 6. Lupta pentru Unirea deplină

Cuza însă, care îşi dădea seama de implicaţiile şi riscurile unui asemenea pas precipitat, a considerat (sfătuit şi de Costache Negri, reprezentantul ţării la Constantinopol), că nu trebuie să se pripească, ci să pregătească acest lucru cu mare grijă. În acest sens, Cuza a alcătuit în iunie 1860, un proiect de memoriu destinat atât Porţii, cât şi reprezentanţilor din Constantinopol ai Puterilor garante[43]. La sfârşitul lunii, Cuza se adresează printr-o lungă comunicare lui Negri, arătându-i inconvenientele sistemului de guvernare în vigoare care nu satisface dorinţa adâncă de unire manifestată clar în Divanurile ad-hoc. De asemenea îi semnalează lui Negri şi nedreptatea şi inconvenientele legii electorale care funcţionează. Cuza continuă spunând că această unire deplină trebuie să se realizeze cu asentimentul Porţii, care ar trebui să aibă interes să sprijine un guvern român tare şi popular, şi cu ajutorul Puterilor garante. Cuza încheie autorizând pe Negri să comunice cele de mai sus Porţii şi reprezentanţilor numitelor Puteri şi să le dea, la nevoie, copie de pe prezenta comunicare[44].

Costache Negri îi comunică domnitorului că, contextul nu este unul favorabil, şi că este mai indicat ca dânsul mai întâi să-l viziteze pe sultan şi apoi să ceară modificarea, în sensul memoriului, a articolelor respective din Convenţia de la Paris[45].

Întors în ţară, Cuza i-a scris sultanului mulţumindu-i mai întâi pentru primirea deosebită pe care i-o făcuse, apoi, pentru a-i arăta necesitatea de a se „centraliza puterea" în Principatele Unite. În atmosfera favorabilă creată de vizita la Constantinopol – la 15 octombrie stil nou se făcuse cunoscută lista persoanelor din suita lui Cuza decorate de sultan cu ordinul Medjidie, listă cuprinzând 34 de nume în frunte cu Ştefan Golescu, preşedintele Comisiei centrale[46] - avu loc, în decembrie 1860, remiterea oficială a memoriului prin care se cerea Unirea deplină. Reprezentanţii Puterilor garante recunoşteau, în genere, necesitatea ei; ambasadorul Franţei ne sprijinea ca de obicei; ambasadorul Angliei, sir Henry Bulwer, primise în noiembrie din partea domnului un memoriu, prin care, după ce se arătau dificultăţile guvernării cu sistemul în vigoare şi soluţiile necesare, indicate de cei aproape doi ani de domnie, solicitându-se concursul şi i se mulţumea pentru buna primire ce-i făcuse la Constantinopol[47].

Pe 17/29 aprilie, Poarta trimite o circulară prin care propune convocarea unei conferinţe. Lucrurile tergiversează deoarece încetează din viaţă sultanul Abdul Aziz pe 25 iunie 1861, cât

[40] Ibidem, XL, f. 71 şi 72 şi XLII, f. 111 şi 164.
[41] Ibidem, XLII, f. 129-129 v.
[42] Ibidem, XLII, f. 139 şi 141. Pentru tulburările orăşeneşti din noiembrie 1860, a se vedea şi Dan Berindei, Frământările orăşeneşti din noiembrie 1860 în Ţara Românească, în loc., pp. 265-313.
[43] Prima redaţie a proiectului, de mâna lui Baligot de Beyne, în Arh. Cuza, LVII, f. 26-41. Acest proiect i s-au adus unele modificări (ibidem, LVII, f. 42).
[44] Arh. Cuza, VII, f. 17-26, v. O copie pe curat a acestei comunicări, cu unele pasaje şterse apoi şi intitulată Mémoire la f. 88-97.
[45] Ibidem, I, f. 116-119 v.
[46] Ibidem, VII, f. 39-40.
[47] Ibidem IV, f. 30-30 v.

şi de recunoaşterea regelui Italiei de către Poartă[48], astfel încât şedinţele conferinţei s-au deschis abia în toamnă.

BIBLIOGRAPHY

1. Dan Berindei, Guvernele lui Alexandru Ioan Cuza (1859-1866). Liste de miniştri, în „Revista arhivelor", serie nouă, II, 1.
2. Istoria Românilor, ed. A III-a, vol. XIII
3. „Monitorul Oficial al Moldovei" din 12 februarie 1859.

[48] Vezi scrisoarea din 8 iulie st. N. A lui Baligot de Beyne către Cuza (ibidem, L, f. 194-195).

THE PRESENCE OF MINORITIES IN BANAT REFLECTED IN REGIONAL RADIO BROADCASTING

Kalinca-Andreea Velcsov
PhD Student, University of Bucharest

Abstract: The culture of the Banat minorities is strongly reflected in the radio shows dedicated to them by promoting the traditions, language and values specific to each community. Radio Timişoara and Radio Reşiţa broadcast programs in German, Hungarian, Serbian, Slovak, Czech, Bulgarian, Ukrainian and Romanian, offering listeners cultural information, news, interviews with community representatives, traditional music and accounts of important ethnic events. These programs contribute to preserving the cultural identity of minorities and strengthening intercultural dialogue in Banat, a region with rich ethnic and historical diversity.

Keywords: Banat minorities, Banat radio broadcasting, multiculturalism, identity particularities, cultural dissemination.

Banatul, regiune situată în vestul României, se remarcă printr-o diversitate etnică deosebită, aici coexistând împreună cu românii bănățeni, minorități precum: maghiari, germani, sârbi, croați, slovaci, ucraineni, bulgari.[1] Această diversitate a influențat profund cultura și societatea locală, inclusiv domeniul mass-media, în special radiofonia.

Perioada interbelică

În perioada interbelică, radioul a devenit un mijloc important de informare și divertisment în România. În ce privește evoluția radiofoniei bănățene și reflectarea culturii minorităților regionale în emisiunile radiofonice locale, în Banat, posturile de radio au început să difuzeze programe în limbile minorităților, răspunzând astfel nevoilor comunităților etnice. De exemplu, emisiuni în limbile maghiară, germană și sârbă erau numeroase și populare, reflectând prezența semnificativă a acestor grupuri în regiune.

Cornel Grofșorean, publicist și ziarist, sociolog, primar al Timișoarei, în tratatul său *Situația politică și culturală a minorităților etnice din România*, parte a publicațiilor Institutului social Banat-Crișana, prezintă un material documentar realizat între anii 1927 și 1930 din care se pot reconstitui aspectele vieții politice și culturale ale minorităților etnice din Ardeal și Banat. Scopul demersului de cercetare nu a fost atins și anume de a demonstra atitudinea revizionistă a Ungariei și Germaniei care au făcut din problema minoritară o armă diabolică a politicii externe, însă tratatul este o mărturie istorică a situației de fapt a minorităților ce se regăseau în Banat în acea vreme. În tratat sunt imortalizate diverse probleme de natură politică referitoare la minoritate evreiască, maghiari, germani șvabi: ”În noua orânduire europeană asperitățile statelor mici vor suferi schimbări esențiale sub influența principiilor socializate netezând drumul, vrem să sperăm la o armonioasă și coordonată colaborare între popoare”[2]

Așa cum menționează Pârvu și Chelariu în *File din istoria radiofoniei Bănățene*,”nu trebuie să fi specialist în materie pentru a constata că orice post de radio indiferent de puterea

[1] NEUMANN, Victor. *Interculturalitaea Banatului*. Ediția a 3-a, revăzută și adăugită. Iași: Editura Universității”Alexandru Ioan Cuza”. 2015, p.88.

[2] GROFȘOREAN, Cornel. *Situația politică și culturală a minorităților etnice din România.* Timișoara. 1944, p. 134.

și orientarea politică trebuie să se definească printr-o multitudine de aspecte printre care o personalitate puternică care să îl facă diferit de alte posturi de radio”[3]

Regimul comunist

În timpul regimului comunist, politica oficială a fost de promovare a unei identități naționale unitare, ceea ce a dus la restricționarea exprimării culturale a minorităților. Cu toate acestea, unele programe în limbile minorităților au continuat să fie difuzate, deși sub supravegherea strictă a autorităților. Aceste emisiuni aveau rolul de a prezenta cultura și tradițiile minorităților într-un mod care să se alinieze ideologiei oficiale. În perioada comunistă, Radio Timișoara a inițiat emisiuni în limbile minorităților pentru a reflecta diversitatea etnică a regiunii. La 1 noiembrie 1956, au debutat emisiunile în limba sârbă, iar la 4 noiembrie 1956, cele în limba germană, fiecare având o durată de 20 de minute zilnic[4].

Revoluția din 1989

După Revoluția din 1989, odată cu tranziția către democrație, și liberalizarea mediului media, minoritățile naționale au beneficiat de o libertate mai mare de exprimare. În Banat, posturile de radio au început să difuzeze din nou programe dedicate minorităților, promovând cultura, limba și tradițiile acestora.

De asemenea, au apărut posturi de radio comunitare, care difuzau exclusiv în limbile minorităților, contribuind la consolidarea identității etnice și la păstrarea patrimoniului cultural. Speranța continuității interdependenței și a pluralismului socio-cultural din Banat sunt reprezentate de emisiunile în limbile germane, maghiară și sârbă de la radio și televiziunea Timișoara, teatrele de stat în limbile română, maghiară și germane, asociațiile culturale ce cultivă și astăzi folclorul în limbile sârbă și bulgară. Astăzi, conștientizarea populației multietnice este la fel de vie ca odinioară, valorile de bază rezultând din plurilingvism și interculturalitate[5].

Radio Timișoara

În ianuarie 1990, s-a difuzat prima emisiune radiofonică în limba maghiară, iar la 18 februarie 1990, prima emisiune în limba bulgară.[6] În aprilie 1990, au început emisiunile în limbile cehă și slovacă, inițial cu o durată comună de 30 de minute, ulterior separate: 30 de minute pentru limba cehă și 60 de minute pentru limba slovacă. În 5 mai 1955 Radio Timișoara marchează începuturile radiofoniei bănățene. Nicu Oprean a avut inspirația împreună cu redactorul de radio Arcadie Zivanovic să realizeze sub un control atent o emisiune radiofonică într-un context armonios între sârbi și români, limba vorbită în emisiune fiind atât sârbă cât și română.

Studioul teritorial de radiodifuziune de la Timișoara se caracteriza prin multe aspecte specifice dar ceea ce îl definea era programul multinațional pe care îl difuza zilnic pe stația de unde medii înainte de 1989. Încă de pe vremea în care conducerea studioului era asigurată de primul director Mihai Glăja, a fost realizat acest deziderat dată fiind situația specifică din Banat unde trăiau laolaltă în bună înțelegere germani, maghiari, sârbi, evrei, slovaci, cehi și țigani, s-a impus ca un nou studiou înființat la Timișoara pentru a asigura și emisiune în limbile acestor etnii. Problema a fost soluționată doar parțial între 1955 și 1985 deoarece au fost organizate

[3] PÂRVU, Nicolae; CHELARIU, Ilie. *File din istoria radiofoniei bănățene*. Timișoara: Augusta. 1998, p.155.
[4] *Ibidem*, p.160.
[5] NEUMANN, Victor. *Interculturalitaea Banatului*. Ediția a 3-a, revăzută și adăugită. Iași: Editura Universității ”Alexandru Ioan Cuza”. 2015, p.81.
[6] *Documentar radio Timisoara, o voce de referință în Banatul multietnic.* https://www.rador.ro/2018/05/05/documentar-radio-timisoara-o-voce-de-referinta-in-banatul-multietnic/[Accesat în: 03.03.2025].

numai emisiuni pentru două naționalități germani și sârbi. Croații și ungurii erau excluși datorită faptului că radiodifuziunea română era privită în ansamblul ei.

Bogdan Herzog a organizat și alte redacții cu emisiuni din specificul Banatului[7]. A inițiat înființarea emisiunilor în limbile maghiară, slovacă, cehă, bulgară, astfel în structura celor 16 ore de emisie să fie cuprinse emisiuni zilnice de câte 60 de minute în germană, maghiară, și sârbă, iar în zilele de duminică se difuzau și emisiuni în limbile bulgară și slovacă, respectiv cehă.

Emițând emisiuni în șase limbi studioul de radio de la Timișoara era un unicat, această situație radiofonică fiind rar întâlnită în Europa.[8] Ideea Radio Timișoara de a colabora cu posturi de radio din afara României a permis dezvoltarea conținutului programelor, a emisiunilor dedicate minorităților, creșterea calității și a informațiilor. În această privință se remarcă colaborarea cu un posturi de radio din Bratislava, sau de la Budapesta, de la Szeged (Radio Szeged), Belgrad.[9]

În prezent, radiofonia bănățeană continuă să reflecte diversitatea etnică a regiunii. Posturile de radio publice și private includ în grila lor de programe emisiuni în limbile minorităților, abordând subiecte de interes pentru aceste comunități.

Radio Timișoara, parte a Societății Române de Radiodifuziune, difuzează emisiuni în limbile maghiară, germană, sârbă și altele, oferind informații locale, muzică tradițională și programe culturale și informații culturale relevante pentru fiecare comunitate. Radio Timișoara, ca principal post public regional din vestul României, reflectă diversitatea culturală a regiunii prin emisiuni dedicate minorităților etnice. Aceste programe, difuzate zilnic în diferite limbi, includ știri, muzică tradițională și informații culturale, contribuind la păstrarea identității culturale a comunităților respective. Radio Timișoara susține evenimente multiculturale, precum "Ziua Minorităților" și "Ruga Timișoarei", care celebrează diversitatea etnică a regiunii prin spectacole folclorice și parade ale costumelor populare[10]. Prin aceste inițiative, Radio Timișoara își îndeplinește misiunea de a promova și conserva moștenirea culturală a minorităților din Banat, oferind o platformă de exprimare și consolidând legăturile dintre diferitele comunități entice.[11]

Conținutul acestor emisiuni dedicate minorităților variază de la știri și actualități locale la muzică tradițională, literatură, interviuri cu personalități ale comunităților respective și informații despre evenimente culturale. Scopul principal este de a menține vie identitatea culturală a fiecărei minorități, oferindu-le membrilor comunității acces la programe în limba maternă și promovând înțelegerea și respectul reciproc între diferitele grupuri etnice din Banat.

Radio Reșița

Radio Reșița, un alt post regional de referință, difuzează săptămânal emisiuni pentru opt minorități naționale: ucraineană, sârbă, maghiară, rromani, germană, croată, slovacă și cehă.[12] Radio Reșița, a împlinit 25 de ani de emisie în 2021 și difuzează programe adresate minorităților etnice din Banat, contribuind la păstrarea și promovarea diversității culturale a regiunii.[13]

Emisiunile dedicate minorităților au un conținut variat, adaptat specificului fiecărei comunități:

[7] PÂRVU, Nicolae (1935-2003). *Microfonul care ucide*. Timișoara : Mirton, 1998, p.9.
[8] PÂRVU, Nicolae; CHELARIU, Ilie. *File din istoria radiofoniei bănățene*. Timișoara: Augusta. 1998, pp.155-160.
[9] TOLCEA, Marcel; RUS, Călin. *Presa și toleranța. Rolul presei în armonizarea relațiilor interetnice: cazul etniei romilor*. Timișoara: Institutul Intercultural. 1998, p.78.
[10] MOCEANU, Răzvan. *Documentar radio Timisoara, o voce de referință în Banatul multietnic.* Disponibil la: https://www.rador.ro/2018/05/05/documentar-radio-timisoara-o-voce-de-referinta-in-banatul-multietnic/ [Accesat în: 03.03.2025].
[11] FAUR, Corneliu. *Radio Timişoara - o istorie vorbită*. Timișoara : Artpress, [2005?], p.15.
[12] RADIO TIMIȘOARA. *Minorități*. Disponibil la: https://www.radioresita.ro/tag/minoritati [Accesat în: 01.03.2025].
[13] DRĂGOI, Ana. *Radiodifuziunea română bănăţeană: monografie*. Timișoara : Ornella Studio Design, 2010, p.32.

- Cultură și tradiții: Prezentarea obiceiurilor, tradițiilor și sărbătorilor specifice fiecărei minorități, contribuind la păstrarea identității culturale.
- Educație și tineret: Programe dedicate tinerilor, promovând educația în limba maternă și implicarea acestora în activități culturale.
- Muzică și artă: Difuzarea muzicii tradiționale, interviuri cu artiști locali și prezentarea evenimentelor culturale.
- Actualitate și informații comunitare: Știri locale, informații despre evenimente și proiecte relevante pentru comunitate.

Moderarea acestor emisiuni este asigurată de membri ai comunităților respective, persoane cu o bună cunoaștere a culturii și limbii minorității. Invitații sunt adesea personalități locale, lideri comunitari, artiști sau experți în diferite domenii, care contribuie la îmbogățirea conținutului și la consolidarea legăturii cu ascultătorii.

Aceste emisiuni au avut și au un impact semnificativ asupra comunităților minoritare din Banat: Conservarea identității culturale: Prin promovarea limbii, tradițiilor și obiceiurilor, emisiunile contribuie la păstrarea identității culturale a minorităților. Totodată emisiunile radiofonice din Banat dedicate minorităților în special, au impact în educație și informare: oferă acces la informații relevante în limba maternă, facilitând educația și informarea corectă a membrilor comunității. Prin prezentarea diversității culturale, aceste programe promovează dialogul și înțelegerea între diferitele comunități etnice din regiune.

Alte posturi de radio regionale care difuzează emisiuni radiofonice destinate minorităților sunt: Banat Link Radio (post radio cu specific sârbesc) sau Radio Golubinski care difuzează muzică folk, muzică populară bănățeană, sârbească, etnică, Radio France Internationale.[14] Sunt și posturi de radio cu conținut în limbi entice dar care se difuzează doar online, ca și EBS Dolce Vita care difuzează muzică italiană, etnică, EBS Fresco care difuzează muzică italiană, EBS Magyar Zene, Gyergyoi Szekely Radio, posturi de radio cu conținut specific în limba maghiară, EBS Nouvelle Vague sau SMART Champs-Elysees care difuzează muzică franceză și etnică.[15]

Pe lângă posturile de radio tradiționale, mediul online a deschis noi oportunități pentru promovarea culturii minorităților. Platformele de streaming și podcasturile permit crearea și distribuirea de conținut specific fiecărei comunități etnice, facilitând accesul la informații și divertisment în limba maternă.

Cu toate acestea, provocările persistă. Scăderea numărului de vorbitori nativi ai limbilor minoritare, datorată asimilării și migrației, afectează audiența acestor programe. Pentru a contracara această tendință, organizațiile minorităților naționale colaborează cu instituțiile media pentru a dezvolta conținut atractiv și relevant pentru tineret, în speranța de a revitaliza interesul pentru cultura și limba maternă.

Concluzii:

Radiofonia bănățeană a jucat și continuă să joace un rol esențial în reflectarea și promovarea diversității etnice a regiunii. De la primele emisiuni în limbile minorităților, difuzate în perioada interbelică, până la platformele moderne de streaming, mass-media a fost un pilon al păstrării identității culturale. În ciuda provocărilor actuale, eforturile concertate ale comunităților etnice și ale instituțiilor media contribuie la menținerea unui peisaj radiofonic divers și reprezentativ pentru moștenirea multiculturală a Banatului.

BIBLIOGRAPHY

[14] RADIO BANATLINK. *Despre Banatlink*. Disponibil la: https://www.banatlink.com/ [Accesat în: 03.03.2025].
[15] ROMÂNIA RADIO. *Radio din Timiș*. Disponibil la: http://www.romaniaradio.ro/Radio-din-Timis.html [Accesat în: 03.03.2025].

1. DRĂGOI, Ana. *Radiodifuziunea română bănăţeană: monografie*. Timişoara : Ornella Studio Design, 2010.
2. FAUR, Corneliu. *Radio Timişoara - o istorie vorbită*. Timişoara : Artpress, [2005?].
3. GROFȘOREAN, Cornel. *Situația politică și culturală a minorităților etnice din România*. Timișoara. 1944.
4. MOCEANU, Răzvan. *Documentar radio Timisoara, o voce de referință în Banatul multietnic*. Disponibil la: https://www.rador.ro/2018/05/05/documentar-radio-timisoara-o-voce-de-referinta-in-banatul-multietnic/ [Accesat în: 03.03.2025].
5. NEUMANN, Victor. *Interculturalitaea Banatului*. Ediția a 3-a, revăzută și adăugită. Iași: Editura Universității"Alexandru Ioan Cuza". 2015.
6. PÂRVU, Nicolae; CHELRIU, Ilie. *File din istoria radiofoniei bănățene*. Timișoara: Augusta. 1998.
7. PÂRVU, Nicolae (1935-2003). *Microfonul care ucide*. Timişoara : Mirton, 1998.
8. RADIO BANATLINK. *Despre Banatlink*. Disponibil la: https://www.banatlink.com/ [Accesat în: 03.03.2025].
9. RADIO TIMIȘOARA. *Minorități*. Disponibil la: https://www.radioresita.ro/tag/minoritati [Accesat în: 01.03.2025].
10. ROMÂNIA RADIO. *Radio din Timiş*. Disponibil la: http://www.romaniaradio.ro/Radio-din-Timis.html [Accesat în: 03.03.2025].
11. ROMÂNIA RADIO. Disponibil la: http://www.romaniaradio.ro/radio-etnice.html [Accesat în: 03.03.2025].
12. TOLCEA, Marcel; RUS, Călin. *Presa și toleranța. Rolul presei în armonizarea relațiilor interetnice: cazul etniei romilor*. Timișoara: Institutul Intercultural. 1998.

THE DIPLOMATIC - MILITARY MISSION OF MAJOR ALEXANDER SOCEC IN SWEDEN (III)

Stelian-Cătălin Ghițuleasa
PhD Student, University of Craiova

Abstract: The final part of Major Alexandru Socec's mission in Sweden in 1901 reveals very interesting aspects of how the Swedish Army functioned—one of the most well-organized armies in the world at the beginning of the 20th century. The flawless execution of the Swedish Cavalry maneuvers is particularly impressive, with the memoirist meticulously capturing every significant moment of the battles scheduled over several days (August 2–5). The closing ceremony of the special Cavalry maneuvers is also described in a truly fascinating manner, highlighting the special attention that the Swedish Royal House paid to protocol.

A special focus is given to the extensive presentation of the formidable relationship between the King of Sweden and his army. The way in which King Oscar II and his officers treated Major Socec, who attended the maneuvers as a representative of King Carol I, is striking. The honors enjoyed by the envoy of the Romanian sovereign provide further evidence of the extraordinary prestige that this monarch had throughout Europe, including in a country like Sweden.

Keywords: Sweden, army, special Cavalry maneuvers, parade, protocol, Swedish Royal House.

Introduction

This fascinating episode from 1901, taken from the Journal of General Alexandru Socec, details the full deployment of the Cavalry maneuvers in Sweden. Personally selected by King Carol I—much to everyone's surprise—to represent him on this occasion in Sweden, Major Socec rose to the challenge of such a prestigious role.

The memoirist does not overlook any aspect related to the composition of the troops participating in the Cavalry maneuvers, dedicating ample space to the scenario according to which the battles would take place.

Beyond the description of the impeccable organization of the maneuvers, the closing ceremony is particularly impressive; also of great interest to the reader is his second audience with King Oscar II—on which occasion he was awarded the coveted Order of Gustav Vasa, Commander rank—and with Queen Sofia, who was in Norway at the time. Another notable aspect is that he did not miss the opportunity to begin a brief but passionate affair with the beautiful Swedish woman Ella Gröhangen, daughter of Baron Kurt Gerhard Gröhangen, who was divorced at the time. The two met at her father's castle, chosen as the Headquarters of Prince Carl, the director of the maneuvers, where military attachés, including Major Alexandru Socec, were also accommodated.

The mission concluded with visits to the most important cities in Sweden and Norway (which were united until 1905) and with the organization of a lavish party for his Swedish friends before leaving the kingdom. Once again, he was deeply impressed by the legendary honesty of the Swedes.

Loaded with gifts, including those from Queen Sofia for Queen Elisabeth of Romania, he left Sweden, stopping in Denmark on his way to Bucharest.

This passage highlights the importance of the epilogue of Major Socec's mission, offering a vivid depiction of his relationship with Romania's sovereigns, King Carol I and Queen Elisabeth. The Queen is portrayed as deeply interested in the cultural and social aspects

of the Nordic countries, while King Carol I stands out for his extraordinary diplomatic rigor and strict adherence to protocol, a quality that had earned him the admiration of all Europe.

Equally impressive is Major Socec's courage in speaking openly to his sovereign about the delicate issue of decorations. Confident in the virtues of Romania's monarch, he knows that the king will promptly correct the regrettable error made by the Romanian Ministry of Foreign Affairs. The scene described in the Journal serves as yet another eloquent testament to the immense esteem that King Carol I enjoyed both at home and abroad.

AUGUST 2, 1901. The action in both sides began at 5:00 AM when reconnaissance patrols set out. The General Headquarters of Prince Carl[1] was transported by train, 25 km south (Jönköping)[2], to the castle of Baron Axel Gerhard Grönhagen. We arrived at the castle at 9:30 AM.

The castle is immense, built in 1520, originally serving as a fortress for the Duke of Götaland to protect the city of Jönköping. In 1720, it was purchased by the ancestor of the current owner, Baron Kurt Gerhard Grönhagen. Prince Carl was received by the elderly baron, his daughter, Baroness Grönhagen—divorced from Baron von Schoting—and three cousins, all aged between 20 and 25. They were not beautiful but very charming, with blonde hair and large blue eyes. The elderly baron, about 62 years old, was an old-fashioned man, a scholar, enormously wealthy but very frugal in spending on the reception for Prince Carl (who would stay for eight days). The offices of the Director's Headquarters were set up in the administrator's house. Lunch, served at 1:30 PM, was very good.

Among the foreign officers, I am the most senior in rank. After me comes the Frenchman, who annoys me with his persistent friendliness, but whom I cannot stand; he is the type of envious and scheming man. He intrudes everywhere and wants to know everything. In contrast, the English captain, Sir Arthur Stevens, is the most pleasant colleague. The Frenchman is furious when we speak English! Since he is unmarried, he has "attached" himself to one of the Baroness's cousins, Countess Lervenhampt, who is very wealthy, but she does not seem to like him much—he is too scrawny, and his name is "Dubois." I sat at lunch next to Baroness Grönhangen, who told me she was changing my room. She is giving

AUGUST 3, 1901. (10:00 AM). During the night, we received telegraphic and telephone updates on the activity of both sides. Extraordinary reconnaissance work was carried out by Lieutenant Cederström of the "Kronprinz Hussars," covering 120 km in one day with just three hussars!

(4:00 PM) Many patrols from the Northern Corps reached Uddevalla[4].

(6:00 PM) We returned by train to Växjöburg, to Grönhagen's castle. We received many updates from both sides. From the official reports sent to the Northern and Southern Corps, I understood that Prince Carl's intention was to bring the main action between Halmstad and Växjö[3]. I talked all evening with Baroness Ella G. Our conversation became very intimate. The topic of her giving me her room provided plenty to talk about. I told her to forget that someone else was staying in her room, etc., etc.—hints that were not rejected. On the contrary!

AUGUST 4, 1901. The little Swede returned to her room. However, she encountered a gentleman a bit more daring than her compatriots, who had been courting her for six months. She stayed with me all night. Too bad the nights are so short! At 3:00 AM, she sneaked back into her room after we kissed another hundred times. I don't know how the maneuvers will end, but I am lucky enough to conquer a blonde fortress!

The cavalry masses approached, along a line far from the Halmstad[5] –Jönköping railway. Skirmishes between reconnaissance squadrons were reported. The infantry of the Northern Corps approached in requisitioned carts, with 12 soldiers per cart. On Sweden's admirable yet narrow roads (only 4 meters wide), the carts traveled at 10–12 km/h, each convoy covering a maximum of 30 km. Sweden has few villages but an immense number of farms, spaced 1–3 km apart.

AUGUST 5, 1901 Three massive attacks took place. The final attack of the Northern Corps was brilliantly executed. The Southern Cavalry remained under the fire of the Northern Artillery and an entire Infantry battalion for at least 12 minutes. The Southern Corps was defeated!

AUGUST 6, 1901. General rest. Troop concentrations in preparation for tomorrow's parade. I didn't have a break; Ella is very keen to make the most of my presence, which ends tonight, as tomorrow evening we will be sleeping in Halmstad. His Majesty the King arrived yesterday at 10 a.m. on a special train that stopped in the middle of the field, where he mounted his horse to watch the battles. The Crown Prince did not attend any of the maneuvers.

AUGUST 7, 1901. The General Headquarters rented the entire hotel at 4 p.m. Prince Carol and we, the military attachés, are staying in the hotel itself. His Majesty the King remains in his train car. At 8:00 a.m., I mounted my horse in the prince's entourage, heading toward the parade field. The regiments were arranged in columns by squadrons, in a front formation. The infantry formed the first line, the cavalry the second, and the remaining troops the third. The prince did not review the troops but stopped roughly in the center, from where he saluted them, and they responded with a shout similar to our "SĂ TRĂIȚI!" (a Romanian military greeting meaning "Long live!").

At 9:00 a.m., the arrival of His Majesty the King was announced. All the bands (the cavalry has its own band) played the national anthem. The King reviewed the lines, followed by a splendid cortege, then immediately went to a designated point to watch the parade. The parade formation was very practical: all the troops turned left and gradually came to a halt. The infantry turned left about-face by platoons, ready for the parade. Then the auxiliary troops advanced, followed by the artillery. Thus, the parade proceeded as follows: Infantry Band – Infantry – Pioneers – Artillery – Cavalry (with its own music) – the supply train with medical columns. The parade lasted two hours! I was told that the King wanted to see each officer individually and made a strong impression by greeting senior officers and many junior officers in a friendly manner, addressing them all informally as "you."

After the parade, the King held a gathering for about half an hour, then walked—at a leisurely pace—toward his train, where he dismounted. In my album, I have about 20 photographs of the parade and the King's departure as he boarded the Royal Train. The prince and his entourage returned to Halmstad, welcomed with cheers and flowers. We were informed that we should be present at 7:45 p.m. in the Grand Salon, where the farewell banquet would take place. His Royal Highness the Crown Prince would preside, arriving on a special train at 7 p.m.

AUGUST 8, 1901 (5 p.m.). By 7:45 p.m., the large hotel hall was filled, with tables arranged in a horseshoe shape. Each person's seat was marked with a card. The invited guests included the suites of Their Royal Highnesses, generals, military attachés, senior officers, and captains—146 people in total. At 7:45, His Royal Highness the Crown Prince entered, wearing the uniform of his Hussar Regiment, followed by his brother, Prince Carol. After saluting militarily, he removed his cap and walked straight toward us, the foreign officers, conversing with each of us individually (the Norwegian officers were with us, the foreigners).

At 8:30 p.m., everyone took their seats at the table. The Crown Prince raised the first glass of champagne in a toast to the King's health, and then the feast began—an actual, full-blown celebration.

A curious incident happened to me. I had begun to pick up Swedish fairly well, and at the regiment, I had given "speeches," imitating Swedish words without meaning and mixing them with actual ones. Everyone found it hilarious, and the Frenchman kept asking me, "D'où diable trouvez-vous ces mots?"[6] ("Where the devil do you find these words?"). I don't know who told the Crown Prince about my joke (I suspect it was Prince Carol, who had heard me speaking), but suddenly, I saw the Crown Prince tap his glass. The room fell silent, and he

announced loudly: “Major Socec has the floor and will deliver a speech about the maneuvers—in Swedish.”

I tried to excuse myself and protested, but since both princes insisted, I had to comply. I spoke for about five minutes—an entire speech—interrupted only by the audience’s roaring laughter; some were practically rolling on the floor. I concluded by toasting to Their Majesties, the Royal Family, and the Swedish Army! My speech was met with enthusiastic cheers, and General Gadd exclaimed loudly: “Damn Socec, he spoke in Swedish, but I didn’t understand a single word!”

During the meal, the foreign officers received decorations—except for me. I was seated next to General Warberg. The Frenchman, Dubois, was distraught, not understanding why I hadn’t been decorated as well. The secret was that His Majesty the King wanted to award me a higher rank, but he couldn’t do so in front of the Frenchman, who was also a major like me, though senior by a year and a half. He received the Order of the Sword in the rank of Knight, an award that I would have also been entitled to.

At 11:00 p.m., the banquet ended. The city was illuminated. We took a short walk through the beautiful streets before retiring to our rooms, as we were scheduled to leave for Stockholm on August 9, traveling on a special train.

When I arrived at the hotel to collect my key, the porter told me that “Madam, your wife,” had taken the key and gone to my room. I was stunned! “When did Susie arrive?” But my surprise was even greater when I entered the room, and Ella, the Swedish baroness, jumped into my arms.

She had arrived on the 9 p.m. train, speaking French and knowing exactly where to find me. She had asked for the key and made herself comfortable in my room. Of course, I welcomed her with open arms, but I advised her to leave in time—by morning!
“Yes, I’ll leave,” she said, “but not home—to Stockholm! I want to see you again! I promise I’ll be very well-behaved and discreet!”

STOCKHOLM, 12 AUGUST 1901. Only now will I be received—with Susie—by Her Majesty the Queen. The audience will take place in a small castle near Christiania[8]. We are leaving this evening for Christiania by express.

CHRISTIANIA, 14 AUGUST 1901. The Queen received us, although she is not yet fully recovered. From what I gathered from her entourage, there is little hope of a complete recovery. She gave us a letter for Carmen Sylva[7] and two small paintings of Norwegian landscapes, painted by a renowned Norwegian artist. After touring the beautiful city, we departed for Bergen.

21 AUGUST 1901, CHRISTIANSUND. Bergen[9] is a city of 80,000 inhabitants, an important port, and a major center for the trade in fresh and dried fish products. I boarded the steamer and traveled along the coast to Christiansund[10], admiring the imposing, wild beauty of the fjords. The day lasts 20 hours. These short nights are terribly vexing! We did not continue our journey by sea to Bodø, because I have many things to do in Stockholm and I still have not visited Falun and Uppsala. We headed directly to Stockholm. In Christiania, I met my old friend, Jacobson. He served in the 2nd Artillery Regiment in Bucharest in 1890.

STOCKHOLM, 24 AUGUST 1901. In order to respond to the numerous invitations I received, I rented a steamer for tomorrow at 10:00 a.m. I sent out 75 invitations, of which 72 received an affirmative reply. Departure is at 10:00 a.m. from Waxholm[11] Island, where breakfast will be served. Then follows a break and a siesta in tents. Between 4:00 and 7:00 p.m.—tennis, entertainment, tea, coffee, ice cream. Between 7:00 and 7:30 p.m., boarding and changing of outfits. At 7:30 p.m.—departure and dinner on the steamer.

26 AUGUST 1901. The celebration we organized caused a sensation in Stockholm; it was unique in its own way—and very successful. Once again, I witnessed the honor of these people. I told the commander to charge me for everything—absolutely everything—so that my

guests would not pay a single cent. Nevertheless, being 74 people (including us), I ended up paying only 1,780 crowns or 2,500 lei for transportation, breakfast, dinner, cigarettes, music, and tips. In vain! The next day, I paid 100 [crowns] to the Society of Seamen [a sort of Naval Authority] for the transport permit.

STOCHKOLM, 1 SEPTEMBER 1901. After visiting Uppsala[12] and Falun[13], I carried out the protocol visits. I had an audience with His Majesty the King, who presented me with the Order of Gustaf Wasa in the rank of Commander and a letter for the Queen. The regiment held a farewell dinner for me and gave me two splendid gifts. I also received 16 gifts from officers and a silver snuffbox bearing the coat of arms and the names of 11 officers. I, in turn, distributed 27 souvenirs. Tomorrow, at 8:00 p.m., we are leaving with Captain Blixen-Fineck for Malmö, where I have been invited to a dinner at the Hussar Regiment.

COPENHAGEN, 4 SEPTEMBER 1901. I stayed with Captain Blixen-Fineck in Malmö, and the next morning, at 3:00 a.m., I arrived in Copenhagen, where Susie was waiting for us. An old, beautiful city. An important port. The captain's brother is a colonel, commander of the Danish Royal Guard. His uncle is the husband of the queen's sister, and therefore he is a brother-in-law of King Christian. While Susie went with the baroness to visit the porcelain factory and other factories, I had an audience with King Christian, during which I also visited the Guard and the Cavalry Regiment. Copenhagen is the most immoral city in Europe. Libertinism exceeds all imagination, but I prefer not to give examples of blatant immorality.

5 SEPTEMBRIE 1901. At 2:00 p.m., we departed for Berlin. We stayed there for two days and then headed directly to Bucharest.

17 SEPTEMBRIE 1901. Minister Dimitrie Sturdza approved only a single decoration for Captain de Geer, who had been attached to me [in Sweden]. What a great shame! Fortunately, the customs officer brought me the fabric intended for the Queen, asking me not to claim it. But the "gold" in the fabric made him doubt whether he could release the item without imposing customs duties. I am pleased, however, because I will request an audience with the Queen.

Sinaia - 22 SEPTEMBER 1901 I delivered to Her Majesty the Queen the fabric for Mrs. de Munk. It is a masterpiece. The Queen was delighted and showed it to the King. The King entered the room and asked me various questions. Among other things, he asked:

- What decoration did you receive?
- His Majesty awarded me the Order of Gustaf Wasa in the rank of Commander.
- Ah! Very much, very much!
- Yes, Your Majesty, though it is all the more regrettable that the list of those I proposed for decoration was not approved!
- Ah, that cannot be! Whom did you propose? I said everyone.
- How could you forget the Commander of the Army Corps and the Chief of the General Staff? Do you have the names of the officers?
- Yes, Your Majesty!
- Send immediately, in duplicate, to Sinaia a list of all those you proposed, adding the Minister of Foreign Affairs and the Minister of War, the Chief of Protocol, and those I mentioned to you!
- Understood, Your Majesty!
- You will come to breakfast. Are you accompanied by your wife?
- No, Your Majesty!

After breakfast, the Queen asked me about everything, and I told her all! The fjords particularly fascinated her.

24 SEPTEMBER 1901. I sent, by courier, to His Majesty the King a list—in duplicate—proposing 15 officers and civilians from Sweden as well as Colonel Blixen-Firincke from Copenhagen, especially since the Queen personally knows Baroness Blixen.

BUCHAREST – 5 OCTOBER 1901 Upon arriving home [I had been in Hungary], I found 9 telegrams from Stockholm in which the "decorated" thanked me for my intervention. I learned from the Ministry of Foreign Affairs that, by the King's order, they were notified individually by telegram and that His Majesty the King graciously conferred the order on each one. I was certain that King Carol would not allow this great mistake to occur, especially compared to his friend King Oscar II!

BUCHAREST, 22 OCTOBER 1901. Baron de Geer wrote me a letter in which he thanked me for the decoration he received ("The Crown of Romania" Class IV) and recounted how much pleasure this surprise brought to everyone. He promised that he would come to Bucharest, around May 4, to attend next year's celebrations on the occasion of the 10th of May.

4 NOVEMBER 1901. Today, it was published in the Official Monitor that I have the right to receive and wear the Order of "Gustaf Wasa" in the rank of Commander. It is the third Commander's rank that I have received so far, after „St. Alexander"[14] Rank and „Watoca".

NOTE

1. Prince Carl (1861-1951), son of King Oscar II and Queen Sofia. He was the first Inspector General of the Cavalry in Sweden's military history, serving between 1898 and 1912.
2. A city in the southern part of the Nordic kingdom, located on the shores of Lake Vätern. A historic trade center, today an important logistics hub in Northern Europe.
3. The administrative, cultural, and industrial center of the Kronoberg district.
4. Uddevalla is a city in the Västra Götaland region, on Sweden's west coast, in the Bohuslän archipelago.
5. An important university, tourist, and industrial center in Sweden.
6. "Where the hell do you find these words?"
7. The literary pseudonym of Princess Elisabeth of Wied, who married Prince Carol of Hohenzollern-Sigmaringen in November 1869. He was installed as the Prince of Romania on May 10, 1866, and crowned King of Romania on May 10, 1881. She had a solid education, mastering Greek and Latin. A great patron of the arts, she supported several charitable institutions, including the "Queen Elisabeth Society." Especially after the death of her husband, King Carol I of Romania, the queen frequently resided at Curtea de Argeș, in the royal residence of the Episcopal Palace. She passed away on February 18 / March 2, 1916, in Bucharest due to pneumonia and was buried without pomp at Curtea de Argeș.
8. The former name of Oslo, the capital of Norway.
9. An important maritime port in Norway and the country's second-largest city after Oslo. It is located in southwestern Norway.
10. A region and city on Norway's west coast. It is a well-known tourist destination.
11. An island located 35 km from the capital, considered the gateway to the Stockholm Archipelago. Waxholm Bay offers visitors a stunning view.
12. An important university center in Sweden, home to the oldest university in Northern Europe. The city is located 70 km from Stockholm and is also famous for its Gothic Cathedral, the largest in Scandinavia and one of the largest in the world.
13. A city with impressive architecture, famous for its copper mines.
14. The highest order of the Kingdom of Bulgaria, established in 1881 by Prince Alexander I of Battenberg (1879-1886). Its statutes and decrees were issued during the reign of his successor, Ferdinand I of Bulgaria.

BIBLIOGRAPHY

1. National Central Historical Archives, Bucharest, General Alexandru Socec Fund, file 9/1900-1906.
2. Mădălina Nițelea, *The Ceremony at the Court of Carol I of Hohenzollern (1866-1914)*, National Museum Cotroceni, Bucharest, 2009.

THE TRADITIONAL CULTURE OF BRICKMAKERS IN THE VILLAGES OF MEHEDINȚI COUNTY

George Șoavă
Phd Student, University of Craiova

Abstract: Bricks is one of the oldest occupations of the Roma,wich has played a very important role in the economy of the old village,The research subject of bricks is a complex one.It is a vague and difficult subject.In the case of these,the primary springs are missing,a fact explained by the traveling nature of this people the study consist in the characterization of the Roma culture on the territory of Mehedinți county,as well as highlighting the problems facing the Roma community,which occupations have and how they were integrated in the areas where they have established.

Keywords: brick makers, occupation, Roma culture, tradition, habits.

Mehedinți County plays an important role in the history of the Roma ethnicity within our country. In fact, the first documented mention of Roma people in the territories north of the Danube is connected to this region.

In the northern Danube area, the first documentary evidence of the Roma dates back to 1385, when the ruler of Wallachia, Dan I, donated possessions that had previously belonged to the Vodița Monastery near Turnu Severin to the Tismana Monastery. Among these movable and immovable assets was the donation made by his uncle, Vladislav I, to the Vodița Monastery, which he had founded sometime between 1370-1371, including 40 Roma households. The Roma slaves of Tismana Monastery are mentioned in all subsequent confirmations of its possessions. In 1388, Prince Mircea the Elder donated "300 Roma households" to his own religious foundation, Cozia Monastery.

Brickmaking is one of the oldest occupations of the Roma, having played a very important role in the economy of rural communities in the past. Traditionally, the construction materials used in rural areas by the local population were unfired bricks, known as "chirpici" in Wallachia, Oltenia, Dobrogea, and Moldova, and as "văioage" in Transylvania and Banat. These materials were the primary construction elements, particularly in lowland and plateau regions where wood was scarce.

The Roma were itinerant brickmakers, traveling from spring to autumn over long distances in caravans of about 20 families in search of work.

Skilled craftsmen could identify good soil for brickmaking by its color, consistency (the optimal proportion of clay and sand), and even its smell. Regardless of where they worked, whether at home or at an extraction site, access to a water source was essential. Once a pit was dug, the soil was mixed with water and kneaded multiple times. The lumps of earth were broken up and crushed with the edge of a spade, then formed into a compact heap, onto which straw (preferably rye straw), either whole or chopped, and chaff were added. Water was poured over the mixture, and some brickmakers also added sun-dried manure. The mixture was kneaded by the brickmakers and their families by treading on it with their feet until it turned into fine clay. The process of shaping the bricks involved the entire family, including children. This step was carried out on a long table or directly on the ground. The well-kneaded clay was placed by hand into a wooden mold, pressed, leveled, and, once it took the desired shape, was laid on a bed of straw to dry in the sun.

Skilled brickmakers could produce approximately 1,000 to 1,500 bricks per day. In such areas, vast surfaces covered with rows of sun-drying bricks could be seen. Once dried, the

bricks were stacked in piles designed to allow air circulation. In case of rain, the stacks were protected with coverings. To speed up the drying process, the brickmakers would spread a layer of sand on the surfaces where the bricks were laid out to absorb moisture, and the bricks were frequently turned on all sides, even placed on their edges. Unlike unfired bricks ("chirpici"), the bricks intended for kiln-firing contained only "good soil" and water, without straw or chaff, though the rest of the process was similar. For a brick to dry properly, it required two days of intense, uninterrupted sunshine. Rain was one of the greatest threats to brickmakers, as it could destroy several days' worth of work for an entire family.

The Roma brickmakers' family structure exhibits characteristics similar to those of other Roma groups. Social roles within the family are well-defined—the man is responsible for providing the family's income, while the woman takes care of household duties and child-rearing.

However, unlike other Roma groups, in this community, women and even children actively participated in the family's economic activities, particularly in the brickmaking process.

The Brickmaker Roma represent a unique case among Roma families. As mentioned multiple times, different Roma groups have evolved differently in terms of assimilation, depending on how they interacted with the majority population. Roma who settled earlier and established themselves on the outskirts of communities with which they came into contact underwent a more intense process of acculturation than those who remained nomadic. From this perspective, the brickmakers are somewhere in the middle of this process. Some still speak the language, while others do not. Traditional clothing is also not characteristic, as it has largely been abandoned or has adopted many elements from the majority population's attire.[1]

Roma Brickmakers in Mehedinți County
Cristian Hornea

Cristian Hornea has been working in brickmaking since childhood. He recalls:

"As a child, I didn't have a summer vacation. At the end of May, I would go with my parents to the brickmaking field. During the summer season, bricks were made, and by late summer and autumn, they were sold. We traveled with the whole family and a team of workers, with carts, and set up shelters where we worked. I remember we had everything in our makeshift homes. We even used lanterns for lighting."

The master craftsman describes the step-by-step brickmaking process:

"First, a pit was dug to extract the soil. One person used a spade, another followed with a shovel, collecting and scraping the soil. Good soil was taken from riverbanks using carts. It was both the raw material and the workspace. Soil quality was crucial."

Adults handled soil preparation, a challenging process done early in the morning before sunrise. The soil was cleaned of stones and impurities, crushed with a hoe, and mixed with sand and water until it became a smooth paste. After resting overnight, it was shaped into mounds with a depression in the center, filled with water until it softened completely. The mixture was kneaded thoroughly, leveled with the wet edge of a hoe, and then shaped into bricks.

"We children woke up a bit later and started working... it felt like playing. Our role was to put the prepared clay into molds and then arrange the bricks to dry. There was a lot of movement involved. We got used to running around all day. Once a mold was emptied, it had to be cleaned properly so that dried clay wouldn't affect the next brick."

The master says that the bricks were then arranged in a specific order in the yard so that they could be easily counted, handled for drying, and prepared for firing. The bricks were

[1]The Monograph of Mehedinți County – consulted at the address www.bnr.ro/files/d/Pubs_ro/Monografii/Monografie_Mehedinti.pdf

placed in a machine that worked on the principle of a meat grinder and then left to dry. Next came the firing of the bricks in kilns. Initially, the kilns were fired with wood, but later, coal became the fuel for the kilns.

Viorel Duroi

Viorel Duroi, from Gruia commune, states that the secret to good bricks lies in the quality of the soil. He learned from his family how to identify the best soil for brickmaking. His family transported the soil with carts to flood-free areas, where it was kneaded and prepared.

"A water source was essential at the brickmaking site because a lot of water was used in clay preparation. The older brickmakers knew the 'recipe'—there was a precise ratio of soil, sand, and water. Sand was also used to line the molds before pouring in the clay."

The main tools for brickmakers included hoes, shovels, and spades, but they also needed a lot of wooden planks and nails to make the molds. The production area, called the worksite, was where bricks were stored, turned for even drying, and stacked in "benches" for firing.

Viorel Duroi remembers times when his family had a lot of work, producing up to 30,000 thin bricks or 12,000 thick bricks per order. Now retired, he notes that bricks are no longer in high demand in the area. When feeling nostalgic, he visits a small forest near the village where he once worked as a young brickmaker.

Viorel Duroi was born in the commune of Vrata but moved with his family to Gruia when he was six years old. He recalls that at the time, there were no more than 30 Roma families, but now the Roma community has grown significantly, reaching nearly 900 people, although more than half are currently abroad. Viorel Duroi remembers that during his childhood, the entire Roma community was involved in brickmaking. Since the commune was close to the Danube, there were many ponds that provided an abundant supply of raw materials—soft soil and a water source. He worked alongside his parents, and when they had large orders, the whole family, including cousins and brothers-in-law, would gather and divide into teams[2].

Viorel Duroi learned from his elders that the lands surrounding the commune once belonged to the nobleman Burileanu and were worked by Roma who were enslaved at the time. After their emancipation, many received land for houses and continued to live there. Since the area had good soil and plenty of water, they took up brickmaking to build their homes and support their families. Many families also made "chirpici" (adobe bricks), which are different from fired bricks, being made with water, soil, and straw. The elders built houses using "paiantă"—a wooden frame filled or covered with woven branches or wooden slats, then plastered with clay or adobe.

In Viorel Duroi's family, the Romani language is spoken, but many Romanian words are also used because many family members worked in agriculture alongside Romanians. As a result, locals refer to them as "Romanized Gypsies." Viorel Duroi notes that his family speaks very differently from the Roma in the neighboring commune of Gârla Mare, where a purer form of the Romani language is spoken.

[2] https://adevarul.ro/news/eveniment/caldararii-neamul-dat-limba-rromani-literara-1_50ba02f67c42d5a663afb8ea/index.html

BIBLIOGRAPHY

1. Monograph of Mehedinți County – consulted at www.bnr.ro/files/d/Pubs_ro/Monografii/Monografie_Mehedinti.pdf
2. https://adevarul.ro/news/eveniment/caldararii-neamul-dat-limba-rromani-literara-1_50ba02f67c42d5a663afb8ea/index.html

RECENT CASE LAW OF THE CJEU ON THE CHARACTERIZATION OF THE EXISTENCE OF CONDUCT HAVING AS ITS "OBJECT" OR "EFFECT" THE PREVENTION, RESTRICTION OR DISTORTION OF COMPETITION WITHIN THE MEANING OF ARTICLE 101(1) TFEU

Anca Ileana Duşcă
Prof., PhD, University of Craiova

Abstract: Free and undistorted competition between public or private firms of the Member States of the European Union is closely linked to the proper functioning of the internal market; this is why competition law is a major component of the substantive law of the European Union. European Union, according to Art. 3 TEU has exclusive competence to establish the competition rules necessary for its operation. If in the market fundamental freedoms, the Court has played an important role in specifying and developing these primary legal instruments of integration on competition, the European Commission has acted with priority over other institutions.

Keywords: *free competition, the European Union, European Commission, Internal Market, agreements between enterprises, concerted practices*

Introducere

Dreptul Uniunii Europene privind concurenţa[1] poate fi considerat ca un compromis rezonabil între două concepţii economice, pe de o parte, concepţia liberală, conform căreia legea pieţei impune în mod natural întreprinderilor, un comportament concurenţial şi pe de altă parte, concepţia dirijistă, conform căreia statul trebuie să intervină pentru a prescrie, pe cale legislativă, un comportament care să corespundă anumitor obiective economice şi politice. În mod esenţial este vorba de a permite întreprinderilor să exercite o concurenţă liberă, cu condiţia de a nu dăuna altor operatori pe piaţă, clienţilor, consumatorilor sau intereselor economice în general[2].

Obiectivele dreptului Uniunii privind concurenţa trebuie evaluate în lumina obiectivelor generale ale Tratatului de la Roma, care, în art. 29[3], enunţa că „acţiunea Comunităţii comportă stabilirea unui regim care să asigure nedeformarea concurenţei în piaţa comună", astfel că în domeniul comunitar libera concurenţă are, nu atât o valoare în sine, cât este mai mult un mijloc de realizare a altor obiective economice sau politice[4], ca de exemplu,

[1]A se vedea: A. Groza, *Uniunea Europeană Drept material*, Ed. C. H. Beck, București, 2014, p.143; Ch. Gavalda, G. Parleani, *Droit des affaires de l'Union européenne*, 6e éd, Juris Classeur, Paris, 2010, p.796.

[2] A se vedea: C. Vallée, *Le droit des Communautés Européennes*, Paris, PUF, Que-sais-je?, 1986, 2e éd, p. 39-45; G. Vandersanden, *Droit des Communautés Européennes*, Bruxelles, Presses universitaires ULB, 1995, 2e éd.; D. Vaughan (dir.), *Law of the European Communities Service*, Londres, Butterworths, 1990, 2 vol.; J. Verhoeven, *Le droit des Communautés Européennes*, Bruxelles, Larcier, 1996; C. Gavalda, G. Parleani, *Droit des affaires de l'Union Européennes*, Litec, Paris, 2e éd., 1992; B. Goldman, A. Lyon-Caen, L. Vogel, *Droit commercial européen*, Dalloz, Paris, 5e éd., 1994; I. Guy, *Droit communautaire général*, Armand Colin, Paris, 5e éd., 1996; J. Schapira, G. Le Tallec, J.B. Blaise, *Droit européen des affaires*, PUF, Paris, 3e éd., 1992.

[3] Art. 29 TCEE: În exercitarea sarcinilor care îi sunt încredinţate prin prezentul capitol, Comisia se conduce după: a) necesitatea promovării schimburilor comerciale între statele membre şi statele terţe; b) dezvoltarea condiţiilor de concurenţă în interiorul Comunităţii, în aşa măsură încât această evoluţie să poată avea ca efect sporirea competitivităţii întreprinderilor; c) necesitatea de aprovizionare a Comunităţii cu materii prime şi semifabricate, având în acelaşi timp grijă să nu se denatureze, între statele membre, condiţiile de concurenţă referitoare la produsele finite. EUR-Lex - 11957E/TXT - EN - EUR-Lex; TRAITÉ instituant la Communauté Économique Européenne et documents annexes

[4] „Scopul dreptului concurenţei este de a proteja concurenţa economică, dar politica privind concurenţa, în ansamblul ei, nu are numai scopuri economice, ci şi scopuri sociale şi politice. Ea priveşte nu numai promovarea unei producţii eficiente, ci şi realizarea scopurilor tratatelor comunitare, politicilor economice, promovarea creşterii economice, creşterea standardelor de viaţă,

funcţionarea armonioasă a pieţei interioare, politica de cercetare şi dezvoltare, politica privind consumatorii. Este vorba, mai mult, de garantarea unei concurenţe practicabile şi eficiente decât de garantarea unei libere concurenţe absolute[5].

Dreptul Uniunii privind concurenţa îşi are regulile fundamentale în art. 101-106 TFUE care compun Capitolul 1 (Reguli de concurenţă) din Titlul VII (Norme comune privind concurenţa, impozitarea şi armonizarea legislativă)[6]. Capitolul este împărţit în două secţiuni: Secţiunea 1 (Reguli aplicabile întreprinderilor) şi Secţiunea 2 (Ajutoarele de stat). Este însă evident că regulile aplicabile întreprinderilor privesc, în aceeaşi măsură, comportamentul statelor pe piaţă, ca puteri publice sau întreprinzători, iar regulile ce se aplică statelor membre privesc şi întreprinderile, cum este cazul regulilor relative la ajutoarele statului[7], care au în vedere nu numai acţiunile statelor membre care acordă ajutoarele, dar şi întreprinderile, ca beneficiare directe ale ajutoarelor[8].

Comparând reglementările naţionale cu cele ale Uniunii Europene observăm că sfera dreptului Uniunii privind concurenţa este mai restrânsă, decât în dreptul naţional, întrucât concurenţa neloială nu face obiectul dispoziţiilor dreptului Uniunii, care se limitează să edicteze o serie de reguli specifice naturii pieţei comune ce ţin de practicile monopoliste. Prin urmare, dreptul concurenţei[9] se va raporta la o serie de activităţi economice pe care le

---

apropierea între statele membre ...". A se vedea O. Manolache, *Regimul juridic al concurenţei în dreptul comunitar,* Ed. All, Bucureşti, 1997, p. 2.

[5] A se vedea I. Filipescu, A Fuerea, *Drept instituţional comunitar european*, ediţia a V-a, Ed. Actami, Bucureşti, 2000, p. 237; C. Stanciu, *Dreptul transporturilor. Contracte de transport de bunuri*, Ed. Universul Juridic, București, 2015; C.Stanciu, *Dreptul transporturilor. Îndrumar practic*, Ed. Universul Juridic, București, 2015; C. Stanciu, *Studiu asupra antecontractului văzut ca raport juridic adiacent raportului juridic născut din contract*, Ed. Universitaria, Craiova, 2013; C.Stanciu, *Dreptul transporturilor*, Ed.C.H. Beck, București, 2008; C. Stanciu, *Dreptul transporturilor. Note de curs*, Ed. Universitaria, Craiova, 2006; D. I. Scarlat, *Dreptul asigurărilor. Caiet de seminar*, Ed. Sitech, Craiova, 2020; D.I. Scarlat, *Subrogația în drepturile creditorului prin plata creanței*, (Subrogation in creditor's rights by debt payment) Journal of Romanian Literary Studies, nr.22/2020, Institutul de Studii Multiculturale Alpha; Ed. Arhipelag XXI; D.I. Scarlat, *Dreptul proprietății intelectuale. Note de curs şi aplicații pentru IFR,* Craiova, Ed.Sitech, 2021; D.I. Scarlat, *Dreptul asigurărilor: note de curs şi aplicații practice,* Ed.Sitech, Craiova, 2021.

[6] Partea a treia (Politicile şi acţiunile interne ale Uniunii).

[7] Hotărârea Curţii (Camera a doua) din 22 octombrie 2015, dată în cauza C-185/14, având ca obiect o cerere de decizie preliminară formulată de Varhoven administrativen sad (Curtea Administrativă Supremă, Bulgaria), în procedura „EasyPay" AD, „Finance Engineering" AD, împotriva Ministerski savet na Republika Bulgaria, Natsionalen osiguritelen institut este importantă şi pentru că afirmă, în punctul 47: ... nu intră sub incidenţa art. 107 alin. (1) TFUE o intervenţie a statului considerată a fi o compensaţie care reprezintă contraprestaţia unor servicii prestate de întreprinderile beneficiare în executarea obligaţiilor de serviciu public, astfel încât aceste întreprinderi nu profită, în realitate, de un avantaj financiar, iar intervenţia respectivă nu are ca efect plasarea acestora într-o poziţie concurenţială mai favorabilă în raport cu întreprinderile concurente.

[8] A se vedea: N. Diaconu, *Dreptul Uniunii Europene. Partea specială. Politicile comunitare*, Ed. Lumina Lex, București, 2007; M. Voicu, *Introducere In Dreptul European*, Ed. Universul Juridic, București, 2017; P. Craig, *Dreptul Uniunii Europene. Comentarii*, Jurisprudență și doctrină. Ediția A VI-A, Ed. Hamangiu,București, 2017; G. Olteanu, *Dreptul proprietății intelectuale,* ed. a II-a, Ed. C.H. Beck, București, 2008, p. 25; D. I. Scarlat, *Dreptul proprietății intelectuale. Note de curs şi aplicații pentru IFR,* Ed. Sitech, Craiova, 2021; D. I. Scarlat, *The private copy and compensatory remuneration - present and future,* lucrare susținută la Conferința internațională *Globalization, Intercultural Dialogue and National Identity,* Section: Social Sciences, organizată la Târgu-Mureș în perioada 25-26 mai 2019, "Arhipelag XXI" Press, Tîrgu Mureș; D. I. Scarlat, *Brief considerations regarding national and european regulations in the matter of unfair terms in insurance contracts,* lucrare susținută la Conferința internațională *Globalization, Intercultural Dialogue and National Identity,* Section: Social Sciences, organizată la Târgu-Mureș în perioada 25-26 mai 2019, "Arhipelag XXI" Press, Tîrgu Mureș; D. I. Scarlat, *Notorietatea mărcii. Criterii de constatare*, lucrare susținută la Conferința internațională *Literature, Discourse and Multicultural Dialogue,* Section: Social Sciences, organizată la Târgu-Mureș în perioada 7-8 Decembrie 2019, "Arhipelag XXI" Press, Tîrgu Mureș; D. I. Scarlat, *Some considerations and controversies over the assignation of the author`s patrimonial rights,* Journal of Romanian Literary Studies, Issue no.18/2019, JOURNAL OF ROMANIAN LITERARY STUDIES, Ed. Arhipelag XXI; D.I.Scarlat, *Asigurarea obligatorie a locuințelor – între experiență și experiment,* Journal of Romanian Literary Studies, Issue no.19/2019, JOURNAL OF ROMANIAN LITERARY STUDIES, Ed. Arhipelag XXI.

[9] Trebuie precizat că dispoziţiile legale nu au definit concurenţa, tratatul CEE referindu-se doar la „concurenţă" sau „concurenţa corectă" ori la „concurenţa liberă". Mai mult, unele dispoziţii legale – art. 81 şi 82 TCE sau art. 60, 65, 66 CECO – se refereau la o serie de comportamente anticoncurenţiale, fără a fi prevăzut un criteriu general de a le identifica. În literatura de specialitate s-a arătat că elementele constitutive ale concurenţei, pentru întreprinderi, sunt: accesul pe piaţă trebuie să fie liber; întreprinderile care oferă produse şi servicii trebuie să dispună de o libertate de acţiune; utilizatorii sau consumatorii trebuie să dispună de o libertate de alegere. Rezultă astfel că unitatea funcţională a dreptului concurenţei se manifestă şi prin aceea că subiecte ale raporturilor din

promovează întreprinderile, propunându-şi să reprime toate activităţile anticoncurenţiale care pot să afecteze piaţa internă, libertatea economică şi comercială, comerţul dintre statele membre ale Uniunii Europene. Aceste activităţi pot fi bi - sau multilaterale (cum este cazul prevăzut de art. 101 TFUE), unilaterale (cum este cazul prevăzut de art. 102 TFUE) sau concentrări organizate; nu sunt excluse nici intervenţia statului sau a colectivităţilor locale prevăzute de art. 112-113 TFUE, sau practicile de dumping[10].

Temei legal

Art. 101 TFUE (ex-art. 81 TCE) prevede: (1) Sunt incompatibile cu piaţa internă şi interzise orice acorduri între întreprinderi, orice decizii ale asocierilor de întreprinderi şi orice practici concertate care pot afecta comerţul dintre statele membre şi care au ca obiect sau efect împiedicarea, restrângerea sau denaturarea concurenţei în cadrul pieţei interne şi, în special, cele care: (a) stabilesc, direct sau indirect, preţuri de cumpărare sau de vânzare sau orice alte condiţii de tranzacţionare; (b) limitează sau controlează producţia, comercializarea, dezvoltarea tehnică sau investiţiile; (c) împart pieţele sau sursele de aprovizionare; (d) aplică, în raporturile cu partenerii comerciali, condiţii inegale la prestaţii echivalente, creând astfel acestora un dezavantaj concurenţial; (e) condiţionează încheierea contractelor de acceptarea de către parteneri a unor prestaţii suplimentare care, prin natura lor sau în conformitate cu uzanţele comerciale, nu au legătură cu obiectul acestor contracte. (2) Acordurile sau deciziile interzise în temeiul prezentului articol sunt nule de drept. (3) Cu toate acestea, prevederile alin. (1) pot fi declarate inaplicabile în cazul: oricăror acorduri sau categorii de acorduri între întreprinderi; oricăror decizii sau categorii de decizii ale asocierilor de întreprinderi; oricăror practici concertate sau categorii de practici concertate care contribuie la îmbunătăţirea producţiei sau distribuţiei de produse ori la promovarea progresului tehnic sau economic, asigurând totodată consumatorilor o parte echitabilă din beneficiul obţinut şi care: (a) nu impun întreprinderilor în cauză restricţii care nu sunt indispensabile pentru atingerea acestor obiective; (b) nu oferă întreprinderilor posibilitatea de a elimina concurenţa în ceea ce priveşte o parte semnificativă a produselor în cauză[11].

Din interpretarea literală a textului de mai sus rezultă, mai întâi, că rolul art. 101 TFUE este de a preveni toate comportamentele anticoncurenţiale rezultând din acorduri sau alte practici între două sau mai multe întreprinderi care deformează jocul concurenţei, prin „împiedicarea, restrângerea sau distorsionarea concurenţei", şi care sunt susceptibile să afecteze comerţul între statele membre; tocmai de aceea art. 101 TFUE nu defineşte „acordurile între întreprinderi, deciziile asociaţiilor de întreprinderi, practicile concertate", textul legal urmărind astfel să cuprindă în sfera sa orice asemenea acte care ar reprezenta obstacole ori bariere în calea comerţului dintre state[12]. Din punctul de vedere al politicii economice, se

---

acest domeniu sunt toate subiectele, atât active, cât şi pasive, ale căror interese au fost atinse de actele împotriva concurenţei, deci şi consumatorii. O. Manolache, *Regimul juridic al concurenţei în dreptul comunitar*, Ed. All, Bucureşti, 1997, p. 3.

[10] *Dumping:* formă de concurenţă neloială constând în exportul de mărfuri la preţuri foarte scăzute, în raport cu cele interne sau de pe piaţa mondială, cu scopul acaparării unei anumite pieţe şi a impunerii unor preţuri de monopol. Compensarea pierderilor rezultate din nivelul scăzut al preţurilor se obţine fie prin urcarea ulterioară a preţului, după cucerirea pieţei, fie prin majorarea preţurilor interne. Actualmente, termenul de dumping este folosit mai des în contextul comerţului internaţional şi semnifică exportul anumitor mărfuri într-o ţară dată la un preţ sub preţul pieţei din ţara respectivă (şi de multe ori sub costul de producţie al producătorilor din acea ţară). În dreptul Uniunii Europene, noţiunea de „dumping" se aplică în prezent doar în comerţul cu state terţe (intracomunitar poate exista doar în perioadele tranzitorii stabilite la aderarea la UE a unor noi membri) şi priveşte produsele de import care se vând pe Piaţa Uniunii la un preţ inferior valorii normale unui produs similar. A se vedea S. Ghimpu, Gh. Brehoi, Gh. Mocanu, A. Popescu, I. Urs, *Dicţionar juridic,* Ed. Albatros, Bucureşti, 1985, p. 177; A.I. Dușcă, D. Dănișor, *Dicționar de Dreptul Uniunii Europene*, Ed. Simbol, Craiova, 2019, p.80.

[11] A se vedea: Regulamentul (UE) 2022/720 al Comisiei din 10 mai 2022 privind aplicarea articolului 101 alineatul (3) din Tratatul privind funcționarea Uniunii Europene la categoriile de acorduri verticale și practici concertate (Text cu relevanță pentru SEE), JOUE**,** L 134/4, 11.5.2022. Publications Office.

[12] A se vedea: E.G. Olteanu, *Dreptul concurenţei comerciale*, Ed. Universitaria, Craiova, 2002, p. 136 şi urm.; P. Craig, G. de Búrca, *Dreptul Uniunii Europene Comentarii, jurisprudenţă şi doctrină,* ed. a IV-a, serie coordonată de B. Andreşan-Grigoriu şi T. Ştefan, Ed. Hamangiu, Bucureşti, 2009; A. Fuerea, *Manualul Uniunii Europene,* ed. a IV-a, revăzută şi adăugită după Tratatul

estimează că astfel de înţelegeri au, în mod logic, drept consecinţă preţuri mai ridicate şi consum mai mic, ceea ce n-ar fi existat în cazul absenţei înţelegerii, acordului sau practicii concertate[13]. Apoi, conform art. 101 alin. (2) TFUE, sancţiunea imediată este nulitatea, dar interdicţia nu este absolută, câtă vreme art. 101 alin. (3) TFUE prevede posibilitatea pentru Comisie de a excepta anumite acorduri specifice de la aplicarea art. 101 alin. (1) TFUE. În fine, în textul art. 101 alin. (1) TFUE, figurează o listă exemplificativă de practici şi acorduri interzise: fixarea directă sau indirectă a preţului în comun de concurenţi, acorduri de împărţire a pieţelor, a surselor de aprovizionare sau a pieţelor de desfacere, acorduri de aplicare discriminatorie a condiţiilor comerciale; că avem de-a face cu o enumerare nelimitativă rezultă chiar din text: „sunt incompatibile cu piaţa internă şi interzise orice acorduri între întreprinderi, ... în special, cele care...".

Continuând interpretarea literală, constatăm că art. 101 alin. (1) TFUE interzice înţelegerile între întreprinderi, ceea ce înseamnă, mai întâi că trebuie să existe două sau mai multe întreprinderi, între care să se realizeze un acord de voinţă și apoi că înţelegerile sunt orice fel de acorduri încheiate cu intenţia de a coordona comportamentul întreprinderilor pe piaţă. Aceasta presupune asumarea explicită a unor obligaţii de către părţi, obligaţii ce se pot încadra într-unul dintre cazurile enumerate de articol[14]. Din perspectiva textului legal – „... orice acorduri între întreprinderi, orice decizii ale asocierilor de întreprinderi şi orice practici concertate ...," – înţelegem că nu există nicio restricţie cu privire la modalitatea actului juridic sau la forma acestuia[15], astfel că pentru a exista un acord[16], în sensul art. 101 alin. (1), este necesar ca întreprinderile să-şi fi exprimat voinţa într-un mod determinat și să-şi fi manifestat intenţia comună de a se comporta pe piaţă, într-un mod care restrânge concurenţa[17]. Art. 101 TFUE interzice, de asemenea, deciziile cu caracter anticoncurenţial, luate de organele de conducere ale unei asociaţii de agenţi economici, decizii obligatorii pentru toţi membrii acesteia: ex. rezoluţia unei asociaţii comerciale care stabileşte termenii în care membrii pot

---

de la Lisabona (2007/2009), Ed. Universul Juridic, Bucureşti, 2010; L.Săuleanu, *Principiile salvgardării societăţilor şi superiorităţii interesului social*, Revista de Ştiinţe Juridice, vol. 32, nr. 1/2018, p. 88; L.Săuleanu, *Interpretarea dispoziţiilor art.241[1] alin.3 din Legea nr. 31/1990 privind societăţile; condiţii: existenţa unei creanţe la momentul divizării şi dovada imposibilităţii obiective de recuperare a creanţei de la societatea divizată*, Revista Română de Drept Comercial, nr. 3/2020, p. 142-149; S.Cercel, *Consideraţii privind nulitatea persoanei juridice în doctrină şi jurisprudenţă*, Revista Română de Drept Privat, nr. 3-4/2021, p. 215-233; .

[13] D. Bailey, *Scope of Judicial Review under Article 81 EC*, *Common Market Law Review*, vol. 41/2004, no 5, Kluwer, Pays-Bas, p. 1327-60. Scope of judicial review under Article 81 EC - Kluwer Law Online

[14] E.G. Olteanu, *op. cit*., p. 136, E.G.Olteanu, *Convenţiile internaţionale şi unificarea reglementărilor naţionale în materia proprietăţii industriale*, Revista de Ştiinţe Juridice, vol. 33, nr. 2/2018, p. 216-219; O. Manolache, *Regimul juridic al concurenţei în dreptul comunitar*, Ed. All, Bucureşti, p. 121; D.Ghiţă, *Execution of the "to Do" and "to Do Not" Obligations in the New Civil Code and in the New Civil Procedure Code*, Revista Valahia University Law Study, supliment 2015, p. 110-121; S.Cercel, Ş.Scurtu, *The Extinctive Prescription: the Solutions of the Romanian Civil Code and the UNIDROIT Principles Applicable to International Commercial Contracts*, Revista de Ştiinţe Politice. Revue des Sciences Politiques, nr. 50/2016, p. 88-102.

[15] În Hotărârea Curţii (Camera a doua) din 22 octombrie 2015, dată în cauza C-194/14 P**,** se precizează: „Trebuie amintit de asemenea că, *potrivit jurisprudenţei Curţii, existenţa unui „acord" se întemeiază pe expresia unei voinţe concordante a cel puţin două părţi, forma potrivit căreia se manifestă această concordanţă nefiind determinantă în sine* (pct. 28).

[16] Regulamentul (UE) 2022/720 al Comisiei din 10 mai 2022 privind aplicarea articolului 101 alineatul (3) din Tratatul privind funcționarea Uniunii Europene la categoriile de acorduri verticale și practici concertate în Articolul 1 Definiții (1) definește următoarele noțiuni: (a) „acord vertical" înseamnă un acord sau practică concertată convenit(ă) între două sau mai multe întreprinderi care acționează fiecare, în sensul acordului sau al practicii concertate, la niveluri diferite ale lanțului de producție sau de distribuție, și care se referă la condițiile în care părțile pot cumpăra, vinde sau revinde anumite bunuri sau servicii; (b) „restricție verticală" înseamnă restrângerea concurenței într-un acord vertical care intră sub incidența articolului 101 alineatul (1) din tratat; (c) „întreprindere concurentă" înseamnă un concurent real sau potențial; „concurent real" înseamnă o întreprindere care își desfășoară activitatea pe aceeași piață relevantă; „concurent potențial" înseamnă o întreprindere care, în lipsa acordului vertical, în mod realist și nu doar ca o simplă posibilitate teoretică, ar putea să realizeze, într-o perioadă scurtă de timp, investițiile suplimentare necesare sau să suporte alte costuri necesare pentru a intra pe piața relevantă.

[17] E.G. Olteanu, *op. cit*., p. 137; C. Nourissat, *Droit communautaire des affaires*, Paris, Dalloz, 2e éd., 2005, p.347; A. Fuerea, *Drept comunitar al afacerilor*, Ed. Universul Juridic, București, 2003, p.204.

face afaceri[18]. Se consideră, că o decizie va intra în sfera de aplicare a art. 101 alin. (1) TFUE, dacă asociaţia are capacitatea de a influenţa comportamentul membrilor, atât prin acte de voinţă obligatorii pentru asociaţi, cât şi prin intermediul recomandărilor, dacă acestea au rolul de a coordona comportamentul întreprinderilor[19], (de exemplu, deciziile Comitetului de navlu fluvial existent în Germania, compus din reprezentanţii încărcătorilor); prin aceste decizii comerţul dintre statele membre este considerat a fi afectat, ele neputând evita controlul judiciar conform dreptului comunitar al concurenţei. De reţinut este că nu se solicită ca gruparea (asociaţia) de întreprinderi să aibă calitatea de subiect de drept de sine stătător. În plus, art. 101 alin. (1) interzice „practicile concertate"; prin concertare se înţelege comportarea similară şi coordonată a unor agenţi economici realizată cu bună ştiinţă, în vederea împiedicării, restrângerii sau denaturării jocului liber al concurenţei, pe o piaţă sau un segment al ei[20]. Într-o altă definiţie, practicile concertate constau în comportarea similară şi coordonată a unor agenţi economici, în absenţa oricărei înţelegeri, urmărind împiedicarea, restrângerea sau denaturarea concurenţei[21]. Comisia a precizat că practicile concertate înseamnă o formă de coordonare între întreprinderi, care înlocuiesc cu bună ştiinţă, riscurile concurenţei, cu o cooperare practică între ele, conducând la condiţii de concurenţă care nu corespund condiţiilor normale de piaţă[22]. Elementul obiectiv, considerat în mod izolat, nu constituie prin el însuşi o practică concertată, astfel orice întreprindere are dreptul să ţină seama de politica economică a concurenţilor săi şi să îşi alinieze, în mod corespunzător, propria conduită. În scopul aplicării art. 81 par. 1, va trebui ca acţiunea întreprinderilor pe piaţă să fie rezultatul cooperării dintre ele, al urmării unui ţel comun[23].

O practică concertată este, adesea, dificil de dovedit: de aceea trebuie să se distingă între comportamentul coordonat pe piaţă al agenţilor economici şi comportamentul paralel la care s-a ajuns în mod independent. Acest paralelism poate fi efectul exercitării dreptului de a se adapta hotărârilor concurenţilor, pe care o întreprindere le poate opta în timpul afacerilor obişnuite[24]. Dovezile practicii concertate pot fi atât dovezi directe sub forma scrisorilor,

---

[18] CJCE, 30 ianuarie 1985, cauza 123/83, Bureau national interprofessionel du cognac, în Recueil, 1985-1, pp. 422-423. În general, calificarea unei asociaţii de întreprinderi, potrivit reglementărilor legale dintr-un stat membru, nu înrâureşte aplicarea regulilor comunitare din domeniul concurenţei. A se vedea: O. Manolache, *Regimul juridic al concurentei în dreptul comunitar*, Ed. All, Bucureşti, p. 119.

[19] În „cazul RF Fire Insurance, Comisia a aplicat art. 85 alin. (1) TCEE unei recomandări făcute de o asociaţie de asigurători din Germania ca primele pentru diverse polițe de asigurări să fie mărite la un procent stipulat. Deşi calificată ca neobligatorie, recomandarea prescrie în termeni imperativi o creştere colectivă, forfetară şi liniară a primelor de asigurări, motiv pentru care a fost considerată drept o decizie ce cade sub incidenţa art. 85 alin. (1). Comisia a considerat că este suficient, pentru acest scop, ca recomandarea să fie adusă la cunoştinţa membrilor ca o declaraţie a politicii asociaţiei şi eliberată în conformitate cu regulile sale". A se vedea E.G. Olteanu, *op. cit*., pp. 139-140; O. Manolache, *op. cit*., pp. 14-15; P. Zweifel, R. Eisen, W. Müller, *The Economics of Delegated Regulation: The EEC and the Case of Insurance*, BF01125819.pdf

[20] A se vedea: A.I. Duşcă, *Dreptul afacerilor. Curs*, Ed. Universitaria, Craiova, 1999, p. 67; C. Nourissat, *Droit communautaire des affaires*, Paris, Dalloz, 2e éd., 2005; O. Manolache, *Drept comunitar*, ed. a IV-a, Ed. All Beck, Bucureşti, 2004; A. Fuerea, *Drept comunitar al afacerilor*, Ed. Universul Juridic, Bucureşti, 2003; S. Deleanu, *Drept comunitar al afacerilor*, Ed. Dacia Europa Nova, Lugoj, 2001.

[21] A se vedea: E.G. Olteanu, *op. cit*., p. 140; P. Mire, *Droit de l'Union Européenne et politiques communes*, Paris, Mémento Dalloz, 1998.

[22] Noţiunea, ca atare, îşi are originea în dreptul american – US Sherman Antitrust Act – care include în formele de cooperare care nu se bazează pe convenţiile tradiţionale şi alte forme care pot să afecteze concurenţa. A se vedea O. Manolache, *Regimul juridic al concurentei* ..., Ed. All, Bucureşti, p. 15

[23] În Comunicarea Comisiei privind imunitatea la amenzi și reducerea cuantumului amenzilor în cauzele referitoare la înțelegeri (JO C 298, 8.12.2006, p. 17) („Comunicarea privind clemența"), se precizează că se aplică și acelor „acorduri secrete și/sau practici concertate între doi sau mai mulți concurenți care vizează coordonarea comportamentului concurențial al acestora pe piață și/sau influențarea parametrilor concurenței prin practici precum fixarea prețurilor de achiziție sau vânzare sau alte condiții comerciale, atribuirea cotelor de producție sau vânzări, împărțirea piețelor inclusiv prin licitații trucate, restricții la importuri sau exporturi și/sau acțiuni anticoncurențiale împotriva altor concurenți. Astfel de practici se numără printre cele mai grave încălcări ale (articolului 101 din TFUE)". EUR-Lex - 52006XC1208(04) - EN - EUR-Lex. A se vedea: S. Deleanu, *Drept comunitar al afacerilor*, Ed. Dacia Europa Nova, Lugoj, 2001; L. Dubouis, C. Blumann, *Droit matériel de l'Union Européenne*, Paris, Montchrestien, 4e éd., 2006; C. Nourissat, *Droit communautaire des affaires*, Paris, Dalloz, 2e éd., 2005; O. Manolache, *Drept comunitar*, ed. a IV-a, Ed. All Beck, Bucureşti, 2004.

[24] E.G. Olteanu, *op. cit*., p. 141.

telexurilor, înregistrări ale convorbirilor telefonice sau ale întâlnirilor cât şi dovezi indirecte, ca de exemplu: încetarea livrărilor de marfă în mod concomitent, creşterea preţurilor la un produs în acelaşi timp, pe o piaţă cu producători puternici şi relativi numeroşi, divizarea pieţei etc.[25]

Jurisprudența recentă a CJUE

Hotărârea Curții (Marea Cameră) din 21 decembrie 2023 dată în cauza C-124/21 P[26], a adus o serie de clarificări noțiunilor de „decizie a unei asocieri de întreprinderi care aduce atingere concurenței, obiect și efect anticoncurențiale". Cauza C-124/21 P a avut ca obiect un recurs formulat în temeiul articolului 56[27] din Statutul Curții de Justiție a Uniunii Europene, părțile fiind International Skating Union în calitate de recurentă, celelalte părți din procedură fiind Comisia Europeană, pârâtă în primă instanță, Mark Jan Hendrik Tuitert, (Țările de Jos), Niels Kerstholt, (Țările de Jos), European Elite Athletes Association, (Țările de Jos), intervenienți în primă instanță. Prin recursul formulat, International Skating Union (Uniunea Internațională de Patinaj, „UIP") a solicitat anularea în parte a Hotărârii Tribunalului Uniunii Europene din 16 decembrie 2020, International Skating Union/Comisia[28], prin care această instanță a respins în parte acțiunea sa având ca obiect anularea Deciziei C(2017) 8230 final a Comisiei Europene din 8 decembrie 2017 privind o procedură de aplicare a articolului 101 TFUE și a articolului 53 din Acordul privind SEE[29]. Prin recursul incident formulat, domnii Mark Jan Hendrik Tuitert și Niels Kerstholt, precum și European Elite Athletes Association (Asociația europeană a sportivilor de elită, „EU Athletes") au solicitat de asemenea anularea în parte a hotărârii atacate.

Pe scurt, situația de fapt poate fi rezumată în următoarele cuvinte: UIP este o asociație de drept privat cu sediul în Elveția care se prezintă ca fiind singura federație sportivă internațională recunoscută de Comitetul Internațional Olimpic (CIO) în domeniul patinajului artistic și al patinajului de viteză pe gheață („patinaj pe gheață"). Organele sale includ printre altele un „organ legislativ" denumit „Congres", care constituie „instanța supremă", și un „organ executiv" denumit „Consiliu". Această asociație are ca membri asociații naționale de patinaj artistic și de patinaj de viteză pe gheață, care, la rândul lor, au ca membri sau ca afiliați asociații și cluburi la care aderă, în special, sportivi profesioniști care practică aceste discipline sportive în cadrul unei activități economice. Potrivit articolului 1 alineatul (1) și articolului 3 alineatul (1) din statutul său, la care se referă decizia în litigiu, UIP are drept scop reglementarea, administrarea, gestionarea și promovarea patinajului pe gheață la nivel mondial. În paralel, aceasta desfășoară o activitate economică constând în special în organizarea de competiții internaționale de patinaj pe gheață, precum și în exploatarea drepturilor legate de aceste

[25] *Ibidem*, p. 142. CJUE a hotărât că fiecare întreprindere este datoare să își determine, în mod autonom, politica pe care înţelege să o pună în practică pe piaţa comună, inclusiv alegerea destinatarilor ofertelor şi vânzărilor sale, această obligaţie opunându-se oricărei luări de contact, direct sau indirect, între întreprinderi, având ca obiect sau ca efect, fie să influenţeze comportamentul pe piaţă al unui concurent actual sau potenţial, fie să dezvăluie concurentului conduita proprie pe piaţă, care a fost stabilită ori se află doar în stadiu de proiect. – CJCE, 14 iulie 1972, af. 48/69, *Imperial Chemical Industries Ltd*., în Recueil, 1972, vol. 1, pp. 657-658; S. Deleanu, *Drept comunitar al afacerilor*, Ed. Dacia Europa Nova, Lugoj, 2001.

[26] The rules of the International Skating Union on the prior authorisation of skating competitions infringe EU law; International Skating Union/Comisia (europa.eu).

[27] *Articolul 56* Deciziile Tribunalului prin care se finalizează judecata, prin care se soluţionează parţial fondul unui litigiu, prin care se pune capăt unui incident de procedură referitor la o excepţie de necompetenţă sau de inadmisibilitate pot fi atacate cu recurs la Curtea de Justiţie în termen de două luni de la notificarea deciziei atacate.
Recursul poate fi introdus de oricare parte ale cărei concluzii au fost respinse, în totalitate sau în parte. Cu toate acestea, părţile care intervin, altele decât statele membre şi instituţiile Uniunii pot introduce acest recurs numai în cazul in care decizia Tribunalului le priveşte în mod direct.
Cu excepţia litigiilor între Uniune şi agenţii săi, recursul poate fi introdus, de asemenea, de statele membre şi de instituţiile Uniunii care nu au intervenit în litigiul înaintat Tribunalului. În acest caz, statele membre şi instituţiile se află într-o poziţie identică cu cea a statelor membre sau a instituţiilor care intervin în primă instanţă.

[28] T-93/18, „hotărârea atacată", EU:T:2020:610.

[29] Cazul AT/40208 – Normele de eligibilitate ale Uniunii Internaționale de Patinaj) („decizia în litigiu).

competiții; mai precis, în domeniul patinajului de viteză pe gheață, acestea cuprind printre altele cupele mondiale pe pistă lungă și pe pistă scurtă, precum și diferite campionate internaționale și europene. În plus, UIP este responsabilă de organizarea competițiilor de patinaj pe gheață care au loc în cadrul Jocurilor Olimpice de iarnă[30].

UIP a emis și a publicat un ansamblu de regulamente, de coduri și de comunicări, cuprinzând în special norme de autorizare prealabilă și norme de eligibilitate. Referitor la primul tip de norme reținem că: la 20 octombrie 2015, UIP a publicat Comunicarea nr. 1974, intitulată „Competiții internaționale deschise", care stabilea procedura ce trebuia urmată în vederea obținerii autorizației prealabile pentru organizarea unei competiții internaționale de patinaj pe gheață și care se aplica atât asociațiilor naționale membre ale UIP, cât și oricărei entități sau întreprinderi terțe. Această comunicare prevedea, mai întâi, că organizarea unor astfel de competiții este supusă autorizării prealabile din partea UIP și că trebuie să respecte normele stabilite de această asociație. Ea preciza că termenul care trebuia respectat pentru depunerea unei cereri de autorizare prealabilă este de șase luni înainte de data la care se prevedea organizarea competiției avute în vedere în cazul în care aceasta are vocația de a fi organizată de o entitate sau de o întreprindere terță și de trei luni înainte de această dată în cazul în care era organizator o asociație națională membră a UIP. În continuare, comunicarea menționată enumera un ansamblu de cerințe de ordin general, financiar, tehnic, comercial, sportiv și etic pe care orice organizator de competiție de patinaj pe gheață era obligat să le respecte; rezultă din aceste cerințe că orice cerere de autorizare prealabilă trebuia să fie însoțită de informații financiare, tehnice, comerciale și sportive (locul competiției, valoarea premiilor care vor fi acordate, planul de afaceri, bugetul, acoperirea televizuală etc.), că orice organizator era obligat să depună o declarație prin care să confirme că acceptă Codul de etică al UIP și că aceasta din urmă poate solicita să îi fie prezentate informații suplimentare cu privire la aceste diferite elemente. În fine, Comunicarea nr. 1974 abilita UIP să accepte sau să respingă, prin decizie, cereri de autorizare prealabilă care îi sunt prezentate pe baza atât a cerințelor prevăzute în această comunicare, cât și a obiectivelor fundamentale urmărite de asociația menționată, astfel cum sunt definite în special la articolul 3 alineatul (1) din statutul acesteia. Comunicarea respectivă prevedea de asemenea că, în cazul respingerii unei asemenea cereri, organizatorul putea introduce o acțiune împotriva deciziei UIP în fața Curții de Arbitraj Sportiv („CAS"), cu sediul la Lausanne (Elveția), în conformitate cu normele care au fost adoptate de UIP în vederea instituirii unui mecanism de soluționare arbitrală a diferendelor („regulile de arbitraj")[31]. Referitor la al doilea tip de norme reținem că: Regulamentele UIP cuprind norme denumite „norme de eligibilitate", ce stabilesc condițiile în care sportivii pot participa la competiții de patinaj pe gheață; aceste norme prevăd că astfel de competiții trebuie, pe de o parte, să fi fost autorizate de UIP sau de membrii săi și, pe de altă parte, să respecte normele instituite de această asociație. În versiunea adoptată în cursul anului 2014, normele de eligibilitate menționate includeau în special norma 102 alineatul (1) litera (a) punctul (i), potrivit căreia o persoană „are privilegiul de a participa la activitățile și la competițiile care intră sub jurisdicția UIP numai dacă această persoană respectă principiile și politicile UIP, astfel cum sunt exprimate în statut", și norma 102 alineatul (1) litera (a), punctul (ii), care prevedea: „condiția de eligibilitate este concepută pentru a asigura protecția adecvată a intereselor economice și de altă natură ale UIP, care utilizează veniturile sale financiare pentru administrarea și dezvoltarea disciplinelor sportive ale UIP, precum și pentru susținerea și beneficiul membrilor săi și ale patinatorilor lor". Acestea cuprindeau de asemenea norma 102 alineatul (2) litera (c), norma 102 alineatul (7) și norma 103 alineatul (2), din care rezulta că, în cazul participării unui sportiv la o competiție neautorizată de UIP și/sau de una dintre asociațiile naționale membre ale acesteia, persoana interesată se expunea la o sancțiune denumită de „pierdere a eligibilității"

[30] Pct. 4 -7.
[31] Pct. 8 – 12.

sau de „neeligibilitate”, care determina excluderea pe viață din orice competiție organizată de UIP. În cursul anului 2016, normele de eligibilitate au făcut obiectul unei revizuiri parțiale în sensul că norma 102 alineatul (1) litera (a) punctul (ii), nu se mai refereau la „protejarea adecvată a intereselor economice și de altă natură ale UIP”. Aceasta prevedea, în schimb, că „condiția de eligibilitate este concepută pentru a asigura o protecție adecvată a valorilor etice, a obiectivelor statutare și a altor interese legitime” ale acestei asociații, care „utilizează veniturile sale financiare pentru administrarea și dezvoltarea disciplinelor sportive ale UIP, precum și pentru susținerea și beneficiul membrilor săi și ale patinatorilor lor”. Potrivit normei 102 alineatul (7), astfel cum rezultă din revizuirea parțială menționată, participarea unui sportiv la o competiție neautorizată de UIP și/sau de una dintre asociațiile naționale membre ale acesteia poate conduce la un avertisment sau la o sancțiune denumită de „pierdere a eligibilității” sau de „neeligibilitate”, determinând o excludere din orice competiție organizată de UIP, fie pentru o durată determinată, fie pe viață. În paralel cu aceste diferite norme, articolul 25 din statutul UIP prevedea posibilitatea sportivilor care ar intenționa să conteste o decizie prin care li se impunea o sancțiune de „pierdere a eligibilității” sau de „neeligibilitate” de a introduce o acțiune împotriva acestei decizii în fața CAS, în conformitate cu regulile de arbitraj[32].

Domnii Tuitert și Kerstholt sunt doi patinatori de viteză profesioniști domiciliați în Țările de Jos care sunt membri ai Koninklijke Nederlandsche Schaatsenrijders Bond (KNSB), Federația regală de patinaj din Țările de Jos (membră a UIP). EU Athletes se prezintă ca fiind principala asociație europeană care reprezintă sportivii și jucătorii în diferite discipline sportive. La 23 iunie 2014, Comisia Europeană a fost sesizată de domnii Tuitert și Kerstholt cu o plângere în care aceștia au arătat că normele de autorizare prealabilă și de eligibilitate stabilite de UIP încălcau articolele 101 și 102 TFUE; în urma acestei sesizări, la 5 octombrie 2015, Comisia a decis să inițieze o procedură în acest sens[33].

La 29 septembrie 2016, Comisia a adresat UIP o comunicare privind obiecțiunile, în care a apreciat în esență că această asociație încălca articolul 101 TFUE[34]. La 8 decembrie 2017, Comisia a adoptat decizia în litigiu, și astfel cum se arată în considerentul (3) al deciziei, aceasta vizează în principal normele de eligibilitate ale UIP, care permit acestei asociații să controleze participarea sportivilor la competiții de patinaj pe gheață și să îi sancționeze în cazul participării la o competiție neautorizată de aceasta. Cu toate acestea, astfel cum reiese din același considerent, ea vizează și normele de autorizare prealabilă de către UIP a competițiilor menționate. În sfârșit, astfel cum se arată în considerentele (5) și (6) ale deciziei respective, aceasta vizează și regulile de arbitraj menționate la punctul 19 din hotărârea menționată. În considerentele (112) și (115) ale deciziei în litigiu, Comisia a definit piața relevantă ca fiind piața mondială a organizării și a comercializării competițiilor internaționale de patinaj de viteză pe gheață, precum și a exploatării diferitelor drepturi legate de aceste competiții. În considerentele (116)-(134) ale acestei decizii, Comisia a apreciat că UIP deținea o poziție de forță pe piața relevantă și că era în măsură să influențeze în mod substanțial concurența care poate exista pe această piață. Elementele pe care le-a luat în considerare pentru a justifica această apreciere includ în special, pe de o parte, rolul central pe care această asociație îl ocupă pe piața respectivă, în calitatea sa de unică asociație sportivă internațională recunoscută de CIO în domeniul patinajului pe gheață și de asociație având ca scop reglementarea, administrarea, gestionarea și promovarea acestei discipline sportive la nivel mondial, și, pe de altă parte, împrejurarea că ea organizează și comercializează în paralel principalele competiții internaționale în acest domeniu. În cadrul analizei sale cu privire la acest subiect, Comisia s-a întemeiat în special pe competența UIP de a adopta norme ce se impun tuturor asociațiilor

[32] Pct. 13-19.
[33] Pct. 20-23.
[34] UIP a răspuns la această comunicare privind obiecțiunile la 16 ianuarie 2017.

naționale care sunt membre ale sale, precum și ansamblului competițiilor internaționale de patinaj de viteză pe gheață, indiferent dacă acestea sunt organizate de UIP însăși, de membrii săi sau de entități ori de întreprinderi terțe. Comisia a arătat, de asemenea, că aceste norme privesc toate problemele legate de organizarea, desfășurarea și exploatarea comercială a acestor competiții (autorizare prealabilă, reguli ale jocului, cerințe tehnice, condiții financiare, participarea sportivilor, vânzarea de drepturi, aplicarea de sancțiuni, soluționarea litigiilor etc.) și că ele sunt aplicabile tuturor actorilor care au vocația de a participa la acestea sau de a fi implicați în organizarea sau în exploatarea lor (asociații naționale, sportivi, organizatori, posturi de televiziune, sponsori etc.). În considerentele (146)-(152) ale deciziei sale, Comisia a apreciat că UIP trebuia să fie calificată atât drept „asociere de întreprinderi" în sensul articolului 101 alineatul (1) TFUE, în măsura în care aceasta are ca membri asociații naționale de patinaj pe gheață care pot fi calificate ele însele drept „întreprinderi" în sensul acestei dispoziții, întrucât exercită activități economice care constau în organizarea și în comercializarea competițiilor, precum și în exploatarea diferitelor drepturi aferente acestora, cât și drept „întreprindere" în sensul dispoziției menționate, în măsura în care exercită și ea asemenea activități economice. Comisia a considerat deopotrivă că normele de autorizare prealabilă și de eligibilitate trebuiau calificate drept „decizii ale asocierilor de întreprinderi" în sensul aceleiași dispoziții[35]. În considerentele (162)-(188) ale deciziei în litigiu, Comisia a reținut că normele de autorizare prealabilă și de eligibilitate aveau ca obiect restrângerea concurenței pe piața relevantă, în sensul articolului 101 alineatul (1) TFUE, pentru motivul că examinarea conținutului acestor norme, a contextului economic și juridic în care se înscriu și a scopurilor pe care urmăresc să le atingă evidențiază că permiteau UIP, pe de o parte, să împiedice organizatorii potențiali de competiții internaționale de patinaj de viteză pe gheață concurenți să intre pe această piață și, pe de altă parte, să limiteze posibilitatea pe care o au patinatorii profesioniști de viteză de a participa în mod liber la asemenea competiții, precum și, procedând astfel, să priveze potențialii organizatori ai acestora de serviciile sportivilor a căror prezență este necesară pentru desfășurarea lor. În considerentele (189)-(209) ale acestei decizii, Comisia a arătat că, ținând seama de aprecierile rezumate la punctul anterior, nu era necesar să se examineze efectele normelor de autorizare prealabilă și de eligibilitate asupra concurenței înainte de a expune motivele pentru care considera că aceste norme aveau de asemenea ca efect restrângerea concurenței pe piața relevantă. În considerentele (210)-(266) ale deciziei menționate, Comisia a arătat că nu se putea considera că normele menționate nu intră în domeniul de aplicare al articolului 101 alineatul (1) TFUE pentru motivul că ar fi justificate de obiective legitime și necesare pentru urmărirea acestor obiective. În considerentele (268)-(286) ale aceleiași decizii, Comisia a apreciat că, deși nu constituiau, în sine, o restrângere a concurenței, regulile de arbitraj trebuiau totuși să fie considerate că consolidează restrângerea concurenței rezultată din normele de autorizare prealabilă și de eligibilitate[36].

Din aprecierile curții referitoare la aplicabilitatea articolului 101 TFUE în privința sportului ca activitate economică reținem: „în măsura în care exercitarea unui sport constituie o activitate economică, acesta intră sub incidența dispozițiilor dreptului Uniunii care sunt

[35] Pct. 24-28.

[36] Pct. 29-32. În considerentele (287)-(348) ale deciziei în litigiu, Comisia a reținut că normele de autorizare prealabilă și de eligibilitate nu îndeplineau condițiile impuse de articolul 101 alineatul (3) TFUE pentru a putea beneficia de o exceptare, că aceste norme erau susceptibile să afecteze comerțul dintre statele membre și că era necesar să se impună UIP să înceteze încălcarea stabilită în această decizie, sub sancțiunea unor penalități cu titlu cominatoriu. În special, în considerentele (338)-(342) ale deciziei sale, Comisia a precizat că măsurile pe care le impunea în sarcina UIP pentru a pune capăt acestei încălcări trebuiau printre altele să constea, în primul rând, în adoptarea unor criterii de autorizare prealabilă și de sancționare care să aibă un caracter obiectiv, transparent, nediscriminatoriu și proporțional, în al doilea rând, în instituirea unor proceduri adecvate de autorizare prealabilă și de sancționare, precum și, în al treilea rând, în modificarea regulilor de arbitraj astfel încât să asigure controlul efectiv al deciziilor luate la finalul acestor proceduri. Pct. 33.

aplicabile în prezența unei astfel de activități[37]; cu excepția normelor specifice adoptate exclusiv pentru motive de ordin neeconomic, normele care provin de la asociațiile sportive și, în sens mai larg, comportamentul asociațiilor care le-au adoptat intră sub incidența dispozițiilor Tratatului FUE privind dreptul concurenței atunci când condițiile de aplicare a acestor dispoziții sunt îndeplinite[38], ceea ce implică faptul că aceste asocieri pot fi calificate drept „întreprinderi" în sensul articolelor 101 și 102 TFUE sau că normele în cauză pot fi calificate drept „decizii ale asocierilor de întreprinderi" în sensul articolului 101 TFUE. Această situație se poate regăsi în special în cazul normelor ce se referă la exercitarea de către o asociație sportivă a unor competențe care contribuie la autorizarea prealabilă a competițiilor sportive, a căror organizare și comercializare constituie o activitate economică pentru întreprinderile care le desfășoară sau care intenționează să le desfășoare, inclusiv o astfel de asociație[39]. Acesta poate fi deopotrivă cazul normelor care urmăresc să reglementeze participarea sportivilor la astfel de competiții, ce constituie o activitate economică atunci când aceștia exercită sportul în cauză cu titlu profesionist sau semiprofesionist; În aceste condiții, activitatea sportivă prezintă particularități incontestabile care, deși privesc în special sportul amator, se pot regăsi și în exercitarea sportului ca activitate economică[40]. Or, particularitățile care caracterizează un sector economic pot fi eventual luate în considerare, printre alte elemente și în măsura în care se dovedesc relevante, în cadrul aplicării articolului 101 TFUE și în special cu ocazia examinării aspectului dacă trebuie să se considere că un anumit comportament are ca „obiect" sau, în lipsa acestuia, ca „efect" împiedicarea, restrângerea sau denaturarea concurenței ținând seama de contextul economic și juridic în care se înscrie, precum și de „condițiile reale" sau de „cadrul real" care caracterizează structura și funcționarea sectorului sau piețelor în cauză. O asemenea examinare poate implica să se țină seama, de exemplu, de natura, de organizarea sau chiar de funcționarea sportului vizat și, mai precis, de gradul său de profesionalizare, de felul în care el este exercitat, de modul în care interacționează diferiții actori care participă la acesta, precum și de rolul jucat de structurile sau de organismele responsabile de acesta la toate nivelurile, cu care Uniunea favorizează cooperarea, conform articolului 165 alineatul (3) TFUE"[41].

Făcând interpretarea literală a articolului 101 TFUE curtea apreciază că: „pentru a putea considera, într-un anumit caz, că un acord, o decizie a unei asocieri de întreprinderi sau o practică concertată intră sub incidența interdicției prevăzute la articolul 101 alineatul (1) TFUE, este necesar, în conformitate cu termenii înșiși ai acestei dispoziții, să se demonstreze fie că acest comportament are ca obiect împiedicarea, restrângerea sau denaturarea concurenței, fie că acest comportament are un asemenea efect[42]. În acest scop, trebuie să se procedeze, într-o primă etapă, la examinarea obiectului comportamentului în cauză. În ipoteza în care, la finalul unei asemenea examinări, acest comportament se dovedește a avea un obiect anticoncurențial, nu este necesar să se procedeze la examinarea efectului său asupra concurenței. Prin urmare, numai în ipoteza în care comportamentul menționat nu poate fi considerat ca având un astfel

[37] Pct. 91. (Hotărârea din 12 decembrie 1974, Walrave și Koch, 36/74, EU:C:1974:140, pct. 4, și Hotărârea din 16 martie 2010, Olympique Lyonnais, C-325/08, EU:C:2010:143, pct. 27). Numai anumite norme specifice care, pe de o parte, au fost adoptate exclusiv pentru motive de ordin neeconomic și care, pe de altă parte, se referă la aspecte care privesc numai sportul ca atare trebuie considerate străine de orice activitate economică. Această situație se regăsește în special în cazul celor privind excluderea jucătorilor străini din compunerea echipelor care participă la competiții între echipele reprezentative ale țării lor sau privind stabilirea criteriilor de clasificare utilizate pentru selectarea sportivilor care participă la competiții cu titlu individual (Hotărârea din 12 decembrie 1974, Walrave și Koch, 36/74, EU:C:1974:140, pct. 8, Hotărârea din 15 decembrie 1995, Bosman, C-415/93, EU:C:1995:463, pct. 76și 127, și Hotărârea din 11 aprilie 2000, Deliège, C-51/96 și C-191/97, EU:C:2000:199, pct. 43, 44, 63, 64 și 69).

[38] Hotărârea din 18 iulie 2006, Meca-Medina și Majcen/Comisia, C-519/04 P, EU:C:2006:492, pct. 30-33.

[39] Pct. 94. Hotărârea din 1 iulie 2008, MOTOE, C-49/07, EU:C:2008:376, pct. 28.

[40] Hotărârea din 13 aprilie 2000, Lehtonen și Castors Braine, C-176/96, EU:C:2000:201, pct. 33.

[41] Pct. 96. Hotărârea din 15 decembrie 1994, DLG, C-250/92, EU:C:1994:413, pct. 31.

[42] Hotărârea din 30 iunie 1966, LTM, 56/65, EU:C:1966:38, pagina 359, și Hotărârea din 29 iunie 2023, Super Bock Bebidas, C-211/22, EU:C:2023:529, pct. 31.

de obiect anticoncurențial este necesar să se procedeze, într-o a doua etapă, la examinarea acestui efect[43]. Examinarea care trebuie efectuată diferă după cum privește aspectul dacă comportamentul în cauză are ca „obiect" sau „efect" împiedicarea, restrângerea sau denaturarea concurenței, fiecare dintre aceste două noțiuni fiind supusă unui regim juridic și probatoriu distinct"[44].

Cu privire la caracterizarea existenței unui comportament având ca „obiect" împiedicarea, restrângerea sau denaturarea concurenței, curtea reamintește mai vechea sa jurisprudență[45] potrivit căreia noțiunea de „obiect" anticoncurențial, deși nu constituie o excepție în raport cu noțiunea de „efect" anticoncurențial, trebuie totuși să fie interpretată în mod strict. Astfel, această noțiune trebuie înțeleasă ca făcând trimitere exclusiv la anumite tipuri de coordonare între întreprinderi care indică un grad suficient de nocivitate pentru concurență pentru a se putea considera că o examinare a efectelor acestora nu este necesară. Astfel, anumite forme de coordonare între întreprinderi pot fi considerate, prin însăși natura lor, ca fiind dăunătoare pentru buna funcționare a concurenței[46]. Printre tipurile de comportamente care trebuie considerate ca atare figurează, în primul rând, anumite comportamente coluzive deosebit de nocive față de concurență, precum cartelurile orizontale care conduc la stabilirea prețurilor, la limitarea capacităților de producție sau la repartizarea clientelei. Astfel, aceste tipuri de comportamente sunt de natură să determine o creștere a prețurilor sau o reducere a producției și, așadar, a ofertei, conducând la o utilizare necorespunzătoare a resurselor, în detrimentul întreprinderilor utilizatoare și al consumatorilor[47]. Pentru a determina[48], într-un anumit caz, dacă un acord, o decizie a unei asocieri de întreprinderi sau o practică concertată prezintă, prin însăși natura sa, un grad suficient de nocivitate pentru concurență pentru a putea fi considerat ca având ca obiect împiedicarea, restrângerea sau denaturarea acesteia, este necesar să se examineze, în primul rând, cuprinsul acordului, al deciziei sau al practicii în cauză, în al doilea rând, contextul economic și juridic în care se înscriu[49] și, în al treilea rând, scopurile pe care urmăresc să le atingă[50].

---

[43] Hotărârea din 30 iunie 1966, LTM, 56/65, EU:C:1966:38, pagina 359, și Hotărârea din 26 noiembrie 2015, Maxima Latvija, C-345/14, EU:C:2015:784, pct. 16 și 17.

[44] Pct. 98 – 100. Hotărârea din 30 ianuarie 2020, Generics (UK) și alții, C-307/18, EU:C:2020:52, pct. 63.

[45] Hotărârea din 23 ianuarie 2018, F. Hoffmann-La Roche și alții (C-179/16, EU:C:2018:25, pct. 78, și Hotărârea din 30 ianuarie 2020, Generics (UK) și alții (C-307/18, EU:C:2020:52, pct. 67.

[46] Hotărârea din 30 iunie 1966, LTM, 56/65, EU:C:1966:38, pagina 359; Hotărârea din 23 ianuarie 2018, F. Hoffmann-La Roche și alții, C-179/16, EU:C:2018:25, pct. 78, și Hotărârea din 30 ianuarie 2020, Generics (UK) și alții, C-307/18, EU:C:2020:52, pct. 67.

[47] Pct. 101 -103. Fără a fi în mod necesar la fel de nocive față de concurență, alte tipuri de comportamente pot fi de asemenea considerate, în anumite cazuri, ca având un obiect anticoncurențial. Aceasta este situația în special în cazul anumitor tipuri de acorduri orizontale, altele decât cartelurile, de exemplu cele care conduc la excluderea de pe piață a unor întreprinderi concurente [Hotărârea din 30 ianuarie 2020, Generics (UK) și alții, C-307/18, EU:C:2020:52, pct. 76, 77, 83-87și 101 și Hotărârea din 25 martie 2021, Lundbeck/Comisia, C-591/16 P, EU:C:2021:243, pct. 113și 114], sau chiar a anumitor tipuri de decizii ale unor asocieri de întreprinderi având ca obiect coordonarea comportamentului membrilor lor, în special în ceea ce privește prețurile (Hotărârea din 27 ianuarie 1987, Verband der Sachversicherer/Comisia, 45/85, EU:C:1987:34, pct. 41).

[48] Hotărârea din 11 septembrie 2014, CB/Comisia, C-67/13 P, EU:C:2014:2204, pct. 53 și Hotărârea din 23 ianuarie 2018, F. Hoffmann-La Roche și alții, C-179/16, EU:C:2018:25, pct. 79.

[49] Pct. 106. În ceea ce privește contextul economic și juridic în care se înscrie comportamentul în cauză, trebuie să se ia în considerare natura produselor sau a serviciilor în cauză, precum și condițiile reale care caracterizează structura și funcționarea sectorului/sectoarelor sau a pieței/piețelor relevante (Hotărârea din 11 septembrie 2014, CB/Comisia, C-67/13 P, EU:C:2014:2204, pct. 53 și Hotărârea din 23 ianuarie 2018, F. Hoffmann-La Roche și alții, C-179/16, EU:C:2018:25, pct. 80). În schimb, nu este nicidecum necesar să se examineze și cu atât mai mult să se demonstreze efectele acestui comportament asupra concurenței, indiferent dacă sunt reale sau potențiale și negative sau pozitive.

[50] Pct. 107. În ceea ce privește scopurile urmărite de comportamentul în cauză, este necesar să se determine scopurile obiective pe care acest comportament urmărește să le atingă în privința concurenței. În schimb, împrejurarea că întreprinderile implicate au acționat fără a avea intenția subiectivă de a împiedica, de a restrânge sau de a denatura concurența și faptul că au urmărit anumite obiective legitime nu sunt determinante în vederea aplicării articolului 101 alineatul (1) TFUE (Hotărârea din 6 aprilie 2006, General Motors/Comisia, C-551/03 P, EU:C:2006:229, pct. 64 și 77 și Hotărârea din 20 noiembrie 2008, Beef Industry Development Society și Barry Brothers, C-209/07, EU:C:2008:643, pct. 21).

Cu privire la caracterizarea existenței unui comportament având ca „efect” împiedicarea, restrângerea sau denaturarea concurenței, curtea apreciază că noțiunea de comportament care are un „efect” anticoncurențial înglobează orice comportament care nu poate fi considerat ca având un „obiect” anticoncurențial, cu condiția să se demonstreze că acest comportament are ca efect actual sau potențial împiedicarea, restrângerea sau denaturarea concurenței în mod semnificativ[51]. În acest scop, este necesar să se examineze concurența în cadrul real în care s-ar produce în lipsa acordului, a deciziei unei asocieri de întreprinderi sau a practicii concertate în cauză[52], prin definirea pieței sau a piețelor pe care acest comportament are vocația să își producă efectele, apoi prin caracterizarea acestora din urmă, indiferent dacă sunt reale sau potențiale; examinare care implică ea însăși luarea în considerare a tuturor circumstanțelor relevante[53].

În concluzie, în măsura în care exercitarea unui sport constituie o activitate economică, acesta intră sub incidența dispozițiilor dreptului Uniunii care sunt aplicabile în prezența unei astfel de activități. În plus, cu excepția normelor specifice adoptate exclusiv pentru motive de ordin neeconomic, normele care provin de la asociațiile sportive și, în sens mai larg, comportamentul asociațiilor care le-au adoptat intră sub incidența dispozițiilor Tratatului FUE privind dreptul concurenței atunci când condițiile de aplicare a acestor dispoziții sunt îndeplinite, ceea ce implică faptul că aceste asocieri pot fi calificate drept „întreprinderi” în sensul articolelor 101 și 102 TFUE sau că normele în cauză pot fi calificate drept „decizii ale asocierilor de întreprinderi” în sensul articolului 101 TFUE. Pentru a putea considera, într-un anumit caz, că un acord, o decizie a unei asocieri de întreprinderi sau o practică concertată intră sub incidența interdicției prevăzute la articolul 101 alineatul (1) TFUE, este necesar, în conformitate cu termenii înșiși ai acestei dispoziții, să se demonstreze fie că acest comportament are ca obiect împiedicarea, restrângerea sau denaturarea concurenței, fie că acest comportament are un asemenea efect. În acest scop, trebuie să se procedeze, într-o primă etapă, la examinarea obiectului comportamentului în cauză; în ipoteza în care, la finalul unei asemenea examinări, acest comportament se dovedește a avea un obiect anticoncurențial, nu este necesar să se procedeze la examinarea efectului său asupra concurenței. Prin urmare, numai în ipoteza în care comportamentul menționat nu poate fi considerat ca având un astfel de obiect anticoncurențial este necesar să se procedeze, într-o a doua etapă, la examinarea acestui efect.

[51] Hotărârea din 28 mai 1998, Deere/Comisia, C-7/95 P, EU:C:1998:256, pct. 77 și Hotărârea din 30 ianuarie 2020, Generics (UK) și alții, C-307/18, EU:C:2020:52, pct. 117.
[52] Hotărârea din 30 iunie 1966, LTM, 56/65, EU:C:1966:38, pagina 360 și Hotărârea din 30 ianuarie 2020, Generics (UK) și alții, C-307/18, EU:C:2020:52, pct. 118.
[53] Pct. 109-110.

BIBLIOGRAPHY

1. D. Bailey, *Scope of Judicial Review under Article 81 EC*, *Common Market Law Review*, vol. 41/2004, no 5, Kluwer, Pays-Bas, p. 1327-60;
2. P. Craig, G. de Búrca, *Dreptul Uniunii Europene Comentarii, jurisprudenţă şi doctrină,* ed. a IV-a, serie coordonată de B. Andreşan-Grigoriu şi T. Ştefan, Ed. Hamangiu, Bucureşti, 2009;
3. S. Deleanu, *Drept comunitar al afacerilor*, Ed. Dacia Europa Nova, Lugoj, 2001;
4. N. Diaconu, *Dreptul Uniunii Europene. Partea specială. Politicile comunitare*, Ed. Lumina Lex, Bucureşti, 2007;
5. A.I. Duşcă, *Dreptul afacerilor. Curs*, Ed. Universitaria, Craiova, 1999;
6. A.I. Dușcă, D. Dănișor, *Dicționar de Dreptul Uniunii Europene*, Ed. Simbol, Craiova, 2019;
7. A. Fuerea, *Drept comunitar al afacerilor*, Ed. Universul Juridic, Bucureşti, 2003;
8. A. Fuerea, *Manualul Uniunii Europene*, ed. a IV-a, revăzută și adăugită după Tratatul de la Lisabona (2007/2009), Ed. Universul Juridic, Bucureşti, 2010;
9. C. Gavalda, G. Parleani, *Droit des affaires de l'Union Européennes*, Litec, Paris, 2^{e} éd., 1992;
10. Ch. Gavalda, G. Parleani, *Droit des affaires de l'Union européenne*, 6e éd, Juris Classeur, Paris, 2010;
11. A.M. Groza, *Uniunea Europeană Drept material*, Ed. C. H. Beck, București, 2014;
12. B. Goldman, A. Lyon-Caen, L. Vogel, *Droit commercial européen*, Dalloz, Paris, 5^{e} éd., 1994; I. Guy, *Droit communautaire général*, Armand Colin, Paris, 5^{e} éd., 1996;
13. O. Manolache, *Drept comunitar*, ed. a IV-a, Ed. All Beck, Bucureşti, 2004;
14. E.G. Olteanu, *Dreptul concurenţei comerciale*, Ed. Universitaria, Craiova, 2002;
15. C. Vallée, *Le droit des Communautés Européennes*, Paris, PUF, Que-sais-je?, 1986, 2^{e} éd;
16. G. Vandersanden, *Droit des Communautés Européennes*, Bruxelles, Presses universitaires ULB, 1995;
17. D. Vaughan (dir.), *Law of the European Communities Service*, Londres, Butterworths, 1990, 2 vol.; J. Verhoeven, *Le droit des Communautés Européennes*, Bruxelles, Larcier, 1996.

GLOBALIZATION AND CULTURAL RESILLIENCE: OPORTUNITY OR THREAT?

Doina David
Assoc. Prof., PhD, "Dimitrie Cantemir" University of Târgu-Mureş

Abstract: This paper aims to explore the phenomenon of globalization from the perspective of its profound influence on world cultures, generating both opportunities and threats. On the one hand, globalization facilitates the exchange of ideas, cultural diversity, and access to new perspectives, contributing to the evolution of collective identities. On the other hand, cultural homogenization and the dominance of Western models can lead to the erosion of local traditions and the loss of national identities. From this perspective, we analyze the process of cultural resilience, which becomes essential for communities, enabling them to adapt to global changes without losing their specificity. Thus, globalization can be both an opportunity for cultural enrichment and a threat to diversity, depending on each society's ability to protect and capitalize on its cultural heritage.

Keywords: collective identities, globalization, resizing, cultural archetype, traditional values

Introduction

In the era of accelerated globalization, societies worldwide face a profound dilemma: on the one hand, the benefits of global openness provide unprecedented economic, cultural, and technological opportunities; on the other hand, preserving national, cultural, and traditional identity becomes imperative for maintaining cohesion and specificity within each community. These two seemingly contradictory forces generate complex tensions that manifest in multiple domains, from economics and politics to education and the arts.

Globalization has redefined the social, economic, and cultural structures of the contemporary world, creating extraordinary opportunities as well as significant challenges. One of the most acute tensions arising from this process is the balance between global openness and identity preservation. While globalization facilitates the exchange of ideas, technologies, and values promoting diversity and progress, there are also concerns that it may erode specific cultural identities, reducing diversity and homogenizing local expressions.

One key argument in favor of global openness is access to multiple resources, allowing societies to evolve through the assimilation of innovative practices. Cultural exchanges foster a beneficial cosmopolitanism in which individuals can adopt universal values without being constrained by geographical or ideological boundaries. For instance, educational systems in different countries draw inspiration from each other, integrating effective teaching methods that enhance academic performance. However, globalization can also lead to the loss of unique cultural traits through the homogenization of customs and lifestyles. Mass culture, promoted by global media industries, can diminish the distinctiveness of local traditions by imposing foreign models that do not always align with indigenous values. A relevant example is how global culinary trends have reduced the consumption of traditional foods in many regions, thus affecting the gastronomic identity of communities.

Another crucial aspect of this tension relates to national identity and the sense of belonging. Many communities perceive globalization as a threat to their historical and cultural values, leading to resistance movements and the rise of pronounced nationalism. Conversely, addressing global issues such as climate change, human rights, or economic development requires transnational cooperation, necessitating a balance between protecting national identities and actively participating in global processes. Consequently, the optimal solution is

neither complete isolation from global influences nor the abandonment of one's identity in favor of a globalized standard.

This paper explores how cultural resilience plays a fundamental role in mitigating the risks of globalization while harnessing its benefits, enabling societies to navigate this complex dynamic without sacrificing their unique cultural heritage forced uniformization**.**

A balanced approach involves integrating the beneficial aspects of globalization while also preserving and promoting native values. Education, public policies, and community initiatives can play an essential role in managing this dynamic, ensuring a sustainable balance between global openness and cultural identity preservation.

1. Globalization and the resizing of the romanian cultural archetype[1]

Globalization is a complex process with profound implications for the cultural identity of every nation. Romania, as part of this global dynamic, faces challenges in maintaining its national specificity within a context of economic, technological, and cultural interconnection. Thus, the Romanian cultural archetype is undergoing a resizing process, where traditional elements are reinterpreted and adapted to new realities.

Globalization brings clear benefits, such as access to information, intense cultural exchanges, and economic development. However, these advantages come with the risk of cultural uniformization, a phenomenon that can lead to the loss of national specificity. Romanian culture, shaped over centuries through a unique synthesis of native and external influences, is now undergoing a test of resilience. Here, the cultural archetype—comprising values, myths, symbols, and customs that define collective identity—comes into play. In Romania's case, this archetype is represented by rural traditions, popular mythology, Orthodox spirituality, and literary heritage.

In the context of globalization, these elements do not disappear; rather, they are reinterpreted and integrated into a new cultural paradigm. Within this paradigm, Romanian culture faces a complex test of resilience. The evolution of global society, the acceleration of cultural exchanges, and the pressures exerted by modernity and postmodernity generate significant challenges for Romanian cultural identity.

Today, Romanian culture is subjected to multiple pressures. Globalization brings not only benefits but also risks related to cultural uniformization and the loss of distinctive elements. Consumerism[2], media influences, and migration contribute to profound changes in the way Romanians interact with their cultural heritage. In this broad process of metamorphosis, the resilience of a culture is not measured by blind resistance to change but by its ability to adapt while preserving its essence.

For Romanian culture to successfully pass this test of resilience, a coherent strategy for protecting and promoting national identity is essential. Education plays a central role in this process by providing young generations with a solid foundation of knowledge and appreciation for cultural heritage. One of the greatest challenges of globalization is preserving authenticity in the face of globalizing tendencies. In this context, protecting and promoting Romanian identity in the long term requires a resizing of the Romanian cultural archetype. This should not be seen as a process of loss but as a natural evolution in which national identity can coexist with global influences, if a balance between authenticity and adaptability is maintained.

Thus, globalization should not be perceived solely as a threat to Romanian culture but as an opportunity for its reinvention and promotion. The Romanian cultural archetype is being resizing through a dynamic dialogue between past and present, between local and global. The

[1] See, Alexandra Ivan, (2024), *Conservarea identităților culturale naționale în contextul globalizării*, Editura Beladi

[2] See, Gabriel Andreescu, (2023), *Globalizarea ipocriziei. Pentru o abordare umanistă a eticii memoriei*, Editura PoliromThe author examines the asymmetries of collective memory in Europe and proposes a humanistic approach to reconciling different historical perspectives.

future of Romanian identity depends on our ability to capitalize on traditions in an innovative way, adapted to contemporary realities not a rigid element, but a living entity in a state of perpetual transformation. The dialogue between past and present, between the local and the global, should not be perceived as a threat but as an opportunity for regeneration and affirmation of cultural identity. Through a balanced approach that values tradition in a way adapted to contemporary challenges, Romanian culture can continue to develop while preserving its specificity and relevance in an increasingly interconnected world.

2. Globalization: advantages and risks?

Globalization has transformed the world into an interconnected space where the rapid circulation of information, goods, and ideas reshapes economic and social structures. Thanks to this openness, states have access to international markets, advanced technologies, and innovative development models. Education has become more accessible, and cultural exchanges have facilitated better understanding between nations, reducing ideological barriers and promoting intercultural dialogue.

However, this dynamic also presents risks. One of the greatest concerns is cultural homogenization, which may lead to the disappearance of local traditions and values. The dominance of Western cultures in mass media, cultural consumption, and technology imposes a globalized cultural model, potentially resulting in the loss of local identity. In many cases, smaller or more vulnerable communities are forced to adapt their values and practices to integrate into a global system dominated by norms established by major economic and cultural powers.

3. Identity and the conservation of traditional values

National and cultural identity is a fundamental pillar in defining a community, culture, language, religion, customs, and traditions are essential elements that shape a society's uniqueness and provide individuals with a sense of belonging. Many states have adopted policies aimed at protecting these aspects of national identity, from promoting the native language in education to financing and preserving cultural heritage.

However, in this context, the challenge arises of adapting identity to the new realities imposed by globalization[3]. Excessive cultural protectionism could lead to isolation, xenophobia, and rejection of progress, which may hinder a nation's development. On the other hand, unconditional acceptance of external influences could result in cultural assimilation and the loss of authentic values. Therefore, balancing openness and preservation becomes a crucial challenge.

A key aspect of managing these tensions is education. Educational systems must promote both knowledge and respect for one's own culture while fostering understanding and adaptability to the global context. Through a balanced approach, education can shape citizens who are aware of their roots yet prepared to engage with diverse international perspectives.

A positive example is the inclusion of subjects in school curricula that emphasize national history and culture while also incorporating comparative studies of other cultures. Additionally, the promotion of multilingualism, educational exchanges, and critical thinking can help develop individuals capable of preserving their identity without rejecting the positive influences of globalization.

In this context, cultural policies and national strategies play a crucial role in developing measures aimed at protecting cultural heritage while embracing progress and global integration. Such policies can serve as models for other countries striving to maintain their

[3] See, Laurențiu Petrila, (2019*), Criza valorilor europene în contextul globalizării: Perspective identitare asupra Europei",* Editura Eikon

cultural identity in the face of globalization. However, these strategies must be flexible and adaptable to avoid creating artificial barriers between nations.

4. Cultural identity in the face of globalizing influences

If cultural identity represents a set of values, traditions, beliefs, social norms, and symbolic expressions that define a human group and provide individuals with a sense of belonging, globalization, on the other hand, is a complex process through which economic, social, and cultural boundaries become increasingly permeable, facilitating intercultural exchanges. This interaction raises multiple challenges for cultural identity[4], sometimes leading to an identity crisis or, on the contrary, generating new cultural syntheses, as globalization brings a series of influences upon local cultures.

Cultural homogenization, driven by the expansion of consumer models and lifestyles promoted by mass media and multinational corporations, is one such influence. However, even with these characteristics, globalization should not be seen solely as a destructive factor, as local culture can also be promoted and revitalized. Communities adopt various strategies to preserve cultural identity. One of these is the conservation of traditions through education, the transmission of cultural values from one generation to another where cultural institutions and educational systems play an essential role in this process.

Another form of resistance and preservation of specificity is the reaffirmation of identity through the creation of an alternative cultural discourse, where the revival of national or local identities becomes a natural reaction to globalization. In this context, globalization can also lead to the formation of hybrid identities[5], in which traditional[6] cultural elements merge with modern and postmodern influences.

In this complex landscape, cultural identity should be viewed as dynamic rather than static, continuously transforming under the influence of globalization[7]. Throughout this broad process, some aspects of traditional culture may be affected or even lost. However, globalization also offers opportunities for the reinvention and promotion of cultural identity through a balance between preservation and adaptation. Communities can turn globalization into a catalyst for cultural diversity rather than perceiving it as a threat. The tensions[8] between global openness and identity preservation are inherent in a constantly changing world. While globalization offers numerous opportunities, it should not come at the expense of local values and traditions. The solution lies in a balanced approach, where each society adapts its identity[9] to new realities without losing its essence. This can be achieved through education, well-thought-out cultural policies, and open dialogue between cultures, allowing nations to find a

---

[4] See, Ioan Holban și Nicolae Gavriluță, (2018), *Globalizare și identitate românească",* Editura Junimea. The aspects that explore how Romanian cultural identity manifests and is preserved in the face of the challenges imposed by the globalization process.

[5] Gabriela Myers, Alexandru Zamfir, András Zopus, Camelia Crăciun, (2024), *Culturi, identități, interferențe",* Editura Universității din București, Aspects that address various cultural perspectives, celebrating diversity and multiculturalism in the context of globalization.

[6] See, Nicolae Râmbu,(2020),*Comunicare interculturală*, Editura: Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași, Aspects regarding the development of intercultural competence, essential for effective cooperation in the context of globalization.

[7] Cornel Bălosu și Nicolae Mihai, (2020), *Cultura populară la români. Context istoric și specific cultural* (Editura Universitaria & Editura Presa Universitară Clujeană, The book analyzes the evolution and particularities of Romanian popular culture, emphasizing the importance of preserving traditions in the face of the challenges posed by modernity and globalization.

[8] See, Ioan Leucea, (2023), *Identitățile în 'epoca de aur' a globalizării***,** Editura: Topform, Analysis of how cultural identities transform and adapt in the context of contemporary globalization

[9] Lorena Stuparu, (2013), *Identitatea individuală în contextul globalizării*, Editura Aius, Aspects of how globalization influences individual and cultural identity.

sustainable way to manage these challenges while maintaining their authenticity and benefiting from the advantages of an interconnected world.

5. Conclusion

Globalization has imposed a series of challenges on European national cultures, generating a complex process of adaptation and transformation. The fundamental question is whether these cultures can withstand the wave of external influences without losing their distinctive identity. The answer is not a simple one, as cultural resilience does not merely involve preserving traditions but also the ability to integrate new elements in a way that maintains the specificity of each nation.

First of all, European culture has historically demonstrated a remarkable ability to assimilate external influences without losing its essence. This phenomenon is evident in the evolution of language, art, architecture, and value systems, which, despite being shaped by constant exchanges, remain deeply rooted in national identities. For example, the Renaissance was itself a process of cultural globalization, in which ideas from the ancient world were reinterpreted and enriched by each European country.

Another important aspect of cultural resilience is the cultural policies promoted at both national and European levels. Institutions such as UNESCO, the Council of Europe, and the European Union support initiatives aimed at protecting cultural heritage and encouraging diversity. Funding for the restoration of historical monuments, the promotion of national literature, and the support of domestic film industries are concrete examples of efforts to maintain cultural identities in a globalized landscape.

Despite these measures, economic and technological globalization exerts pressure, making an effective cultural resilience strategy one that capitalizes on identity resources through innovation and adaptation. Additionally, the diaspora plays a crucial role in promoting and preserving traditions by maintaining active ties with the country of origin and passing cultural values on to international communities.

In conclusion, European national cultures not only survive the process of globalization but also evolve through a complex mechanism of adaptation and resistance. Far from being threatened by uniformity, they preserve their identity through a combination of tradition conservation and the integration of external influences. The success of this resilience depends on the combined efforts of institutions, cultural creators, and civil society, which must find innovative ways to transform cultural heritage into a living and dynamic resource for the contemporary world. The analysis of the resilience of European cultures in the context of the postmodernity of globalization offers us a vision of a phenomenon of remarkable complexity. In the face of global challenges, European cultures not only manage to survive but also demonstrate their ability to reinvent themselves and adapt to new social, political, and economic realities. Globalization, though often perceived as a homogenizing force that threatens cultural diversity, has become a catalyst for intercultural dialogue and the meeting between tradition and modernity.

The resistance of European cultures to global uniformity is not limited to mere preservation of their historical heritage, but also involves an active openness to innovation. In a globalized world, where interactions between cultures are increasingly frequent, there is a continuous adaptation that blends traditional values with external influences, without losing sight of the particularities and identities specific to each European nation.

The phenomenon of postmodernity, with its emphasis on pluralism and relativism, has highlighted the need to redefine cultural nationalisms and embrace diversity as a source of enrichment and continuous transformation. In this framework, European cultures are not confined to a fixed form but are in a state of perpetual change, possessing the capacity to face economic, political, and social crises by integrating new ideas and reinterpreting traditions in

an innovative way. Thus, their resilience lies not only in their ability to withstand external dangers but also in their ability to transform, learn from the diversity encountered, and remain faithful to their cultural essence.

In conclusion, the resilience of European cultures in the era of globalization is a testament to their power to navigate between historical heritage and postmodern challenges. These cultures do not submit to a singularity imposed by globalization; instead, they build their future on a dynamic fusion of tradition and innovation, identity and openness to otherness. In a globalized world, this is the true strength that enables them to reconstruct themselves and reaffirm their place in the world.

BIBLIOGRAPHY

1. Andreescu Gabriel, (2023), *Globalizarea ipocriziei. Pentru o abordare umanistă a eticii memoriei*, Editura Polirom
2. Bălosu Cornel și Nicolae Mihai, (2020), *Cultura populară la români. Context istoric și specific cultural* (Editura Universitaria & Editura Presa Universitară Clujeană.
3. Holban Ioan și Nicolae Gavriluță, (2018), *Globalizare și identitate românească",* Editura Junimea.
4. Ivan Alexandra, (2024), – *Conservarea identităților culturale naționale în contextul globalizării*, Editura Beladi
5. Leucea Ioan, (2023), *Identitățile în 'epoca de aur' a globalizării***,** Editura: Topform,
6. Myers Gabriela, Alexandru Zamfir, András Zopus, Camelia Crăciun, (2024), *Culturi, identități, interferențe",* Editura Universității din București
7. Petrila Laurențiu, (2019*), Criza valorilor europene în contextul globalizării: Perspective identitare asupra Europei",* Editura Eikon
8. Râmbu Nicola, (2020),*Comunicare interculturală*, Editura: Universității „Alexandru Ioan Cuza" din Iași.
9. Stuparu Lorena, (2013), *Identitatea individuală în contextul globalizării*, Editura Aius,
10. Bârgăoanu Alina, (2023), *Globalizarea și criza identității culturale*, Editura: Tritonic
11. Ghiu Bogdan, (2019), *Contracriza. Strategie pentru o altă modernitate* – Editura Cartea Românească.
12. Iftode Cristian, (2018), *Viața bună: o introducere în etica filosofică* – Editura Trei.
13. Iliescu Adrian-Paul, (2017), *Postmodernismul și criza sensului* – Editura Polirom.
14. Jalobeanu Dana, (2024), *Modernitate și criză: perspective filosofice* – Editura Humanitas, Morar Vasile, (2022), *Etica în postmodernitate* – Editura Universității din București.
15. Liiceanu Gabriel, (2015), *Despre limită. O filozofie a identității*, Editura: Humanitas
16. Mureșan Valentin, (2024), *Moralitate și identitate în lumea contemporană* – Editura Polirom.
17. Niță Adrian, (2024), *Metafizica și criza identității în postmodernitate* – Editura Academiei Române.
18. Pânzaru Ioan, (2023), *Globalizare și identitate culturală* – Editura Polirom.
19. Patapievici Horia-Roman, (2015), *Partea nevăzută decide totul* – Editura Humanitas.
20. Pop Doru, (2020), *Cultura și criza identității naționale*, Editura: Polirom
21. Șora Mihai (2016), *Sensul identității în postmodernitate*, Editura: Humanitas
22. Tismăneanu Vladimir, (2022), *Postmodernitatea și criza identității în estul Europei*, Editura: Curtea Veche
23. Zamfirescu Vasile, (2014), *Psihanaliză și cultură* – Editura Trei.

ANALYSIS OF PROCEDURAL GUARANTEES OF MINORS IN THE ANGLO-SAXON LAW SYSTEM. COMPARATIVE ASPECTS WITH THE LEGISLATIVE SYSTEM CONCERNING MINORS IN ROMANIA

Ștefan-Tiberiu Ciurea
Assist. Prof., Student PhD, "Dunărea de Jos" University of Galați

Abstract: This article analyzes the procedural guarantees and the fundamental rights granted to minors in the context of deprivation of liberty in Great Britain and the United States of America, compared in some instances with Romania, as well as the legislative framework and practices applied in each jurisdiction. Through the comparative analysis, the article identifies significant similarities and differences in the approach to the protection of the rights of minors deprived of their liberty, highlighting good practices and legislative or practical gaps. The conclusions argue in favor of the adoption of common minimum standards at the international level, which would ensure respect for the fundamental rights of juveniles deprived of their liberty, regardless of jurisdiction.

Keywords: children's rights, criminal liability, juvenile delinquency, social reintegration, Juvenile Courts.

Spre deosebire de dreptul romano-germanic, unde izvorul dreptului este legea, dreptul anglo – saxon se distinge prin jurisprudența instanțelor de judecată și a precedentului judiciar ca izvor principal de drept. Structura principală a dreptului este reglementată de cele trei surse principale care interacționează și se completează reciproc pentru a guverna comportamentul social și a rezolva dispute, respectiv: Common-Law (cel mai vechi izvor de drept), Equity și Statute-Law. Cu toate că dreptul englez manifestă o tendință conservatoare, secolul XXI a marcat o intensificare a activității legislative, concretizat prin adoptarea mai multor legi scrise care reglementează diverse activități sociale, iar în privința minorilor se evidențiază: Crime and Disorder Act 1998[1], Criminal Justice Act 2003[2], Criminal Justice and Immigration Act 2008 și Legal Aid[3], Sentencing and Punishment of Offenders Act 2014[4].

În ceea ce privește răspunderea penală a minorilor în România, cadrul legal este dat de Codul penal și Codul de procedură penală în concordanță cu directivele Uniunii Europene, inclusiv cu cele prevăzute de Directiva din 2016/800, Legea nr. 272/2004 privind protecția și promovarea drepturilor copilului, Legea nr.217/2003 privind prevenirea și combaterea violeței domestice, precum și de Legea nr.678/2001 privind prevenirea și combaterea traficului de persoane.

Din perspectivă istorică, minorii începând cu vârsta de 8 ani, erau trași la răspundere penală, pentru aproape 200 de infracțiuni care erau sancționate cu pedeapsa capitală, aceștia nebeneficiind de o procedură judiciară specifică, fiind judecați conform normelor aplicabile adulților, ceea ce denotă o lipsă acută de protecție juridică.

Înaintea secolului XXI, în contextul ascensiunii fenomenului delincvenței juvenile și a refuzului instanțelor de a aplica sancțiuni penale cu aceeași severitate ca în cazul adulților, s-au dezvoltat practici alternative axate pe supraveghere și pe implicarea factorilor comunitari,

[1] Crime and Disorder Act 1998 – https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1998/37/contents, accesat la data de 12.01.2025.
[2] Criminal Justice Act 2003 – https://www.legislation.gov.uk/ukpga/2003/44/contents, accesat la data de 12.01.2025.
[3] Criminal Justice and Immigration Act 2008 – https://www.legislation.gov.uk/ukpga/2008/4/contents, accesat la data de 12.01.2025.
[4] Legal Aid, Sentencing and Punishment of Offenders Act 2012 – https://www.legislation.gov.uk/ukpga/2012/10/contents, accesat la data de 12.01.2025.

cu scopul explicit de a facilita reabilitarea minorilor. Cu toate acestea, abia actul normativ din 1908 a instituit un cadru legal adecvat prin crearea tribunalelor specializate pentru minori (Children Act 1908) și prin perfecționarea conceptului de serviciu în folosul comunității prin Rehabilitation of Offenders Act 1974[5].

Analizând sistemul judiciar din Marea Britanie, acesta stipulează că pragul minim al răspunderii penale este stabilit la vârsta de zece ani împliniți la data săvârșirii infracțiunii, iar pentru infracțiunile ce prezintă un grad ridicat de periculozitate socială, legislația prevede posibilitatea aplicării pedepsei cu închisoarea, și în circumnsanțe excepționale existând posibilitatea judecării minorilor în instanțe ordinare, alături de majori. Însă, pentru a putea fi tras la răspundere penală, trebuie să se demonstreze că minorul a fost capabil să săvârșească infracțiunea, stabilindu-se că acesta putea să facă distincția între bine și rău.

Studiind legislația națională, conform art. 113 alin. (2) din Codul penal, minorii care au vârsta între 14-16 ani răspund penal numai dacă se dovedește că au săvârșit fapta cu discernământ. Cu privire la această categorie de minori se reține o prezumție legală relativă de incapacitate penală, având în vedere că ea poate fi înlăturată prin probe care ar stabili că minorul a acționat în momentul săvârșirii faptei cu discernământ. Dacă se dovedește că aveau discernământ la data comiterii faptei, vor răspunde penal.

Potrivit art. 113 alin. (3) din Codul penal, minorii care au împlinit vârsta de 16 ani răspund penal, existând astfel o prezumție legală absolută de capacitate penală potrivit căreia acestor minori, care sunt găsiți vinovați, li se pot aplica sancțiuni penale. Cu toate acestea, prezumția legală în cauză nu exclude posibilitatea ca minorii infractori, la fel ca majorii, să aibă dreptul de a proba că în momentul săvârșirii faptei s-au aflat într-o stare care, potrivit legii, îi poate absolvi de răspundere penală (de exemplu, art. 24-31 din Codul penal, care se referă la iresponsabilitate, intoxicație ș.a.).

Crime and Disorder Act 1998, partea I, Capitolul I, consacră procedura aplicată minorilor cu vârsta de sub 10 ani care comit infracțiuni, prin aceea că instanța poate da un ordin de siguranță pentru copii, la cererea autorităților locale, plasând copilul sub supravegherea ofițerului responsabil, pentru o perioadă ce nu poate depăși 12 luni. Ordinul emis de către instanță are ca scop prevenirea săvârșirii de către minor a unor noi infracțiuni. Anterior emiterii ordinului de siguranță pentru copii, instanța de familie trebuie să se documenteze cu privire la situația familială a copiilor, despre efectul probabil al ordinului asupra acestor circumstanțe, fiind necesar să le expună părinților sau tutorelui care este conținutul cerințelor incluse în ordin precum și efectul acestuia. De asemenea, intanța de familie trebuiă să expună familiei consecințele nerespectării cerințelor impuse prin ordinul de siguranță.

Referitor la minorii care ignoră cerințele incluse în ordinul de siguranță, instanța poate emite un ordin parental prin care impune părinților o serie de obligații, pentru o perioada ce nu poate fi mai mare de 12 luni, respectiv să respecte ordinul de siguranță pentru copii, iar pe o perioadă de cel mult 3 luni să participe la un program de consiliere sau îndrumare ce poate fi specificat în instrucțiuni de către ofițerul desemnat.

Create în baza Legii Justiției Penale și a Infractorilor Tineri din 1998 (Crime and Disorder Act 1998), grupurile de ofițeri pentru tineret (Youth offending teams YOT), coordonate de autoritatea locală și consiliile pentru tineri ce se ocupă de tinerii infractori cu scopul recuperării acestora și prevenirii de noi infracțiuni.

În perioada 1998-2013, organele de poliție, în cazul infracțiunilor minore săvârșite de către tineri, puteau emite o mustrare, care nu era o condamnare penală, însă aceasta era înregistrată într-un sistem național de monitorizare a poliției. Față de un infractor care își recunoștea vinovăția, organele de represiune ale statului putea emite un avertisment final, care

[5] Buneci, B., *Minorul – subiect de drept din perspectiva interferenței criminalisticii cu normele procesual – penale*, Ed. Universul Juridic, București, 2019, p. 214.

era mai grav decât mustrarea. Până în anul 2013, avertismentul final, având un caracter preventiv și educativ, se aplica de către instanță în cazul tinerilor cu vârsta între 10-17 ani, fiind înregistrat în registrul național a poliției, iar din 2013, ca urmare a schimbării cadrului normativ[6], acesta a fost înlocuit cu măsuri privind prudența pentru tineri și pentru cei care nu sunt urmăriți penal.

În cazul în care un minor aflat la primul impact cu sistemul judiciar recunoaște săvârșirea unei infracțiuni, instanța poate dispune un ordin de trimitere către Echipa de Ofițeri pentru Tineret (Youth Offending Team – YOT), instituind o măsură de supraveghere non-custodială pe o perioadă cuprinsă între trei și douăsprezece luni. Această măsură alternativă la detenție vizează reabilitarea și reintegrarea socială a minorului, sub coordonarea specialiștilor din cadrul YOT. Instanța poate hotărâ prin acest ordin de trimitere și modalitățile prin care se va asigura asistența și consilierea infractorului minor pentru a supraveghera modul în care persoana vizată de ordin îți îndeplinește obligațiile trasate, care nu pot depăși 3 luni și au ca obiectiv prevenirea recidivei și reabilitarea. Instanța poate, de asemenea, dispune o măsură restrictivă a libertății de circulație, constând în obligația de a rămâne la domiciliu (ordin de interdicție de circulație/ordin de carantină la domiciliu – *Curfew Order*) în intervalul orar 20:00-07:00. Durata maximă a acestei restricții este de trei luni pentru tinerii sub 16 ani și de șase luni pentru cei cu vârsta peste 16 ani. Această măsură poate fi aplicată concomitent cu un Ordin de Supraveghere (*Supervision Order*) sau ca o sancțiune independentă, adăugată unei pedepse standard.

După intrarea în vigoare a Legii privind Justiția pentru Tineret și Imigrație din 2008 (Youth Justice and Criminal Evidence Act 1999, cu amendamentele ulterioare, inclusiv cele din Criminal Justice and Immigration Act 2008, care au intrat în vigoare în 2009), conceptul de „ordin de trimitere" (*Referral Order*) a fost înlocuit, cu ordinul de reabilitare a tinerilor. Instanța poate dispune o serie de măsuri, adaptate nevoilor specifice ale fiecărui tânăr, incluse în YRO, cu mențiunea că sentințele privative de libertate sunt aplicate doar în cazuri excepționale.

În situații excepționale, când un minor sub 18 ani comite o infracțiune violentă sau sexuală cu risc semnificativ de recidivă și fără a atrage pedeapsa detenției pe viață, instanța poate pronunța o sentință extinsă de detenție de minimum 4 ani. Referitor la aceste situații minorul nu poate fi eliberat înainte de expirarea termenului de detenție corespunzător și poate fi instituiă o perioadă de prelungire suplimentară, stabilită de către instanță, cu scopul de a prevenii săvârșirea de noi infracțiuni.

Măsura privind ordinul de reabilitare a tinerilor instituită prin Criminal Justice and Immigration Act 2008, prevede că pentru minorii condamnați pentru o infracțiune, instanța emite o ordonanță denumită ordin de reabilitare, prin care tinerii sunt obligați să respecte o serie de obligații: să aibă o activitate, să fie supravegheați, să efectueze o muncă neremunerată dacă infractorul are vârsta de 16 sau 17 ani în momentul condamnării, să respecte programul și să se prezinte în fața organelor dispuse prin ordonanță, să efectueze anumite activități interzise sau se se afle în anumite locuri, să respecte programul de reședință, să efectueze anumite tratamente pentru sănătate mintală, sau pentru tratarea dependenței de substanțe toxice[7].

Instanța este constrânsă de legiuitor să nu emită o ordonanță pentru reabilitarea tinerilor în anumite situații prevăzute de lege: minorul a săvârșit o infracțiune care se pedepsește cu închisoare, instanța consideră că infracțiunea este atât de gravă încât se impune condamnarea privativă de libertate și făptuitorul are vârsta de 15 ani în momentul condamnării sau instanța este de părere că acesta este un infractor recidivist.

Nerespectarea cerințelor de supraveghere stabilite printr-o ordonanță, inclusiv în perioada suplimentară de supraveghere dispusă ca sancțiune pentru o încălcare anterioară,

[6] Op. cit.
[7] Op. cit., p. 218.

atrage incidența prevederilor Legii privind Asistența Juridică, Condamnarea și Pedepsirea Infracțiunilor din 2012 (*Legal Aid, Sentencing and Punishment of Offenders Act 2012*). Încălcarea cerințelor de supraveghere poate avea consecințe serioase pentru minor, putând duce la intensificarea măsurilor de supraveghere, la impunerea unor noi cerințe sau chiar la revocarea ordinului de supraveghere și înlocuirea acestuia cu o sentință mai severă, inclusiv detenția.

Curtea pentru tineret este competentă să judece anumite infracțiuni săvârșite de minori, cu excepția cazului în care minorul este acuzat alături de un alt adult, când poate fi judecat de instanțele pentru adulți. De precizat este faptul că ședința de judecată nu este publică, astfel este interzisă participarea publicului, totuși victima infracțiunii poate participa la ședința de judecată dacă solicită acest lucru. Curtea Coroanei (*Crown Court*) deține competența materială pentru judecarea infracțiunilor grave, incluzând omuciderea, infracțiunile sexuale împotriva copiilor, agresiunea sexuală, infracțiunile legate de arme de foc și infracțiunile care implică minori.

Având în vedere aspectele mai sus expuse, putem constata faptul că în România nu există o specializare a judecătorilor pentru judecarea infracțiunilor săvârșite de către minori, cu o singură excepție tribunal specializat din țară pentru minori și familie de la Brașov. Deși legislația a fost modificată[8], nu s-a avut în vedere înființarea de tribunale specializate în minori și familie în fiecare județ, iar cu privire la curțile de apel se prevede ca și în cazul tribunalelor, înființarea de secții sau complete specializate pentru minori. Totodată, apreciez oportună specializarea și înființarea unor structuri noi în cadrul Poliției Române cu scopul recuperării minorilor și prevenirii săvârșirii de noi infracțiuni.

Structura federală a Statelor Unite, cu cele 50 de state și districtul federal, generează o diversitate legislativă semnificativă, inclusiv în materia justiției juvenile. În acest context, adoptarea, în 1974, a Legii privind Prevenirea și Combaterea Delincvenței Juvenile (*Juvenile Justice and Delinquency Prevention Act* – JJDP Act) de către Congresul SUA a reprezentat o intervenție legislativă menită să stabilească standarde naționale și să coordoneze eforturile de prevenire și combatere a delincvenței juvenile. Această variantă pune accentul pe necesitatea unei coordonări la nivel federal. Scopul acestei legi a fost acela de a instituii garanții suplimentare cu privire la minorii care comit fapte de natură penală. Totodată reglementările legale stabilesc standarde minime de siguranță și tratament echitabil pentru tinerii care intră în contact cu sistemul de justiție pentru minori, astfel, s-a stabilit ca toate statele să respecte mai multe principii, după cum urmează:

- acțiunile minorilor, care nu constituie infracțiuni pentru adulți, precum lipsa nejustificată de la școală sau consumul de alcool, să nu mai fie incriminate. Cu alte cuvinte, se dorește o aliniere a legislației privind minorii cu cea aplicabilă adulților în aceste situații specifice. Totuși, se recunoaște existența unor excepții, în special în cazul infracțiunilor de stare, care sunt specifice minorilor și care pot justifica măsuri precum reținerea temporară, de maximum 24 de ore;
- principiul general este ca tinerii să nu fie reținuți în instituții penitenciare destinate adulților, cu excepția unor situații strict delimitate și pe o perioadă de timp limitată. Astfel, detenția alături de adulți este permisă doar în perioada premergătoare sau ulterioară ședinței de judecată, cu o durată maximă de șase ore. În anumite zone rurale, această perioadă poate fi extinsă la 24 de ore, similar cu situația în care intervine o perioadă de weekend sau o sărbătoare legală, detenția fiind limitată strict la durata acestora. Această restricție nu se aplică minorilor judecați sau condamnați de o instanță penală pentru adulți, pentru care se aplică regimul specific stabilit de lege. Această

[8] Legea nr. 304/2004 privind organizarea judiciară, cu modificările și completările ulterioare, publicată în Monitorul Oficial nr. 827 din 13 septembrie 2005.

măsură nu se aplică minorilor care sunt judecați sau condamnați de o instanță penală pentru adulți.

- în situațiile excepționale în care se dispune plasarea minorilor în unități penitenciare pentru adulți, se impune adoptarea unor măsuri stricte de protecție, menite să asigure separarea fizică și funcțională a acestora de deținuții majori. Aceste măsuri includ, în mod obligatoriu, evitarea amplasării spațiilor de detenție ale minorilor în vecinătatea celor destinate adulților, organizarea separată a meselor și delimitarea strictă a zonelor de recreere, în vederea prevenirii oricărui risc de expunere a minorilor la acte de violență sau abuz din partea persoanelor adulte private de libertate. Această variantă pune accent pe necesitatea adoptării unor măsuri stricte de protecție.

Codul Penal al statului New York[9] statuează un regim al răspunderii penale a minorilor bazat pe criteriul gravității infracțiunii. În consecință, un minor în vârstă de 13 ani care comite o crimă de gradul al doilea atrage incidența răspunderii sale penale. Această variantă pune accent pe criteriul legal care determină răspunderea penală.

Legislația stabilește o distincție clară în ceea ce privește răspunderea penală a minorilor, în funcție de vârsta acestora și de natura infracțiunii comise. Astfel, un minor de 13 ani răspunde penal pentru infracțiunea specificată în secțiunea 130.91, care vizează satisfacerea sexuală directă a unei persoane cu vârsta între 14 și 15 ani. În cazul minorilor cu vârsta de 14 sau 15 ani, sfera infracțiunilor pentru care aceștia răspund penal se extinde, incluzând infracțiuni precum omuciderea de gradul al doilea, răpirea, omuciderea de gradul întâi, violul, abuzurile sexuale agravate și infracțiunile săvârșite cu arme de foc. Această variantă pune accent pe distincția legală dintre categoriile de vârstă și tipurile de infracțiuni.

Codul Penal al statului Washington[10] prevede un mecanism de colaborare între stat și Consiliul privind Justiția Juvenilă, concretizat prin instituirea unui Consiliu de Parteneriat. Acest organism are rolul de a stabili responsabilități și de a implementa strategii de prevenire a delincvenței juvenile. Din punct de vedere legal, în contextul justiției juvenile din statul Washington, termenii „minori”, „tineri” și „copii” sunt considerați interschimbabili, desemnând orice persoană care nu a atins vârsta majoratului (18 ani). Această variantă introduce noțiunea de "mecanism de colaborare" și specifică vârsta majoratului.

Legislația[11], prin secțiunea 9A.04.050, distinge între două categorii de copii în ceea ce privește capacitatea penală: copiii sub opt ani, care sunt considerați incapabili de a comite infracțiuni, și copiii cu vârste între opt și doisprezece ani, pentru care există o prezumție relativă de incapacitate, susceptibilă de a fi răsturnată prin probe. În cadrul procedurilor judiciare, stabilirea vârstei unui copil se realizează prin inspecție directă de către instanță sau juriu, putându-se apela și la expertiza medico-legală, realizată de unul sau mai mulți medici, ale căror concluzii constituie elemente probatorii relevante. Această variantă se concentrează pe expertiza medico-legală ca mijloc de probă.

Deși analiza comparativă a sistemelor de detenție pentru minori din Marea Britanie, SUA și România a relevat existența unor diferențe semnificative în ceea ce privește garanțiile procedurale și respectarea drepturilor fundamentale, toate cele trei state au ratificat convențiile internaționale care stabilesc standarde minime pentru protecția drepturilor copiilor, inclusiv în contextul justiției penale, respectiv Convenția ONU cu privire la Drepturile Copilului (1989). Analizând vârsta redusă a răspunderii penale a minorilor în sistemul de drept anglo-saxon, apreciez că aceasta ar trebui modificată și ridicată la vârsta de 12 ani.

[9] New York State Law, Penal Law, https://ypdcrime.com/penal.law/, accesat la data de 11.01.2025.
[10] Revised Code of Washington and Constitution, https://codes.findlaw.com/wa/, accesat la data de 11.01.2025.
[11] Idem.

Legislația românească privind răspunderea penală a minorilor este, în linii mari, compatibilă cu standardele europene[12], incluzând dispoziții referitoare la garanțiile procedurale. Cu toate acestea, implementarea efectivă a acestor prevederi legale este sub nivelul optim din cauza unor disfuncționalități în coordonarea interinstituțională, precum și a resurselor limitate, atât financiare, cât și umane, situație care conduce adesea la aplicarea neconformă sau la neaplicarea prevederilor legale.

Totodată apreciez existența unei lipsa de personal specializat din sistemul judiciar și lipsa de pregătire a lucrătorilor din sistemul penitenciar (lipsa de pregătire a personalului din centrele de detenție pentru minori privind gestionarea nevoilor specific infractorilor minori), precum și lipsa asistenților sociali, a psihologilor și educatorilor specializați în lucrul cu infractorii minori, aspect ce îngreunează procesul de reintegrare social, crescând astfel riscul de recidivă. O altă problemă identificată ar fi existența unei colaborări deficitare și a lipsei unor protocoale de cooperare, între principalele instituţii implicate în gestionarea cazurilor în care sunt implicați minorii care au intrat în contact cu legea penală, ducând astfel la un blocaj în procesul de reintegrare în societate a acestora.

BIBLIOGRAPHY

1. Buneci, Bogdan, *Minorul – subiect de drept din perspectiva interferenței criminalisticii cu normele procesual – penale*, Ed. Universul Juridic, București, 2019;
2. Codul penal al statului New York – https://ypdcrime.com/penal.law/;
3. Codul penal al statului Washington – https://codes.findlaw.com/wa/;
4. Crime and Disorder Act 1998 – https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1998/37/contents;
5. Criminal Justice Act 2003 – https://www.legislation.gov.uk/ukpga/2003/44/contents;
6. Criminal Justice and Immigration Act 2008 – https://www.legislation.gov.uk/ukpga/2008/4/contents;
7. Directiva (UE) 2016/800 a Parlamentului European și a Consiliului din 11 mai 2016 privind garanțiile procedurale pentru copiii care sunt persoane suspectate sau acuzate în cadrul procedurilor penale;
8. Legal Aid, Sentencing and Punishment of Offenders Act 2012 – https://www.legislation.gov.uk/ukpga/2012/10/contents;
9. Legea nr. 286/2009 privind Codul penal al României, publicată în Monitorul Oficial al României nr. 510 din 24 iulie 2009;
10. Legea nr. 304/2004 privind organizarea judiciară, cu modificările și completările ulterioare, publicată în Monitorul Oficial nr. 827 din 13 septembrie 2005.

[12] Directiva (UE) 2016/800 a Parlamentului European și a Consiliului din 11 mai 2016 privind garanțiile procedurale pentru copiii care sunt persoane suspectate sau acuzate în cadrul procedurilor penale.

LEGAL DIMENSIONS OF THE DEPRIVATION OF LIBERTY IN THE ANGLO-SAXON LAW SYSTEM: FUNDAMENTAL HIGHLIGHTS

Ștefan-Tiberiu Ciurea
Assist. Prof., Student PhD, "Dunărea de Jos" University of Galați

Abstract: Within the present scientific approach, an analytical dissection of the mechanisms operating in the matter of deprivation of liberty in the Anglo-Saxon law system is carried out, with relevance for both the theoretical and the practical field of law. The procedural phases are examined sequentially, from the act of initial detention to the measure of preventive detention, by referring to the relevant legal framework (for example, PACE, Bail Act) and jurisprudential interpretations. In addition, the article investigates controversial aspects, such as the maximum duration provided for detention, the assessment criteria for granting bail and the issue of protecting the rights of people facing vulnerable situations.

Keywords: common low, custody, the right to a fair trial, case low, extended preventive detention.

Formarea normelor juridice în sistemul *common law* este un subiect constant de discuție în doctrina juridică, știința dreptului anglo-saxon, centrată pe crearea dreptului prin decizii judecătorești și pe principiul *stare decisis*, oferind un cadru bogat pentru analiza și critica doctrinelor juridice. Această caracteristică a generat transformări semnificative în structura, paradigma conceptuală, izvoarele formale, stilul și limbajul instrumentelor juridice.

Principiul stare decisis "ceea ce a fost deja decis"[1] este fundamental în *common law,* reglementând autoritatea precedentului judiciar. Deciziile instanțelor superioare creează precedente obligatorii (*binding precedents*) pentru instanțele inferioare, care sunt obligate să adopte soluții similare în cazuri cu obiect și cauză similare. Dreptul creat de judecători prin precedente constituie nucleul sistemului de *common law* iar conform doctrinei *stare decisis,* aceste precedente nu se limitează la soluționarea litigiului specific, ci stabilesc reguli de drept obligatorii atât pentru instanța care le-a pronunțat, cât și pentru instanțele inferioare din aceeași jurisdicție, impunându-le să aplice aceeași soluție juridică în situații factuale și juridice analoage.

În tradiția juridică anglo-saxonă, norma juridică derivă, în principal, din precedentele judiciare, având astfel un caracter mai particularizat și mai puțin general abstract comparativ cu norma juridică din sistemul de drept continental, care este, de regulă, formulată *ab initio* sub forma unor dispoziții normative cu aplicabilitate generală și impersonală. În sistemul de *common law,* spre deosebire de sistemul romano-germanic, norma juridică nu este dedusă prin interpretarea abstractă a unui text legal general, ci este extrasă *a posteriori* din raționamentele instanțelor în spețe concrete, prin intermediul tehnicilor de *distinguishing*. Această metodă conferă normei un caracter specific și un grad redus de generalitate, limitând aplicabilitatea sa strict la cazurile cu o identitate factuală absolută. Orice diferență, oricât de minoră, în circumstanțele factuale ale unei spețe ulterioare determină inaplicabilitatea precedentului și impune judecătorului să creeze o nouă normă, adaptată noilor circumstanțe. Aceasta nu exclude existența dreptului statutar (*statutory law*), emanat de organul legislativ.

Dreptul anglo-saxon prezintă, așadar, o structură tripartită, cuprinzând: *common law* (dreptul comun, bazat pe precedentul judiciar, constituind izvorul principal), *equity* (dreptul

[1] Roman Starașciuc, "*Protecția martorului în state cu sisteme de drept anglo-saxone (SUA și Marea Britanie)*", Revista Științe socioumane, ediția a XIII, nr.1, p.99;

echitabil, având rolul de a completa și corecta *common law*-ul) și *statutory law* (dreptul statutar, de origine parlamentară).

Procesul de influențare a sistemelor juridice europene de către modelul anglo-saxon se reflectă în adoptarea de către Curtea Europeană a Drepturilor Omului a unor reguli procedurale inspirate din *common law*, precum și în eforturile depuse de statele europene pentru a integra în dreptul intern instituții precum curțile cu jurați și mecanismul medierii, considerate caracteristice tradiției anglo-saxone.

În dreptul britanic, conceptul de privare de libertate pre-procesuală nu corespunde întocmai instituției "arestării preventive" din dreptul român. Nu se regăsește o identitate terminologică sau procedurală perfect suprapusă. Mai precis, în sistemul juridic britanic, detenția pre-judecătorească se realizează printr-o pluralitate de mecanisme legale și etape procedurale distincte, fiecare având propriile condiții și garanții, spre deosebire de conceptul unitar al arestării preventive din legislația românească. Această diversitate procedurală reflectă o abordare diferită a echilibrului între libertatea individuală și necesitatea asigurării bunei desfășurări a justiției penale.

În conformitate cu legislația britanică[2], organele de poliție sunt investite cu competența legală de a dispune reținerea unei persoane în cazul existenței unor motive rezonabile care să justifice suspiciunea că aceasta a săvârșit, săvârșește sau urmează să săvârșească o infracțiune. Criteriul motivelor rezonabile impune existența unui standard probatoriu superior simplei bănuieli. Astfel, pentru a legitima privarea de libertate, este necesară întrunirea cumulativă a unor elemente factuale și circumstanțiale obiective, apte să fundamenteze, în mod obiectiv și verificabil, suspiciunea unui agent de poliție diligent și prudent plasat în aceleași circumstanțe. Esențial în dreptul anglo-saxon și preluat în diverse sisteme juridice, inclusiv în contextul cooperării polițienești și judiciare internaționale, criteriul "motivelor rezonabile", reprezintă o garanție fundamentală împotriva privărilor arbitrare de libertate. Acesta nu se reduce la o simplă intuiție sau bănuială subiectivă a unui agent de poliție, ci impune un standard probatoriu calificat, superior simplei suspiciuni.

Referitor la elementele factuale, acestea constau în date concrete, observabile și verificabile, care pot proveni din diverse surse, precum: declarații ale martorilor, probe materiale (obiecte, urme, înregistrări video/audio), informații obținute prin activități de supraveghere, date din bazele de date ale poliției etc. Aceste fapte trebuie să fie pertinente în raport cu infracțiunea suspectată și să indice, în mod obiectiv, implicarea persoanei vizate.

Analizând circumstanțe obiective acestea se referă la contextul general în care s-au produs faptele, comportamentul persoanei suspecte, existența unor antecedente penale relevante, indicii privind intenția de a se sustrage cercetărilor etc. Circumstanțele trebuie evaluate în ansamblul lor și să contribuie la conturarea unei imagini coerente și plauzibile a săvârșirii unei infracțiuni.

Formularea standardul "agentului de poliție diligent și prudent" introduce un criteriu obiectiv de apreciere a rezonabilității suspiciunii, nefiind suficient ca un anumit agent de poliție să fi avut o bănuială, ci se analizează dacă un agent de poliție rezonabil, plasat în aceleași circumstanțe și având la dispoziție aceleași informații, ar fi ajuns la aceeași concluzie. Această perspectivă normativă previne arbitrariul și subiectivismul în aplicarea legii.

Conform prevederilor Police and Criminal Evidence Act 1984 (PACE)[3], un agent de poliție este abilitat să dispună reținerea inițială a unei persoane, pentru o durată ce nu poate depăși 24 de ore, fără a deține un mandat de arestare prealabil, dacă reținerea este necesară

[2] Police and Criminal Evidence Act 1984 (PACE) - **https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1984/60/contents**, accesat la data de 12.01.2025.
[3] Police and Criminal Evidence Act 1984 (PACE) - **https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1984/60/contents**, accesat la data de 12.01.2025.

pentru a permite: efectuarea unei investigații promte și eficiente a infracțiunii, prevenirea dispariției persoanei sau prevenirea săvârșirii altor infracțiuni de către acea persoană.

În anumite circumstanțe, durata reținerii poate fi prelungită, dar numai cu respectarea unor proceduri stricte și cu autorizarea corespunzătoare. Astfel, există două modalități principale de prelungire: prima modalitate atunci când un ofițer de rang superior consideră că există motive justificate pentru a menține o persoană în custodie dincolo de cele 24 de ore inițiale, acesta poate autoriza prelungirea reținerii cu până la 12 ore, adică până la un total de 36 de ore**.** Această autorizație poate fi acordată numai dacă sunt îndeplinite anumite condiții, printre care existența unor motive întemeiate pentru a suspecta persoana de o infracțiune gravă și necesitatea continuării investigațiilor, iar cea de a doua modalitate, prin ordin judecătoresc (Warrant of Further Detention), atunci când pentru prelungiri mai mari de 36 de ore, este necesar un ordin judecătoresc emis de o instanță. Poliția trebuie să se prezinte în fața unui magistrat și să demonstreze că există motive suficiente pentru a justifica menținerea persoanei în custodie pentru o perioadă mai lungă.

Instituția punerii sub acuzare (charge), în sistemul de drept anglo-saxon, reprezintă o etapă procedurală crucială în cadrul procesului penal, intervenind după faza inițială a reținerii și marcând trecerea de la suspiciune la acuzație formală. Aceasta constă într-o decizie formală a organelor de urmărire penală (în principal poliția) prin care o persoană este acuzată oficial de săvârșirea unei anumite infracțiuni, ca urmare a existenței unor probe considerate suficiente pentru susținerea unei acuzații în fața instanței de judecată.

Actul de punere sub acuzare este condiționat de îndeplinirea concomitentă a următoarelor elemente constitutive:

- existența probelor suficiente: organele de poliție, în urma investigațiilor efectuate, trebuie să acumuleze un set de probe care să creeze o suspiciune rezonabilă că persoana reținută a săvârșit infracțiunea respectivă. Standardul probatoriu necesar în această etapă nu este cel al condamnării dincolo de orice îndoială rezonabilă, specific fazei de judecată, ci un standard inferior, care să justifice însă formularea unei acuzații formale;
- acuzația formală: Aceasta se materializează într-un act procedural prin care persoanei reținute i se aduc la cunoștință, în mod clar și neechivoc, faptele concrete pentru care este acuzată, încadrarea juridică a acestora (adică denumirea infracțiunii prevăzute de lege) și temeiul legal al acuzației. Această informare este esențială pentru garantarea dreptului la apărare al persoanei acuzate, permițându-i să înțeleagă acuzațiile care i se aduc și să-și pregătească apărarea în consecință;
- decizia de punere sub acuzare: Această decizie aparține, de regulă, ofițerului de poliție cu competențe în domeniu, dar în anumite cazuri mai grave poate fi luată de un procuror. Decizia este una discreționară, bazată pe aprecierea probelor existente și pe interesul public al urmăririi penale.

Odată ce o persoană a fost pusă sub acuzare (charged), aceasta este, de regulă, eliberată pe cauțiune, cu excepția cazurilor în care există motive temeinice pentru menținerea detenției (de exemplu, pericol pentru ordinea publică, risc de sustragere de la justiție, risc de comitere a altor infracțiuni). Cauțiunea reprezintă o garanție, de obicei pecuniară, prin care se asigură prezența persoanei acuzate la etapele ulterioare ale procesului penal.

Liberarea pe cauțiune poate fi condiționată de respectarea anumitor obligații, menite să asigure buna desfășurare a justiției și să prevină riscurile menționate anterior. Aceste condiții ale cauțiunii pot include: interdicția de a părăsi țara, obligația de a se prezenta la poliție la anumite intervale, interdicția de a contacta anumite persoane (victime, martori) și restricții de circulație sau de acces în anumite locuri.

În dreptul Marii Britanii, refuzul cauțiunii și, implicit, menținerea în detenție preventivă (cunoscută sub denumirea de remand in custody) sunt reglementate de Bail Act 1976[4], completată de legislație ulterioară și jurisprudență. Principiul fundamental este prezumția în favoarea acordării cauțiunii, dar aceasta poate fi refuzată în anumite circumstanțe specifice.

Conform Bail Act 1976[5], cauțiunea poate fi refuzată dacă există motive substanțiale pentru a crede că, dacă ar fi eliberată pe cauțiune, persoana respectivă nu s-ar prezenta la tribunal. Aceasta reprezintă principalul motiv de refuz al cauțiunii, instanța trebuie să aibă în vedere o serie de factori cum ar fi: natura și gravitatea infracțiunii, antecedentele penale ale acuzatului, legăturile acuzatului cu comunitatea, circumstanțele personale ale acuzatului.

Un alt aspect important referitor la refuzul cauțiunii de către instanță, este reprezentat de posibilitatea comiterii unei noi infracțiuni în timpul cauțiunii. Instanța trebuie să evalueze riscul ca acuzatul să comită noi infracțiuni dacă este eliberat în funcție de o serie de factori relevanți: natura infracțiunii pentru care este acuzat, antecedentele penale ale acuzatului, orice dovadă a unui comportament infracțional[6].

Un ultim impediment în acordarea cauțiunii de către instanță, rezidă în posibilitatea interferenței inculpatului cu martorii sau cu buna desfășurare a justiției (echivalent cu infracțiunea de "perverting the course of justice" în sistemul britanic). Această circumstanță se referă la riscul ca acuzatul să exercite presiuni asupra martorilor, să sustragă, altereze sau distrugă probe materiale ori să influențeze în mod ilicit mersul anchetei penale sau al procedurii judiciare.

În situația respingerii cererii de acordare a cauțiunii, se dispune măsura arestării preventive a inculpatului (echivalent cu "remand in custody" în sistemul anglo-saxon), acesta fiind menținut în stare de detenție pe durata procedurilor premergătoare judecății și, eventual, pe parcursul judecății, până la pronunțarea unei hotărâri definitive.

Această perioadă de privare de libertate trebuie să fie proporțională cu gravitatea acuzațiilor și să respecte principiul celerității procesului penal, fiind limitată la strictul necesar pentru buna desfășurare a anchetei și a judecății. Totodată, se impune respectarea cu strictețe a drepturilor fundamentale ale inculpatului, consacrate de lege și de convențiile internaționale[7] la care România este parte, printre care: prezumția de nevinovăție, dreptul la un proces echitabil (fair trial), dreptul la judecarea cauzei într-un termen rezonabil, dreptul la contestarea măsurii arestării preventive.

În contextul legislației penale române[8], arestarea preventivă este o măsură excepțională, dispusă doar în cazuri temeinic justificate, când există probe sau indicii temeinice că inculpatul a săvârșit o infracțiune și există riscul concret ca acesta să se sustragă de la urmărirea penală sau de la judecată, să influențeze martorii, să distrugă probe sau să comită alte infracțiuni.
Conform Codului de procedură penală, durata arestării preventive este strict reglementată și poate fi prelungită doar în anumite condiții și cu respectarea unor termene precise. Instanța este obligată să verifice periodic legalitatea și temeinicia măsurii arestării preventive și să dispună revocarea acesteia dacă nu mai subzistă motivele care au justificat-o.

Jurisprudența CEDO, precum și hotărârile Brogan c. Marii Britanii și Murray c. Marii Britanii au avut un impact semnificativ asupra legislației și practicii privind detenția preventivă în Marea Britanie. În consecință, Hotărârile Curții Europene a Drepturilor Omului (CEDO) în cauzele Brogan și alții c. Regatului Unit și Murray c. Regatului Unit sunt relevante în discuția privind arestarea preventivă și respectarea drepturilor omului în cadrul procedurilor penale, în

[4] Bail Act 1976 - https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1976/63, accesat la data de 12.01.2025.
[5] Bail Act 1976 - https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1976/63, accesat la data de 12.01.2025.
[6] Schedule 1 offences, Bail Act 1976 - https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1976/63/schedule/1, accesat la data de 13.01.2025
[7] Art 5 din Convenția Europeană a Drepturilor Omului (CEDO)
[8] Art.202 alin.(1) din Codul de procedură penală adoptat prin Legea nr. 135/2010, publicată în Monitorul Oficial al României nr. 486 din 15 iulie 2010

special în contextul legislației britanice, dar cu implicații și pentru alte sisteme juridice, inclusiv cel românesc.

Cauza Brogan și alții c. Regatului Unit (1988), a vizat detenția prelungită a unor persoane suspectate de terorism în Irlanda de Nord, în baza legislației britanice privind combaterea terorismului. Reclamanții au fost reținuți pentru perioade cuprinse între 4 zile și 6 ore și 6 zile și 11 ore, fără a fi aduși în fața unui judecător. CEDO a constatat o încălcare a articolului 5 paragraful 3 din Convenția Europeană a Drepturilor Omului, care prevede dreptul oricărei persoane arestate sau reținute de a fi adusă de îndată înaintea unui judecător sau a altui magistrat împuternicit prin lege să exercite atribuții judiciare și de a fi judecată într-un termen rezonabil sau eliberată în timpul procedurii. Curtea a considerat că perioadele de detenție, deși relativ scurte, nu au respectat cerința de "promptitudine" impusă de Convenție[9].

Cauza Murray c. Regatului Unit (1996), a implicat un suspect de terorism în Irlanda de Nord, care a fost reținut și interogat de poliție. În timpul interogatoriului, acesta a ales să păstreze tăcerea și nu a răspuns la întrebările poliției. Instanțele britanice au tras concluzii negative din tăcerea sa, considerând-o o dovadă indirectă a vinovăției sale. CEDO a analizat cazul din perspectiva articolului 6 din Convenție, care garantează dreptul la un proces echitabil. Curtea a recunoscut dreptul la tăcere și dreptul de a nu se autoincrimina ca fiind standarde internaționale recunoscute, care stau la baza noțiunii de proces echitabil. Cu toate acestea, Curtea a considerat că, în circumstanțele specifice ale cazului, tragerea de concluzii negative din tăcerea acuzatului nu a încălcat în sine dreptul la un proces echitabil, cu condiția ca aceste concluzii să nu fie singurul temei al condamnării[10].

Deși aceste hotărâri se referă la legislația și practica britanică, ele au o importanță generală pentru toate statele membre ale Consiliului Europei, inclusiv România, deoarece interpretează dispozițiile Convenției Europene a Drepturilor Omului, care este un tratat internațional obligatoriu. Principiile desprinse din aceste hotărâri, precum respectarea termenelor pentru aducerea unei persoane reținute în fața unui judecător, dreptul la tăcere și dreptul la un proces echitabil, sunt consacrate și în legislația română și trebuie respectate în toate procedurile penale.

Pentru a justifica legal o privare de libertate (reținere, arest preventiv sau alte măsuri restrictive de libertate), organele judiciare au obligația de a proba, *indubitabil*, existența, la momentul dispunerii măsurii, a unor *elemente factuale și circumstanțiale obiective* care, analizate prin prisma *standardului obiectiv al "bonus pater familias"* (echivalentul juridic al "agentului de poliție diligent și prudent"), să fundamenteze o *suspiciune rezonabilă* privind săvârșirea, săvârșirea iminentă sau tentativa de săvârșire a unei infracțiuni de către persoana în cauză.

Această cerință procedurală strictă urmărește garantarea efectivă a drepturilor și libertăților fundamentale ale individului, cu precădere a dreptului la libertate și siguranță, drept prevăzut și protejat de art. 5 din Convenția Europeană a Drepturilor Omului (CEDO). Scopul final al cadrului normativ și al instrumentelor de control instituite constă în garantarea respectării principiului legalității și în prevenirea oricăror forme de abuz de drept sau conduită ilicită din partea organelor statului investite cu prerogative de constrângere, ocrotind astfel drepturile și libertățile fundamentale ale individului împotriva oricăror acte arbitrare sau disproporționate săvârșite în procesul de aplicare a legii.

[9] https://lege5.ro/Gratuit/ge2tqobuhezq/hotararea-privind-cauza-brogan-si-altii-impotriva-regatului-unit#google_vignette
[10] http://ier.gov.ro/wp-content/uploads/cedo/Murray-%c3%aempotriva-%c8%9b%c4%83rilor-de-Jos.pdf

BIBLIOGRAPHY

1. Roman Starașciuc, "*Protecția martorului în state cu sisteme de drept anglo-saxone (SUA și Marea Britanie)*", Revista Științe socioumane, ediția a XIII, nr.1;
2. Bail Act 1976 disponibil în limba engleză https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1976/63;
3. Codul de procedură penală adoptat prin Legea nr. 135/2010, publicată în Monitorul Oficial al României nr. 486 din 15 iulie 2010;
4. Convenția Europeană a Drepturilor Omului (CEDO) https://www.echr.coe.int/documents/d/echr/convention_ron;
5. Police and Criminal Evidence Act 1984 (PACE), disponibil în limba engleză https://www.legislation.gov.uk/;
6. https://lege5.ro/Gratuit/ge2tqobuhezq/hotararea-privind-cauza-brogan-si-altii-impotriva-regatului-unit#google_vignette;
7. http://ier.gov.ro/wp-content/uploads/cedo/Murray-%c3%aempotriva-%c8%9b%c4%83rilor-de-Jos.pdf.

CALL THE ATTENTION OF THE PUBLIC TO AN EVIL: THE CASE OF THE BATTERED WIFE[1]. THE DOCTRINE OF THE JUDICIAL PRECEDENT IN ENGLISH COURTS

Adriana Dana Listeş Pop
PhD Student, The University of Northampton UK

***Abstract*:** *The precedential authority, be it vertical or horizontal, must be respected as a norm to guarantee stability, fairness, and predictability of the law and the way it is perceived by the general public. Rupert Cross explains the precedent in terms of binding: "a court is bound to follow any case decided by a court above it and appellate courts (other than the House of Lords) are bound by their previous decisions"[2]. This very definition and its consequential approach was cited in the case of Willers v Gubay, the precedent being acknowledged as "fundamental" to maintaining "coherence, clarity and predictability"[3] meant to avoid anarchy. Duxbury describes the procedure of following the precedent as establishing "an analogy between one instance and another"[4] because decision-making seems to be a kind of analogical reasoning. At the same time, the act of following the precedent is perceived as a retrospective-looking gesture which can develop a "consequential", rather "historical dimension"[5].*

Keywords: stare decisis, precedent, precedential authority, previous decisions

The doctrine of the judicial precedent or *stare decisis* is characteristic of the English legal system and the main reason for its uniqueness. Trying to understand it, the law student must ask himself[6] "What is the doctrine of precedent?"[7]. But first, we should ask ourselves, together with Dworkin in his *Law's Empire*, "What is Law?"[8]. There is not much agreement on this topic, and unfortunately, "Citizens and politicians and law teachers also worry and argue about what the law is"[9]. Dworkin asserts that law is a social and historical phenomenon we are

[1] Excerpt from the future volume of the author titled *When Law Was in the Air. An Interdisciplinary Approach* work in progress
[2] Rupert Cross, *Precedent in English Law* 3rd edn Clarendon 1979, 7
[3] "In a common law system, where the law is in some areas made, and the law is in virtually all areas developed, by judges, the doctrine of precedent, or as it is sometimes known *stare decisis*, is fundamental. Decisions on points of law by more senior courts have to be accepted by more junior courts. Otherwise, the law becomes anarchic, and it loses coherence clarity and predictability. Cross and Harris in their instructive *Precedent in English Law* 4th Ed. (1991), p 11, rightly refer to the "highly centralised nature of the hierarchy" of the courts of England and Wales, and the doctrine of precedent is a natural and necessary ingredient, or consequence, of that hierarchy. The doctrine is, of course, seen in its simplest and most familiar form when applied to the hierarchy of courts. On issues of law, (i) Circuit Judges are bound by decisions of High Court Judges, the Court of Appeal and the Supreme Court, (ii) High Court Judges are bound by decisions of the Court of Appeal and the Supreme Court, and (iii) the Court of Appeal is bound by decisions of the Supreme Court. (The rule that a Circuit Judge is bound by a decision of a High Court Judge is most clear from a "Note" included at the end of the judgment in Howard De Walden Estates Ltd v Aggio [2008] Ch 26)", (Lord Neuberger: (with whom Lady Hale, Lord Mance, Lord Kerr, Lord Clarke, Lord Wilson, Lord Sumption, Lord Reed and Lord Toulson agree)), *Willers v Gubay* [2016] UKSC 44
[4] Neil Duxbury, *The Usable Past,* in *The Nature and Authority of Precedent* CUP 2008, 2
[5] ibid 4
[6] "Words importing the masculine gender include the feminine; words importing the feminine gender include the masculine; words in the singular include the plural and words in the plural include the singular", The Interpretation Act 1978, legislation.gov.uk accessed 8th of November 2024
[7] "The doctrine simply means that a judge who is hearing a particular type of court case does not have to make a decision using simply his own knowledge of the relevant legal rules, but that similar previous decisions can be consulted to guide and justify the conclusion reached in the instant case". Not only that he has the option to find inspiration in previous judgements, but it is highly recommended to do so and often compulsory to follow them", Rebecca Huxley-Binns, Jacqueline Martin, Tom Frost, *Unlocking the English Legal System* 5th edn Routledge 2017, 36
[8] Ronald Dworkin, *Law's Empire* HUP 1986, 1-44
[9] ibid, 14-15

all part of because "We live in and by the law"[10]. More than that, investigated by employing internal and external perspectives, it appears that "Law is an interpretive concept. Judges should decide what the law is by interpreting the practice of other judges deciding what the law is"[11]. Getting back to precedent, Finch and Fafinski define it as "the process by which judges follow the decisions of previously decided cases"[12]. According to the above-mentioned authors, using a geometrical metaphor, it can be affirmed that the judicial precedent is binding the courts three-dimensionally: vertically upwards and downwards in the court hierarchy and straightforward in horizontal line when the Court of Appeal is bound by its own previous decisions. *Elliott and Quinn's English Legal System* explains that "in deciding a case, a judge must follow any decision that has been made by a higher court with similar facts"[13]. For Gillespie and Weare, "at the heart of the precedent is the notion of the *ratio decidendi* as it is this which will form the binding precedent"[14]. The authors recommend Goodhart's test as an instrument to identify the material facts contained in a case, because "it's the material facts that set the precedent"[15].

The hierarchical structure of the courts is essential in understanding how the precedent works, generally, the courts below the Supreme Court being obliged to follow decisions made by superior courts, taking into account that under the High Court, no court is expected to set precedents. Stepping on the footprints of the House of Lords, the Supreme Court subsequently assumed the right to depart from its own previous decisions in certain cases only[16]. The Practice Statement 1966 (Judicial Precedent)[17] settled that the Supreme Court is no longer bound by its own previous decisions, aiming to escape rigidity that could cause injustice, thus allowing the court to adapt to each particular case for a more flexible approach and a fairer judicial result. But Practice Statement only prompted more questions to be asked as to why, when and how should it be applied, visible in the article titled "The Precedence of Precedents" published in 1968:

"This concerns the status and effect of the recent Practice Statement in the House of Lords, [1966] 1 W.L.R. 1234, about the precedence of precedents. The question raised may be put like this: when and where can a decision of the House of Lords, namely *Duncan v. Cammel Laird* [1942] A.C. 624, be overruled, modified, criticised, doubted or disapproved? In answer to the question "When?" Lord Denning M.R. suggests that the words of the Practice Statement, "when the House considers it right to do so" mean when the English law can be brought into accord with the *communis opinio* of the Commonwealth, whereas for the other judges it is for the House itself to decide when it is right to do so. On the question "Where?" Lord Denning considers that it can be done in the Court of Appeal; for the others, Edmund Davies and Russell L.JJ., it can be done only in the House of Lords. I did not think that the nightmare conditions described in Kafka's *Trial* would have followed quite so closely upon and quite so soon after the Practice Statement in the House of Lords"[18].

The Civil Division of the Court of Appeal held in the case of *Young v Bristol Aeroplane Co. Ltd*[19] that there are three exceptions allowing the court to depart from its previous decisions

[10] ibid, vii
[11] ibid, 410
[12] Emily Finch and Stefan Fafinski, *Legal Skills* 7th edn OUP 2019, 138
[13] Emily Allbon & Sanmeet Kaur Dua, *Elliott and Quinn's English Legal System* 19th edn Pearson 2019, 14
[14] Alisdair Gillespie and Siobhan Weare, *The English Legal System* 7th edn OUP 2019, 74
[15] ibid
[16] *Austin v Southwark LBC* [2010] UKSC 28
[17] Practice Statement 1966 [Practice Statement (Judicial Precedent) [1966] 1 W.L.R. 1234]
[18] "The Precedence of Precedents" (1968) The Cambridge Law Journal vol 26 no. 1, 35–38
[19] *Young v Bristol Aeroplane Co. Ltd* [1944] K.B. 718 "(i) where there are two conflicting decisions; (ii) where a previous decision cannot stand with a decision of the House of Lords; (iii) if a previous decision was given *per incuriam*". "The Court of Appeal is bound to follow its own decisions and those of courts of co-ordinate jurisdiction, and the 'full' court is in the same position in this respect as a division of the court consisting of three members. The only exceptions to this rule are:- (1) The court is entitled and bound to decide which of two conflicting decisions of its own it will follow; (2) the court is bound to

first in the situation when the court might choose between two conflicting previous decisions, second when the former decision conflicts with the immediately superior court's decision and third when the previous judgement was made *per incuriam*. These exceptions were soon ascertained and accepted by the Criminal Division, adding to these three exceptions the liberty rule, situation when the court can depart from its own previous decisions in the context of *habeas corpus*, only if "the departure is in favour of the accused"[20]. Later, other exceptions arose, for instance in *Davis v Johnson* case where the court held that it has the right to decline a previous decision that was "manifestly wrong"[21]. In *Limb v Union Jack Removals Ltd*.[22], it was decided that *stare decisis* is not valid for cases with different arguments than the precedent one. Then, in *R v Simpson*[23], the Court of Appeal held that discretion is necessary when dealing with wrong decisions which could excuse escaping precedent.

Judges in the High Court are bound to *stare decisis* only when sitting in their appellate capacity or when dealing with a judicial review. Obviously, the High Court is not bound by previous decisions when judging a first-instance case as it was held in *R v Greater Manchester Coroner ex parte Tal*. Regarding its divisions, it is stressed that the Children Act 1989 makes it possible to escape previous decisions when the welfare of a child is at stake (a "paramount consideration"). Essentially, it is considered that the judgement of a puisne hearing a Family matter is not binding his peers.

Rupert Cross informs us that even though "lord Halsbury was simply protesting against the assumption that the law is necessarily a logical code"[24], the precedential authority, be it vertical or horizontal, must be respected as a norm meant to guarantee stability, fairness and predictability of the law and the way the general public perceives it. His *Precedent in English Law* is defined in terms of coercive[25] binding: "a court is bound to follow any case decided by a court above it and appellate courts (other than the House of Lords) are bound by their previous decisions"[26]. This very definition and its consequential approach was cited in the case of *Willers v Joyce*, the precedent being acknowledged as "fundamental" to maintaining "coherence, clarity and predictability"[27] and avoiding anarchy. If lucky enough to get a case of first impression, the judge is allowed to happily express his judgement according to his own reason, taking into consideration the ultimate consequences after carefully analyzing the pros and cons. But Cross warns that when "the judicial reasoning is based on the cumulative effect of several independent premises"[28] and the pros and cons comparison is not initiated, "guesswork" makes its way into the courtroom. Generally, analogical reasoning is

---

refuse to follow a decision of its own which, though not expressly overruled, cannot, in its opinion, stand with a decision of the House of Lords; (3) the court is not bound to follow a decision of its own if it is satisfied that the decision was given per incuriam, e.g., where a statute or a rule having statutory effect which would have affected the decision was not brought to the attention of the earlier court."

[20] *R v Merrimen* [1973]: "Although the Criminal Division of the Court of Appeal is not so strictly bound by its own decisions as is the Civil Division, its liberty to depart from a precedent which is convinced is erroneous is restricted to cases where the departure is in favor of the accused".

[21] *Davis v Johnson* [1979] AC 264

[22] "The doctrine of the precedent does not extend to a case where, if different arguments had been placed before the court or if different material had been placed before it, it might have reached a different conclusion", *Limb v Union Jack Removals Ltd*. [1998] EWCA Civ J0210-18 or WLR 1354 (Order 9 Rule 10)

[23] *R v Simpson* [2004] 150 A Crim R 172

[24] Rupert Cross, *Precedent in English Law* 3rd edn Clarendon 1979, 192

[25] "The strongly coercive nature of the English doctrine of precedent is due to rules of practice called rules of precedent", ibid 4

[26] ibid 7

[27] "In a common law system, where the law is in some areas made, and the law is in virtually all areas developed, by judges, the doctrine of precedent, or as it is sometimes known stare decisis, is fundamental. Decisions on points of law by more senior courts have to be accepted by more junior courts. Otherwise, the law becomes anarchic, and it loses coherence clarity and predictability. Cross and Harris in their instructive Precedent in English Law 4th Ed. (1991), p 11, rightly refer to the "highly centralised nature of the hierarchy" of the courts of England and Wales, and the doctrine of precedent is a natural and necessary ingredient, or consequence, of that hierarchy", *Willers v Gubay* [2016] UKSC 44

[28] Rupert Cross, *Precedent in English Law* 3rd edn Clarendon 1979, 197

characteristic when bound by previous decisions and reasoning based on the cumulative effect of independent premises is a delicacy reserved for cases of first impression.

Duxbury describes the procedure of following the precedent as establishing "an analogy between one instance and another"[29] because as Cross puts it, "reasoning by analogy is a commonplace of English judicial procedure"[30]. At the same time, following the precedent is perceived as a retrospective-looking gesture which can develop a "historical dimension"[31]. However, critical opinions state that "precedents constrain judicial decision-making"[32] in certain situations and that the main types of judicial reasoning, be it analogical or based on rule application are both prone to errors. It seems analogical reasoning[33] is preferred as opposed to the rule application reasoning because it favours a better, wiser and "more balanced decision-making process"[34]. Nevertheless, Cross mentions "the danger of reasoning by analogy"[35] which might end up in fallacy, especially when interpreting the meaning of words, being "fatally easy" to follow particular "lines of reasoning" by ignoring the general context[36].

Obviously, the phenomenon of creating common law by using the instrument of *stare decisis* is functional, as long as the courts are following binding past legal decisions. For this matter, cases are regularly published in law reports to be debated in courts, historical tradition initiated in the *Yearbooks*. Duxbury opines that "without such reporting, the common law cannot be easily identified and it may be difficult if not impossible to tell if a court is relying on precedent or creating a new offence"[37]. Presumably, the precedent can pose risk if not known beforehand in court hearings, a situation close to the concept of "the unprecedented precedent"[38], these unexpected surprise precedents being equalled to "unexploded land mines, ready to do damage"[39] in an adversarial legal context. There are theoretical objections to the use of precedent and the "strangeness"[40] it evokes, its effect of a legal oracle as reflected in the ancient tragedy, widely criticised for its automation. Some academics elegantly argue that following the precedent even knowing it is wrong or departing from it can equally lead to fair results, fairness being described in terms of Cross's similarity[41].

Undoubtedly, it seems intellectually more comfortable for a judge to take a "shortcut"[42] with the first convenient previous case and feel content for doing his duty by respecting the norm, but things are not quite as easy as they seem. There are precedents which are ignored, forgotten or unknown to the court and the time allocated for weighing each case is restricted[43]. Searching vertically and horizontally in time and space through libraries of precedents, comparing and analysing them is a daunting task for the judges and the offenders alike.

---

[29] Neil Duxbury, *The Nature and Authority of Precedent* CUP 2008, 2

[30] Rupert Cross, *Precedent in English Law* 3rd edn Clarendon 1979, 24

[31] ibid 4

[32] Katharina Stevens, 'Reasoning by precedent – between rules and analogies' (2018) Legal theory 24 (3), 216–254

[33] "The second approach depicts reasoning by precedent as a form of analogical reasoning. The judge compares the precedent and the present-case. If they are legally the same, then the precedent-decision must be followed" ibid

[34] "According to the first approach, reasoning by precedent is a form of rule-application. A judge identifies a rule that the precedent-opinion either sets up or refers to. Then she determines whether the present-case falls under it", ibid

[35] Rupert Cross, *Precedent in English Law* 3rd edn Clarendon 1979,191

[36] "That expression was interpreted in such and such a way in the previous case, therefore that interpretation should be applied in the instant case. It is unnecessary to enlarge upon the evils of such an approach. They can all be summed up in the remark 'It is wrong to ignore the context in which phrases are used'", ibid 191

[37] Neil Duxbury, *The Nature and Authority of Precedent* CUP 2008, 5

[38] J. Podhoretz, "The Unprecedented Precedent" (2018) Commentary vol 145

[39] Neil Duxbury, *The Nature and Authority of Precedent* CUP 2008, 6

[40] Adam Perry, 'Precedent and Fairness' (2023) Legal theory 29 (3), 185–201

[41] "It is a basic principle in the administration of justice that like cases should be decided alike", Rupert Cross, *Precedent in English Law* 3rd edn Clarendon 1979, 4

[42] Neil Duxbury, *The Nature and Authority of Precedent* CUP 2008, 26

[43] "The second danger to which the doctrine of precedent gives rise springs from the improbability that all relevant cases will be cited. The result of failure to cite is a goodly number, if not a plethora, of cases in conflict or near conflict with each other. There is no obvious remedy", Rupert Cross, *Precedent in English Law* 3rd edn Clarendon 1979, 201

Apparently, it is not only the judges who can take the shortcut, but the offenders[44] also, who might step into the footprints of their predecessors and copycat crimes[45] to get the best outcome. Here, forensic neuropsychologists could intervene to assess any event-related potentials[46] (ERPs) in an attempt to analyse the phenomenon, isolate and reduce it.

The authority of the precedent works vertically and horizontally in the court hierarchy causing the judicial decision-makers below the Supreme Court to follow decisions made by superior ones, considered *a priori* and *pro certo* wiser and fairer[47] because "all the rules of precedent might be reduced to the single one that the practice of all courts should be subject to the control of those above them in the hierarchy". Not subjected to this rule but still unhappy with horizontal binding, the Supreme Court subsequently assumed the right to renounce it by departing from its own previous decisions[48]. In 1966, the Practice Statement[49] released this court from the precedential rigour, allowing it to adapt to each particular case, but unfortunately the situation remained mostly unchanged for the rest of the courts still chained in "the shackles" of *stare decisis*[50]. Endeavouring to control dissent, Cross suggested means of punishment that are to be applied to judges who dare to defy the rule of the precedent by regularly distinguishing cases, including removal from office and other "drastic sanctions"[51]. It is an old story, even in Hammurabi's Code the judge who changed his mind regarding one of his former verdicts risked to lose his seat in court:

"§5. If a judge pronounce a judgement, render a decision, deliver a verdict duly signed and sealed and afterward alter his judgement, they shall call that judge to account for the alteration of the judgment which he had pronounced, and he shall pay twelve-fold the penalty which was in said judgment; and, in the assembly, they shall expel him from his seat of judgment, and he shall not return, and with the judges in a case he shall not take his seat" [52].

---

[44] "The science of understanding brain-behaviour relationships can be better and more carefully applied to legal cases", P. Spiers, 'Larrabee Sets the Precedent' (2005) Journal of the International Neuropsychological Society 11 (6), 790–791

[45] "The relative importance of access to real world criminal models contrasted with exposure to media provided models was examined. Past copycat crime behaviour and media interactions among a sample of 574 male and female county jail inmates were measured and statistically assessed within a set of regression models. The goal of the study was to examine the simultaneous roles of real world and media provided crime models and the interaction between them. Inmates who were younger and male and who also thought the media helpful were significantly more likely to report copycat behaviours", Ray Surette, 'Cause or Catalyst: The Interaction of Real World and Media Crime Models' (2013) American journal of criminal justice 38 (3), 392–409

[46] "Neuropsychological assessment and an understanding of brain-behaviour relationships can provide are fast becoming the rule, rather than the exception, in civil, criminal, and, sometimes, even probate litigation", P. Spiers, 'Larrabee Sets the Precedent' (2005) Journal of the International Neuropsychological Society 11 (6), 790–791

[47] "Some of the future possibilities may be considered by way of conclusion. One is that all the rules of precedent might be reduced to the single one that the practice of all courts should be subject to the control of those above them in the hierarchy", Rupert Cross, *Precedent in English Law* 3rd edn Clarendon 1979, 225

[48] *Austin v Southwark LBC* [2010] UKSC 28

[49] Practice Statement (Judicial Precedent) (1966) Cambridge Law Journal 01 vol 24 153

[50] "So the rule as it had been laid down in the Bristol Aeroplane case [1944] K.B. 718 had never been questioned thereafter until, following upon the announcement by Lord Gardiner L.C. in 1966 [Practice Statement (Judicial Precedent) [1966] 1 WLR 1234] that the House of Lords would feel free in exceptional cases to depart from a previous decision of its own, Lord Denning M.R. conducted what may be described, I hope without offence, as a one-man crusade with the object of freeing the Court of Appeal from the shackles which the doctrine of *stare decisis* imposed upon its liberty of decision by the application of the rule laid down in the Bristol Aeroplane case to its own previous decision, or, for that matter, by any decisions of this House itself of which the Court of Appeal disapproved see Broome v Cassell & Co. Ltd. [1971] 2 QB 354 and Schorsch Meier G.m.b.H. v Hennin [1975] QB 416", *Davis v Johnson* [1979] AC 264 (Lord Diplock)

[51] "If a judge persistently and vociferously declined to follow cases by which he was bound according to countless statements of other judges, it is possible that steps would be taken to remove him from his office, but it would be a mistake to think in terms of such drastic sanctions for the judge's obligation to act according to the rules of precedent. Those rules are rules of practice, and, if it is thought to be desirable to speak of a sanction for the obligation to comply with them, it is sufficient to say that non-compliance might excite adverse comment from other judges. Needless to say, there are not many examples of such comment in the law reports because the obligation to follow a practice derives its force from the fact that the practice is followed with a high degree of uniformity", Rupert Cross, *Precedent in English Law* 3rd edn Clarendon 1979, 104

[52] Robert Francis Harper, *The Code of Hammurabi, King of Babylon*, University of Chicago Press, 1904, 11-13

There are certain ways courts can escape the routine of following previous decisions in an attempt to preserve the "judicial independence"[53] which might be affected by precedent, disadvantage added to the criticised rigidity of the doctrine and its loathed retrospective effect. Consequently, courts can cautiously avoid a binding precedent held *per incuriam*. *R v R* marital rape appeal was one of the historical cases when the 18th century precedent the defence counsel resorted to was dismissed as "a common law fiction which has become anachronistic and offensive"[54]. The historical precedents discussed here were those mentioned in *The History of the Pleas of the Crown*[55] (1736) by Sir Matthew Hale, in *A Treatise of the Pleas of the Crown* by Edward Hyde East and in *Archbold, Pleading and Evidence in Criminal Cases* by John Frederick Archbold (1822)[56], but in the end, all these past legal judgements were overruled as no longer being the law[57]:

"The theory that on marriage a wife gave her body to her husband was accepted in matrimonial cases decided in the Ecclesiastical Courts. Thus in *Popkin v. Popkin* (1794) 1 Hag. Ecc. 765n., Lord Stowell, in a suit by a wife for divorce a *mensa et thoro*, stated, at p. 767: "The husband has a right to the person of his wife," though he added the important qualification, "but not if her health is endangered." These concepts of the relationship between husband and wife appear to have persisted for a long time and may help to explain why Hale's statement that a husband could not be guilty of rape on his wife was accepted as an enduring principle of the common law. The first edition of *Archbold, Pleading and Evidence in Criminal Cases* (1822), at p. 259, stated simply: "A husband also cannot be guilty of a rape upon his wife." However, in *Reg. v. Clarence* (1888) 22 Q.B.D. 23, there was no unanimity among the judges of a full court of Crown Cases Reserved on the effect of Hale's proposition. Wills J. said, at p. 33: "If intercourse under the circumstances now in question constitutes an assault on the part of the man, it must constitute rape, unless, indeed, as between married persons rape is impossible, a proposition to which I certainly am not prepared to assent, and for which there seems to me to be no sufficient authority". There is no similar statement in the works of any earlier English commentator. In 1803 East, in his *Treatise of the Pleas of the Crown*, vol. 1, ch. X, p. 446, wrote: "a husband cannot by law be guilty of ravishing his wife, on account of the matrimonial consent which she cannot retract." In the first edition (1822) of *Archbold, Pleading and Evidence in Criminal Cases*, at p. 259 it was stated, after a reference to Hale, "A husband also cannot be guilty of a rape upon his wife[58]".

Given the late social changes, judges ruled that a husband could and would be made accountable for forcing his wife into intercourse, against her will, since, obviously, "a wife is not obliged to obey her husband in all things nor to suffer excessive sexual demands on the part of her husband"[59]. Following the violent behaviour of the husband, his pretence to the so-

---

[53] Simon Shetreet, C.F. Forsyth, *The Culture of Judicial Independence: Conceptual Foundations and Practical Challenges*, Martinus Nijhoff Publishers, 2012

[54] "The remaining and no less difficult question is whether, despite that view, this is an area where the court should step aside to leave the matter to the Parliamentary process. This is not the creation a new offence, it is the removal of a common law fiction which has become anachronistic and offensive and we consider that it is our duty having reached that conclusion to act upon it", *R v R* [1992] 1 AC 599

[55] "Sir Matthew Hale, in his *History of the Pleas of the Crown*, 1st ed. (1736), vol. 1, ch. 58, p. 629, wrote: "But the husband cannot be guilty of a rape committed by himself upon his lawful wife, for by their mutual matrimonial consent and contract the wife hath given up herself in this kind unto her husband which she cannot retract". There is no similar statement in the works of any earlier English commentator. In 1803 East, in his Treatise of the Pleas of the Crown, vol. 1, ch. X, p. 446, wrote: "a husband cannot by law be guilty of ravishing his wife, on account of the matrimonial consent which she cannot retract." In the first edition (1822) of Archbold, *Pleading and Evidence in Criminal Cases*, at p. 259 it was stated, after a reference to Hale, "A husband also cannot be guilty of a rape upon his wife.", ibid.

[56] "A husband also cannot be guilty of a rape upon his wife", *Archbold, Pleading and Evidence in Criminal Cases* (1822), ibid.

[57] "The present conviction may be upheld either by extending those exceptions or, alternatively and preferably, by declaring that Hale's statement was never the law or is no longer the law. Antiquity is no reason in itself to uphold an outmoded doctrine", ibid

[58] ibid

[59] ibid

called immunity insured by a marriage contract, to "the absurdity of the fiction of implied consent" and knowing that "fiction is a poor base for criminal law"[60] it was held that such a view was not acceptable by the end of the 20th century:

"For over 150 years after the publication of Hale's work, there appears to have been no reported case in which judicial consideration was given to his proposition. The first such case was *Reg. v. Clarence* (1888) 22 Q.B.D. 23, to which I shall refer later. It may be taken that the proposition was generally regarded as an accurate statement of the common law of England. The common law is, however, capable of evolving in the light of changing social, economic and cultural developments. Hale's proposition reflected the state of affairs in these respects at the time it was enunciated[61]. Since then the status of women, and particularly of married women, has changed out of all recognition in various ways which are very familiar and upon which it is unnecessary to go into detail. Apart from property matters and the availability of matrimonial remedies, one of the most important changes is that marriage is in modern times regarded as a partnership of equals, and no longer one in which the wife must be the subservient chattel of the husband. Hale's proposition involves that by marriage a wife gives her irrevocable consent to sexual intercourse with her husband under all circumstances and irrespective of the state of her health or how she happens to be feeling at the time. In modern times any reasonable person must regard that conception as quite unacceptable"[62].

In *Davis v Johnson,* it was held that a balance had to be maintained between preserving legal certainty deriving from the binding rule and the negative effect it has on the "development of the law"[63]. The judges pointed out that through the rule of precedent, a flawed decision can be maintained endlessly[64]. Calling the attention of the audience to the evil of beating women, married or in cohabitation, the judge reviewed the earlier law when a husband was lawfully allowed to beat his wife with a reasonably thick stick in the past:

"LORD DENNING M.R. "Battered wives" is a telling phrase. It was invented to call the attention of the public to an evil. Few were aware of it. It arose when a woman suffered serious or repeated physical injury from the man with whom she lived. She might be a wife properly married to her husband: or she might only be a woman called, falsely, a "common law wife." No such woman was known to the common law, but it means a woman who is living with a man in the same household as if she were his wife. She is to be distinguished from a "mistress," where the relationship may be casual, impermanent, and secret. To go back for a

---

[60] ibid

[61] "Whatever Hume meant to encompass in the concept of a wife's 'surrender of her person' to her husband 'in that sort' the concept is to be understood against the background of the status of women and the position of a married woman at the time when he wrote. Then, no doubt, a married woman could be said to have subjected herself to her husband's dominion in all things. She was required to obey him in all things. Leaving out of account the absence of rights of property, a wife's freedoms were virtually non-existent, and she had in particular no right whatever to interfere in her husband's control over the lives and upbringing of any children of the marriage", ibid.

[62] ibid

[63] "In an appellate court of last resort a balance must be struck between the need on the one side for the legal certainty resulting from the binding effect of previous decisions, and, on the other side the avoidance of undue restriction on the proper development of the law" *Davis v Johnson* [1979] AC 264

[64] "By such means an erroneous decision on a point of law can again be perpetuated for ever. Even if all those objections are put on one side and there is an appeal to the House of Lords, it usually takes 12 months or more for the House of Lords to reach its decision. What then is the position of the lower courts meanwhile? They are in a dilemma. Either they have to apply the erroneous decision of the Court of Appeal, or they have to adjourn all fresh cases to await the decision of the House of Lords. That has often happened. So justice is delayed - and often denied - by the lapse of time before the error is corrected. The present case is a crying instance. If it took the ordinary course of appeals to the House, it would take some months before it was decided. Meanwhile many women would be denied the protection which Parliament intended they should have. They would be subjected to violence without redress: because the judges in the county court would have to say to them: "We are sorry but the Court of Appeal says we have no jurisdiction to help you." We were told that, in this very case, [*279] because of the urgency, the House might take special measures to heat it before Christmas. But, even so, I doubt whether they would be able to give their decision until well on in the New Year. In order to avoid all the delay - and the injustice consequent upon it - it seems to me that this court, being convinced that the two previous decisions were wrong, should have the power to correct them and give these women the protection which Parliament intended they should have", ibid

few centuries, by the old common law a husband was allowed to beat his wife so long as he did it with a stick no bigger than his thumb. He was able, Blackstone says, to give his wife "moderate [*271] correction." But Blackstone goes on to tell us that by his time this power of correction began to be doubted: "Yet the lower rank of people, who were always fond of the old common law, still claim and exert their ancient privilege": see Blackstone's *Commentaries*, vol. 1, 8th ed. (1775), p. 445. Those days are long past. "Battered wives" are now a matter of public concern. The House of Commons in 1975 set up a Select Committee of its members to report on violence in marriage. This committee heard much evidence on the problem. They presented a report calling for steps to be taken urgently to protect women who were subjected to violence. These steps included legislation. This took place and is now to be found in the Domestic Violence and Matrimonial Proceedings Act 1976. This Act came into force in June of last year 1977. Soon afterwards many a woman sought the aid of the county courts for protection under the Act. At first the judges granted injunctions against the man, ordering him out of the house. They followed the very words of the Act. But in two cases the man appealed to this court. In each case his appeal was allowed. It was held by two divisions of this court that the judges in the county court had not the power to grant these injunctions. So the "battered wife" was without the expected redress. The two decisions aroused consternation. Protests were made in responsible quarters. It was said that Parliament had clearly intended that these women should be protected: and that this court had flouted the intention of Parliament. So much concern was expressed that we have called together a full court - a court of all the talents - to review those two decisions: and, if satisfied they were erroneous, to correct them. It is said, however, that we cannot do this. That we are bound by those two decisions: and that wives are to continue to be beaten until the day comes when the House of Lords gives a ruling. So we have two matters of importance to consider: First, were the two decisions erroneous? Second, if they were, can they be corrected by the full court?". But before doing so, I must state the facts of our present case.

The facts: Both the man and the woman are of West Indian origin. The woman is Jennifer Davis. She is now only 21. The man is Nehemiah Johnson. He is twice her age. They have a baby girl who is now aged 21Ú2. The woman put her own name down on the local council's waiting list for a flat. Eventually, it was granted, at 13 Nisbet House, Homerton High Road, Hackney. But at the man's request, it was put in the joint names of the man and the woman. I regret to say that while they were there the man beat her frequently. The judge said there were two instances "of extreme violence of a horrifying nature." On one occasion the man threatened her with a screwdriver. He said he would kill her and dump her in the river. He kept a chopper under the bed and threatened to chop her body up and put it into the deep freeze. She was so frightened that she fled with the child to a battered wives' refuge. It was the one run by Mrs. Pizzey, which has already figured in the Law Reports *Simmons v. Pizzey* [1979] A.C. 37. It is grossly overcrowded [*272] The conditions there are said to be deplorable. Nothing could be worse for this battered wife and child - or any other battered wife for that matter - than to have to take refuge there. It would be much better for her to go back to her flat, if she could do so, without being subjected to violence"[65].

Consequently, the judges concluded that, primarily, the law should seek to protect women and children in their daily existence, ownership and proprietary entitlements being less important than the preservation of vulnerable life in a dangerous family environment:

"For these reasons, my conclusion is that section 1 of the Act is concerned to protect not property but human life and limb. But, while the section is not intended to confer, and does not confer upon an unmarried woman property rights in the home, it does enable the county court to suspend or restrict her family partner's property right to possession and to preserve to

[65] ibid

her a right of occupancy (which owes its origin to her being in the home as his consort and with his consent) for as long as may be thought by the court to be necessary to secure the protection of herself and the children"[66].

BIBLIOGRAPHY

1. *Austin v Southwark LBC* [2010] UKSC 28
2. *Davis v Johnson* [1979] AC 264
3. *DPP v Merriman* [1973] AC 584
4. *Limb v Union Jack Removals Ltd (In Liquidation)* [1998] 1 WLR 1354
5. *R v R* [1992] 1 AC 599
6. *R v Simpson* [2004] 150 A Crim R 172
7. *R v Greater Manchester Coroner, ex parte Tal* [1985] 1 QB 67
8. *Willers v Gubay* [2016] UKSC 44
9. *Young v Bristol Aeroplane Co Ltd* [1946] AC 163
10. The Interpretation Act 1978, legislation.gov.uk accessed 8th of November 2024
11. Practice Statement (Judicial Precedent) (1966) Cambridge Law Journal 01 vol 24 153
12. Allbon, Emily & Kaur Dua, Sanmeet, *Elliott and Quinn's English Legal System* 19th edn Pearson 2019
13. Cross, Rupert, *Precedent in English Law* 3rd edn Clarendon 1979
14. Duxbury, Neil, *The Nature and Authority of Precedent* CUP 2008
15. Dworkin, Ronald, *Law's Empire* HUP 1986
16. Finch, Emily and Fafinsky, Stefan, *Legal Skills* 7th edn OUP 2019
17. Gillespie, Alisdair Gillespie and Weare, Siobhan, *The English Legal System* 7th edn OUP 2019
18. Harper, Robert Francis, *The Code of Hammurabi, King of Babylon*, University of Chicago Press, 1904
19. Huxley-Binns, Rebecca, Martin, Jacqueline, Frost, Tom, *Unlocking the English Legal System* 5th edn Routledge 2017
20. Shetreet Simon, Forsyth, C. F., *The Culture of Judicial Independence: Conceptual Foundations and Practical Challenges*, Boston: Martinus Nijhoff Publishers 2012 International Association of Judicial Independence and World Peace, sponsoring body et al.
21. Adam Perry, 'Precedent and Fairness' (2023) Legal Theory 29 (3), 185–201
22. C. E. F. Rickett, 'Precedent in the Court of Appeal' (1980) The Modern Law Review vol 43, 136-158
23. J. Wedeking, 'Why Do Policy-Motivated Justices Conform to Unfavourable Precedents? The Role of Social-Legal Backgrounds and Precedential Characteristics' (2012) The Justice System Journal 33 (1), 69–95
24. Katharina Stevens, 'Reasoning by Precedent – Between Rules and Analogies' (2018) Legal theory 24 (3), 216–254
25. Podhoretz J. 'The Unprecedented Precedent' (2018) Commentary Inc vol 145
26. P. Spiers, 'Larrabee Sets the Precedent' (2005) Journal of the International Neuropsychological Society 11 (6), 790–791
27. Ray Surette, 'Cause or Catalyst: The Interaction of Real World and Media Crime Models' (2013) American Journal of Criminal Justice 38 (3), 392–409
28. Roy Stone, "The Precedence of Precedents" (1968) The Cambridge Law Journal vol 26 no. 1, 35–38.

[66] ibid

BRIEF CONSIDERATIONS ON THE CONSTITUTIONAL, CRIMINAL AND CIVIL LAW MEANS OF GUARANTEEING THE PROTECTION OF BIODIVERSITY

Ștefan-Ciprian Raicea
PhD Student, University of Craiova

Abstract: The importance and necessity of criminalizing acts that pollute the environment no longer needs to be demonstrated, taking into account the fact that, most of the time, environmental pollution seriously endangers the health and life of people, animals and plants. In Romania, environmental protection through criminal law is a relatively recent concern of the legislator, due in particular to the expansion of the crime phenomenon.
The topic of reparation of damages cannot be approached in a unified manner, in particular, because environmental damages have certain distinctive characteristics compared to common law. While in common law the damage represents the negative effect suffered by a person as a result of an unlawful act committed by another person, or as a consequence of the act of a thing or animal under his care, the fundamental principle being restitutio in integrum, in environmental law, in the event of the destruction of ecological balances, if the damage is irreversible, it cannot be repaired in nature.

Keywords: environment, pollution, criminal law, environmental damage, effect

Introducere

Biodiversitatea, definită ca diversitatea vieții sub toate formele sale, reprezintă un element esențial pentru echilibrul ecosistemelor și pentru bunăstarea generațiilor prezente și viitoare[1]. În contextul provocărilor globale, precum schimbările climatice și exploatarea nesustenabilă a resurselor naturale, protecția biodiversității devine un obiectiv prioritar.[2] Sistemul juridic joacă un rol esențial în această direcție, oferind mijloace de protecție la nivel constituțional, penal și civil.[3]

Principalele amenințări antropice asupra biodiversității sunt cel mai adesea distrugerea și fragmentarea habitatelor naturale, poluarea (în special, pesticidele agricole în cazul speciilor de animale nevertebrate), supraexploatarea resurselor (prin prelevarea de indivizi ai speciilor sălbatice din mediul natural, în scop de subzistență sau comercial), introducerea de specii exotice, care devin invazive în ecosisteme în care nu erau prezente inițial.[4]

Un domeniu important al dreptului mediului, protecția naturii și a biodiversității nu este, în mod natural, imună la cererea în creștere de performanță în dezvoltarea economică. Se pune, însă, problema locului şi rolului dreptului în susţinerea acestei cerinţe.[5] În doctrină, se afirmă

[1] A.I.Dușcă, *Generațiile viitoare ca subiect de drept,* Dreptul, 09/2020, pp. 64-86; A.I.Dușcă, *Umanitatea ca subiect de drept,* Dreptul, 10/2020, pp.37-60.
[2] A.I.Dușcă, *Dreptul mediului. Ediția a III-a revăzută și adăugită*, Universul Juridic, București, 2021, p. 180; A.I.Dușcă *A few words about forest protection in the twentieth century in our country,* lucrare susținută la ediția a șasea a Conferinței internaționale Globalization, Intercultural Dialogue and National Identity (GIDNI - 6), organizată de Asociația pentru Cultură, Multimedia și Educație Democratica Alpha, prin Institutul de Studii Multiculturale *Alpha,* in parteneriat cu Universitatea "Dimitrie Cantemir" din Tîrgu Mureș și Institutul de Cercetări Socio-Umane "Gheorghe Șincai" al Academiei Romane, în perioada 25-26 mai 2019, la Tîrgu Mureș; A.I.Dușcă, *Câteva cuvinte despre protecția faunei în dreptul intern și internațional,* Lucrare susținută la Conferința internațională bienală Sistemul juridic între stabilitate și reformă, Universitatea din Craiova, Facultatea de Drept, 1-2 noiembrie 2019.
https://drept.ucv.ro/noutati/revista-presei/539-„sistemul-juridic,-între-stabilitate-şi-reformă”,-la-facultatea-de-drept-a-universităţii-din-craiova.html.
[3] Ibidem.
[4] A.B.Ilie, *Dreptul mediului*, C.H.Beck, Bucureşti, 2017, p. 168.
[5] Ibidem, p. 7.

frecvent că dreptul mediului, o disciplină relativ nouă, împrumută de la alte discipline instrumente pentru a-și atinge scopurile, în special pe acelea privind protecția biodiversității.[6] O perioadă îndelungată instrumentele au venit din dreptul public: din dreptul penal, prin multiple incriminări ale faptelor considerate nocive pentru mediu, şi din dreptul contravenţional, prin sancţiunile administrative aplicate pentru fapte apreciate ca având un pericol social mai redus decât primele.[7]

Cea mai bună modalitate de conservare a biodiversităţii este de a anticipa consecinţele activităţii umane şi deci riscurile, uneori foarte grave, la care aceasta va fi expusă. Aceasta explică importanţa în dreptul mediului a principiul precauției, unul dintre principiile directoare menţionate în art. 3 lit. b) din OUG nr. 195/2005 privind protecţia mediului.[8] Dificultatea constă în faptul că, în ciuda măsurilor de precauție luate, poate apărea un dezastru, punându-se atunci, în mod iminent, problema reparației.[9]

Cele mai des folosite metode pentru conservarea naturii sunt constituirea de arii protejate şi declararea de monumente ale naturii.[10] Conform art. 2 punctul 6 din OUG nr. 195/2005, *aria naturală protejată* este zona terestră, acvatică şi/sau subterană, cu perimetru legal stabilit şi având un regim special de ocrotire şi conservare, în care există specii de plante şi animale sălbatice, elemente şi formaţiuni biogeografice, peisagistice, geologice, paleontologice, speologice sau de altă natură, cu valoare ecologică, ştiinţifică sau culturală deosebită. În art. 2 punctul 45 din același act normativ, se precizează că sunt *monumente ale naturii* speciile de plante şi animale rare sau periclitate, arborii izolaţi, formaţiunile şi structurile geologice de interes ştiinţific sau peisagistic.[11]

Potrivit art. 49 alin. (1) din OUG nr. 195/2005, autoritatea publică centrală pentru protecţia mediului, împreună cu alte autorităţi publice centrale, după caz, elaborează reglementări tehnice privind măsurile de protecţie a ecosistemelor, de conservare şi utilizare durabilă a componentelor diversităţii biologice.[12] În alin. (3), se stipulează că la proiectarea lucrărilor care pot modifica cadrul natural al unei arii naturale protejate este obligatorie procedura de evaluare a impactului asupra acesteia, urmată de avansarea soluţiilor tehnice de menţinere a zonelor de habitat natural, de conservare a funcţiilor ecosistemelor şi de protecţie a speciilor sălbatice de floră şi faună, inclusiv a celor migratoare, cu respectarea alternativei şi a condiţiilor impuse prin acordul de mediu, precum şi automonitorizarea până la îndeplinirea acestora.[13] În alin. (4), se menţionează că deţinătorii cu orice titlu de suprafeţe terestre şi acvatice supuse refacerii ecologice sau aflate într-o arie naturală protejată au obligaţia de a aplica şi/sau respecta măsurile stabilite de autoritatea competentă pentru protecţia mediului.[14]

---

[6] M.Duțu, *Dreptul mediului şi al climei Vol 1: Partea generală*, Universul Juridic, Bucureşti, 2022, p. 35.
[7] Ibidem, p. 37.
[8] A.I.Dușcă, *Global approach to the principles of environmental law in the European Union* , lucrare susținută la 3rd Edition The International Scientific Conference „Literature, Discourse and Multicultural Dialogue", „Petru Maior" University of Tîrgu Mureș, Tîrgu Mureș, 3-4 decembrie 2015; A. I. Dușcă, *Brief history of the principles of environmental law in the European Union, lucrare susținută la* 3RD Edition The International Scientific Conference „Literature, Discourse and Multicultural Dialogue", „Petru Maior" University of Tîrgu Mureș, Tîrgu Mureș, 3-4 decembrie 2015; A.B.Ilie, *Precautionary Principle - too Vague to be a Viable Policy?*, Revista de Ştiinţe Politice, nr. 53/2017, p. 34-44.
[9] Ibidem.
[10] L.Dogaru, A.D.Dogaru, *The rights of nature. A new paradigm*, Curentul Juridic, nr. 2/2022, p. 70-81; A.I.Dușcă, *Natura ca subiect de drept,* Dreptul, 11/2020, pp.33-62.
[11] Ibidem.
[12] L.Dogaru, *Green Economy and Green Growth—Opportunities for Sustainable Development*, Proceedings of The 14th International Conference on Interdisciplinarity in Engineering, Târgu-Mureș, 8–9 October 2020, https://doi.org/10.3390/proceedings2020063070, consultat pe 03.02.2025.
[13] L.Dogaru, *Dreptul mediului. Ediția a II-a revăzută şi adăugită*, Pro Universitaria, Bucureşti, 2020, p. 175.
[14] Ibidem.

Mijloacele de drept constituţional de garantare a protecţiei biodiversităţii

Dreptul constituțional stabilește baza juridică pentru protecția biodiversității prin consacrarea normelor care reglementează modul de producere a celorlalte norme generale şi abstracte ale unui stat.[15] Constituțiile moderne includ prevederi care consacră dreptul la un mediu sănătos, astfel, în România, articolul 35 din Constituție prevede dreptul fiecărui cetățean la un mediu sănătos şi echilibrat ecologic, obligând statul să ia măsuri adecvate pentru protecția acestuia. Această obligație presupune adoptarea unor politici publice și legi care să asigure conservarea și utilizarea durabilă a biodiversității.[16] Conform art. 11 din Constituție, tratatele internaționale ratificate de România fac parte din dreptul intern[17]și pentru că România este parte la Convenția privind diversitatea biologică (CBD), această obligație internațională se reflectă în legislația și politicile naționale.[18]

De asemenea, art. 148 al Constituției asigură prioritatea dreptului Uniunii Europene în fața normelor interne, impunând respectarea directivelor europene relevante, precum Directiva Habitate și Directiva Păsări.[19] În plus, principiul solidarității sociale sprijină ideea unei responsabilități comune pentru conservarea biodiversității. Mai mult, principiul dezvoltării durabile, prevăzut în constituțiile multor state, ghidează autoritățile publice în aplicarea măsurilor ce previn degradarea ecosistemelor.[20]

Pentru a garanta eficacitatea principiului constituțional al dreptului la un mediu sănătos și echilibrat ecologic, statul are îndatorirea prevăzută în art. 35 alin. (2) din Constituţie *de a asigura cadrul legislativ pentru exercitarea acestui drept*.[21] Aceasta presupune, în primul rând, adoptarea de norme de ocrotire a mediului, iar, în al doilea rând, respectarea cerinţelor constituţionale privind dreptul fundamental la un mediu sănătos în elaborarea legilor specifice oricărui alt sector al vieţii sociale.[22] Astfel, de exemplu, chiar prin textul Constituției sau, mai adesea, prin intermediul controlului de constituționalitate realizat de Curtea Constituţională, au fost stabilite restrângeri ale exercitării altor drepturi fundamentale, dezvoltându-se şi o jurisprudență relevantă ce are ca obiect protecţia mediului, câteodată limitativă pentru exercitarea altor drepturi cu valoare constituţională[23]: dreptul de proprietate, limitat explicit prin prevederile art. 44 alin. (7) din Constituție-*dreptul de proprietate obligă la respectarea sarcinilor privind protecţia mediului[…]*, şi prin impunerea cerinţei autorizării prealabile și încadrării obligatorii a lucrărilor de construcții (deciziile CCR nr. 694/2012, şi nr. 142/2019),

---

[15] D.C.Dănişor, *Drept constituţional şi instituţii politice. Vol. I. Teoria generală*, C.H.Beck, Bucureşti, 2007, p. 2.

[16] A.B.Ilie, *Dreptul la un mediu sănătos – între un drept fundamental al omului și o politică de formă fără substanță*, Revista de Științe Politice, nr. 52/2016, p. 14-24; A. I. Duşcă, C. Popa Nistorescu, *Dreptul fundamental al omului la un mediu sănătos*, Revista de Ştiinţe Juridice nr. 31/2004, Ed. Themis, Craiova, pag. 56–63; E.G.Olteanu, *The extrapatrimonial rights of the person from the perspective of the new Romanian Civil Code*, Conferința Dny práva – 2012 – Days of Law, Masaryk University, Conference proceedings on line http://www.dnyprava.cz/dokumenty/19245, p. 128-130.

[17] M.C.Dănişor, D.C.Dănişor, *Teoria generală a dreptului*, Universul Juridic, București, 2023, p. 230.

[18] M.Duțu, *Dreptul mediului şi al climei Vol 1: Partea generală*, Universul Juridic, București, 2022, p. 176.

[19] M.Duțu, *Probleme ale efectivității, eficienței și dezvoltării dreptului mediului în România. Aspecte de drept substanțial și drept procedural,* Revista Dreptul, nr. 11/2020, p. 11-36; A. I. Duşcă, *The principle of sustainable development in the European Union,* Journal of Romanian Literary Studies Issue No. 8/2016; A. I. Duşcă, S. Badea, *Protection of The Human Right to A Healthy Environment in Europe,* Indian Journal of Applied Research. Volume: 5 Issue: 2 Feb 2015, pag. 298-301; A. I. Duşcă, *Principiul efectivității - un nou principiu al dreptului mediului în Uniunea Europeană*, Revista de Ştiinţe Juridice, nr. 1/2015, Ed. Universul Juridic, București, pag. 144-152.

[20] A.I.Duşcă, *The principle of sustainable development in The European Union*, Journal of Romanian Literary Studies, nr. 8/2016, p. 225-230; A. I. Duşcă, *Dreptul Uniunii Europene privind afacerile*, *Ediția a III-a revăzută și adăugită,* Ed. Universul Juridic, 2021, p.287.

[21] M.Duțu, *Dreptul mediului şi al climei Vol 1: Partea generală*, Universul Juridic, București, 2022, p. 200.

[22] M.C.Dănişor, *The Constitutionalisation of Codification in Romanian Law*, Revista de Științe Politice. Revue des Sciences Politiques, nr. 53/2017, p. 92-102; G.Gîrleşteanu, *Drept constituţional şi instituţii politice*, Universul Juridic, București, 2012, p. 127.

[23] M.Duțu, *Constituționalizarea dreptului mediului în România. Evoluția reglementărilor, contribuția jurisprudenței și reacția doctrinei*, Revista *Dreptul*, nr. 3/2022, p. 80-111; A.L.Nicu, *The People's Advocate and The Constitutional Court of Romania – entities involved in the affirmation of freedom and human rights in crisis situations*, Jurnalul Libertății de Conștiință, vol. 11, nr. 1/2023, p. 74-99.

inclusiv autorizarea activităților în curs de desfășurare (decizia CCR nr. 337/2011); dreptul la liberă inițiativă economică restrâns prin introducerea obligativităţii obținerii unei autorizații de mediu pentru o serie de activități economico-sociale, consacrat de Curtea Constituţională prin deciziile nr. 1084/2007, nr. 337/2011, nr. 774/2014 şi nr. 92/2015); îndatorirea persoanelor juridice ce deţin deșeuri industriale reciclabile de a le reintroduce în circuitul productiv printr-un proces stabilit de lege și doar în urma dobândirii unei autorizații de valorificare (decizia CCR nr. 506/2004); instituirea unei taxe destinate Fondului de mediu și impuse operatorilor economici încadrați de legiuitor în categoria celor care poluează mediul (deciziile CCR nr.77/2017, nr. 70/2017, nr. 127/2016, nr. 121/2015, nr. 118/2015); instituirea unui timbru de mediu pentru autovehiculele poluante (deciziile CCR nr. 802/2009, nr. 40/2014, nr. 487/2014, nr. 645/2014, nr. 162/2015, nr. 565/2015, nr. 206/2016, nr. 209/2016); instituirea sancțiunii confiscării mijloacelor de transport care au servit la transportarea materialului lemnos fără proveniență legală (decizia CCR nr. 197/2019); imposibilitatea restituirii în natură a unor imobile (terenuri), deoarece au destinația de spații verzi și satisfac imperative de ordin public ce țin de ocrotirea dreptului oricărei persoane la un mediu sănătos, chiar dacă fac parte din cele preluate abuziv în perioada 6 martie 1945–22 decembrie 1989 (decizia CCR nr. 248/2015).[24] Astfel cum s-a arătat în doctrină, de obicei, în acest tip de circumstanţe, judecătorul constituțional trebuie să realizeze nu numai armonizarea unor drepturi fundamentale între ele, ci și să controleze dacă legiuitorul a respectat proporționalitatea între instrumentele utilizate (adesea, restrângerea altor drepturi fundamentale) și obiectivul urmărit (în cazul nostru, protecția mediului în multitudinea accepţiunilor sale).[25] Este relevantă din această perspectivă o decizie a Curţii Constituţionale (Decizia nr. 105/2014), într-o cauză în care instanța de contencios constituțional a avut de analizat Legea nr. 170/2008 prin care au fost declarate de utilitate publică terenuri aflate în Municipiul București, în zona *Parcul Bordei*, și a verificat dacă a existat o detaliere satisfăcătoare și adecvată a existenței interesului public general pe care s-a fundamentat declararea utilității publice și a susţinut că statul are obligaţia de a lua măsurile corespunzătoare pentru a preveni deteriorarea spațiilor verzi de pe suprafaţa unităţilor administrativ-teritoriale din România și degradarea calității vieții locuitorilor acestora, stabilind că spațiile verzi din cadrul zonelor verzi de pe teritoriul localităților sunt din ce în ce mai puse în pericol și că a existat un echilibru echitabil între cerinţele interesului general al comunității și exigenţele protejării drepturilor fundamentale ale autorilor excepției.[26]

Mijloacele de drept penal de garantare a protecției biodiversității

În general, dreptul penal conţine două categorii de raporturi juridice realizate între membrii societăţii şi stat: raporturi juridice de conformare (care presupun ralierea conduitei indivizilor la cerinţele impuse de lege) şi raporturi juridice de conflict, ce apar în urma nerespectării prevederilor legale, având ca rezultat săvârşirea unei infracţiuni.[27] Aceste ultime raporturi reprezintă răspunderea penală, concept ce conturează raportul juridic penal de constrângere, apărut ca efect al comiterii infracţiunii.[28] Conţinutul acestui raport este unul complex, format din prerogativa statului, ca reprezentant al societăţii de a trage la răspundere pe făptuitor, de a-i aplica pedeapsa prevăzută pentru infracţiunea comisă şi de a-l obliga să o

[24] Ibidem.
[25] D.C.Dănișor, *Justificarea necesității restrângerii exercițiului drepturilor ori libertăților într-o societate liberală*, Revista Română de Drept Privat, nr. 1/2014, p. 48-59; A.L.Nicu, *Rights and liberties of the human being within the democratic society in-between allegedly excessive importance and lack*, Jurnalul Libertății de Conștiință, vol. 9, nr. 3/2021, p. 530-567.
[26] M.Duțu, *Constituționalizarea dreptului mediului în România. Evoluția reglementărilor, contribuția jurisprudenței și reacția doctrinei*, Revista *Dreptul*, nr. 3/2022, p. 80-111; E.M.Nica, *Liberul acces la justiție și jurisdicțiile speciale administrative sub imperiul Constituției din 1991 revizuită în 2003 versus spiritul Constituției din 1923: câteva reflecții*, Revista de Ştiinţe Juridice, vol. 42, nr. 1/2023, p. 101-121.
[27] R.Răducanu, *Drept penal transfrontalier*, Sitech, Craiova, 2018, p. 35.
[28] H.Diaconescu, R.Răducanu, *Infracţiuni de corupţie şi de serviciu*, C.H.Beck, Bucureşti, 2018, p. 25.

execute, precum şi din obligaţia făptuitorului de a răspunde pentru fapta sa şi de a se supune sancţiunii aplicate, în vederea restabilirii ordinii de drept.[29]

Importanţa şi necesitatea incriminării faptelor prin care se poluează mediul nu mai este necesar a fi demonstrată, avându-se în vedere şi faptul că, de cele mai multe ori, poluarea mediului pune în pericol grav sănătatea şi viaţa oamenilor, a animalelor şi a plantelor.[30] În România, protecţia mediului prin intermediul dreptului penal este o preocupare a legiuitorului relativ recentă, datorată în special expansiunii fenomenului criminalităţii.[31] Problema nu o constituie neapărat inexistenţa normelor incriminatoare (acestea există, mai ales sub presiunea dreptului Uniunii Europene) ci, mai ales, procedura de aplicare efectivă a acestora, având în vedere şi diferenţa semnificativă existentă între criminalitatea reală şi cea descoperită şi sancţionată.[32]

În ceea ce priveşte legislaţia de protecţie a mediului, răspunderea penală poate să intervină în două cazuri: a) pentru săvârşirea unor fapte prin care se poluează mediul natural sau artificial (antropic); b) pentru anumite fapte prin care se încalcă dispoziţiile imperative ale legislaţiei de protecţie a mediului, deşi aceste acţiuni (inacţiuni) nu au ca efect direct o poluare a mediului.[33] Specificitatea răspunderii penale în domeniul protecţiei mediului este dată, printre altele, de o serie de elemente precum: natura obiectului ocrotit de lege, relaţiile social-juridice referitoare la starea în care se află mediul, sancţiunile specifice de dreptul mediului.[34] Spre exemplu, introducerea răspunderii penale a persoanei juridice a fost un important pas în legislaţia românească, mai ales că principalii poluatori sunt persoanele juridice.[35]

Odată cu introducerea răspunderii penale, s-au instituit şi o serie de sancţiuni penale ce pot fi aplicate numai persoanei juridice: dizolvarea, suspendarea activității sau a uneia dintre activitățile persoanei juridice pe o durată de la 3 luni la 3 ani, închiderea unor puncte de lucru ale persoanei juridice pe o durată de la 3 luni la 3 ani, interzicerea de a participa la procedurile de achiziții publice pe o durată de la unu la 3 ani, plasarea sub supraveghere judiciară.[36] Subiectul activ al raportului juridic de drept penal poate fi atât o persoană fizică (cetăţeni români, străini, apatrizi, persoane cu dublă cetăţenie etc.), dar şi o persoană juridică. La acest raport juridic, va participa întotdeauna şi statul (prin organele sale abilitate) ca titular al dreptului de a aplica sancţiunea prevăzută de lege.[37]

Existenţa a atât de multe incriminări penale într-o multitudine de acte normative (legi, ordonanţe de urgenţă) impune sistematizarea, gruparea şi clasificarea lor într-un *cod al mediului*, asemănător altor ramuri de drept.[38] Primul pas, reprezentat de crearea unei noi categorii de infracţiuni, şi anume, infracţiunile din domeniul ecologic, a fost făcut. Următoarea etapă trebuie să fie sistematizarea acestor infracţiuni într-un cod al mediului şi, în final, crearea unui drept penal al mediului, ramură de drept autonomă, cu instituţii, principii şi obiect de

[29] R.Răducanu, *Brief considerations on some doctrine and judicial practice issues in the matter of crimes against the financial interests of the European Union*, Elevating Europe-Smart Initiatives and Administrative Innovation. Proceedings of the International Conference EU-PAIR 2023, p. 257-264, https://www.ceeol.com/search/chapter-detail?id=1218649, consultat pe 03.02.2025.

[30] M.Duțu, *Pentru un nou, veritabil și eficient drept represiv (penal) al mediului*, Revista Dreptul, nr. 11/2020.

[31] Ibidem.

[32] M.Duțu, *Introducere în dreptul penal al mediului*, Editura Hamangiu, București, 2013, p. 57.

[33] Ibidem, p. 60.

[34] A.I.Dușcă, *The principle of environmental protection in internal law and in the European Union*, Revista de Științe Juridice, vol. 31, nr. 2/2017, p. 158-163; A.I.Dușcă, *Dreptul mediului. Ediția a III-a revăzută și adăugită*, Universul Juridic, București, 2021, p. 180.

[35] R.Răducanu, *Câteva considerații de doctrină și practică judiciară privind răspunderea penală a persoanei juridice în lumina noului Cod penal*, Revista de Științe Juridice, vol. 25, nr. 1/2014, p. 112-115; S.Răduleţu, *Unele aspecte controversate privind răspunderea penală a persoanei juridice*, Revista de Științe Juridice, vol. 32, nr. 1/2018, p. 79-87.

[36] R.Răducanu, *Drept penal. Partea specială. Vol. I. Infracţiuni contra persoanei şi patrimoniului*, Universul Juridic, Bucureşti, 2016, p. 47.

[37] H.Diaconescu, R.Răducanu, *Infracţiuni contra libertăţii persoanei*, C.H.Beck, Bucureşti, 2015, p. 54.

[38] A.I.Dușcă, *Dreptul mediului. Ediția a III-a revăzută și adăugită*, Universul Juridic, București, 2021, p. 6; A.B.Ilie, *The right to a healthy environment in international and EU states legislation*, Revista de Ştiinţe Politice, nr. 55/2017, p. 100-110.

reglementare proprii.[39] De asemenea, drept propunere de lege ferenda, considerăm că este necesară înfiinţarea unei Direcţii de Investigare a Infracţiunilor de Mediu în cadrul Parchetului de pe lângă Înalta Curte de Casaţie şi Justiţie, care să aibă ca obiect de activitate exclusiv instrumentarea cauzelor ce au ca obiect săvârşirea de infracţiuni împotriva mediului, similar modului în care s-a procedat cu înfiinţarea Direcţiei Naţionale Anticorupţie, pentru urmărirea penală a cazurilor de corupţie.

Dintre infracţiunile împotriva biodiversităţii şi mediului prevăzute în Codul Penal, amintim Infectarea apei, prevăzută de art. 356, unde se precizează că infectarea prin orice mijloace a surselor sau rețelelor de apă, dacă apa devine dăunătoare sănătății oamenilor, animalelor sau plantelor, se pedepsește cu închisoare de la unu la 5 ani.[40] Mai mult, infracţiuni împotriva biodiversităţii se află şi în Legea nr. 407/2006 a vânătorii şi a protecţiei fondului cinegetic. Astfel, menţionăm infracţiunea prevăzută de art. 42 alin. (1) din actul normativ menţionat anterior, unde se precizează că săvârşirea faptelor descrise la lit. a)-q) constituie infracţiunea de braconaj şi se pedepseşte cu închisoare de la 3 la 7 ani sau cu amendă de la 5.000 lei la 25.000 lei.[41]

În art. 43 din aceeaşi lege, se stipulează că accesul cu arma, chiar şi purtată în toc, pe teritoriul rezervaţiilor ştiinţifice, al parcurilor naţionale, al siturilor patrimoniului natural universal, al zonelor umede de interes internaţional şi al zonelor de conservare specială din cadrul parcurilor naturale, în afara cazurilor în care există acordul scris al structurii de administrare a ariei naturale protejate, constituie infracţiune şi se pedepseşte cu închisoare de la un an la 5 ani sau cu amendă de la 5.000 lei la 15.000 lei.[42] În art. 44, se precizează că scoaterea din ţară a trofeelor medaliabile de vânat sau a faunei vii de interes cinegetic fără respectarea dispoziţiilor legale constituie infracţiune şi se pedepseşte cu închisoare de la un an la 5 ani sau cu amendă de la 15.000 lei la 30.000 lei.[43]

În art. 52 alin. (1) lit. a) din OUG nr. 57/2007 privind regimul ariilor naturale protejate, conservarea habitatelor naturale, a florei și faunei sălbatice, se stipulează că scoaterea definitivă sau temporară din circuitul agricol ori silvic de terenuri de pe raza ariei naturale protejate, cu excepția celor aflate în zonele de dezvoltare durabilă, pentru alte obiective decât cele prevăzute la art. 27 alin. (1), constituie infracțiune și se pedepsește cu închisoare de la 3 luni la un an sau cu amendă.[44] Cu aceeaşi pedeapsă, se sancţionează şi următoarele fapte[45]: scoaterea definitivă sau temporară din circuitul agricol ori silvic de terenuri de pe raza ariei naturale protejate fără acordul Agenției Naționale pentru Mediu și Arii Protejate sau, după caz, al administratorului, emis potrivit prevederilor art. 27 alin. (2) [lit. b)]; vânarea speciilor de păsări migratoare prevăzute în anexa nr. 5 C în perioada lor de reproducere sau pe parcursul rutei de întoarcere spre zonele de cuibărit [lit. f)]; capturarea sau uciderea speciilor de faună sălbatică prevăzute în anexele nr. 5A, 5B, 5C, 5D și 5E și pentru cazurile în care se aplică derogări, conform prevederilor art. 38, prelevarea, capturarea sau uciderea speciilor prevăzute în anexele nr. 4 A și 4 B cu metodele sau mijloacele prevăzute în anexa nr. 6 [lit. g)]; capturarea sau uciderea speciilor sălbatice cu mijloace nelegale [lit. h)]; comerțul cu exemplare din speciile prevăzute în anexele A și B la Regulamentul (CE) nr. 338/97 al Consiliului din 9 decembrie 1996 privind protecția speciilor, faunei și florei sălbatice prin controlul comerțului cu acestea, publicat în Jurnalul Oficial al Comunităților Europene nr. L61 din 3 martie 1997, cu modificările și

[39] Ibidem.
[40] A.I.Duşcă, *Dreptul mediului. Ediția a III-a revăzută şi adăugită*, Universul Juridic, Bucureşti, 2021, p. 279; A.I.Duşcă, S.Badea, *Protection of The Human Right to A Healthy Environment in Europe*, Indian Journal of Applied Research, vol. 5, nr. 2/2015, p. 298-301.
[41] Ibidem.
[42] A.B.Ilie, *Dreptul mediului*, C.H.Beck, Bucureşti, 2017, p. 364.
[43] Ibidem.
[44] A.I.Duşcă, *Dreptul mediului. Ediția a III-a revăzută şi adăugită*, Universul Juridic, Bucureşti, 2021, p. 181; A. I. Duşcă, *Dreptul Uniunii Europene privind afacerile*, *Ediția a III-a revăzută şi adăugită,* Editura Universul Juridic, 2021, p.287.
[45] Ibidem.

completările ulterioare, ori cu părți sau derivate ale acestora, cu încălcarea dispozițiilor legale în domeniu, cu excepția cazurilor în care fapta afectează o cantitate mică de astfel de exemplare și are un impact nesemnificativ asupra stării de conservare a speciilor [lit. h^1)]; amplasarea de construcții, investiții în afara zonelor de dezvoltare durabilă din ariile naturale protejate, cu excepția celor destinate administrării ariei naturale protejate, a celor destinate prevenirii unor calamități naturale și a celor realizate în scopul asigurării securității naționale [lit. i)].[46]

În Franța, în art. 415 alin. (3) punctul 1 din Codul Mediului[47], se prevede că se pedepseşte cu 3 ani de închisoare şi cu amendă de 150.000 de euro: a) comiterea unei fapte care dăunează conservării speciilor de animale nedomestice; b) comiterea unei fapte care dăunează conservării speciilor de plante necultivate; c) comiterea unei fapte care dăunează conservării habitatelor naturale; d) comiterea unei fapte prin care sunt distruse, alterate sau degradate situri de interes geologic, în special cavități subterane naturale sau artificiale, sau prin care sunt eliminate, distruse sau degradate fosilele, mineralele și agregatele prezente pe aceste situri.[48] Aceeaşi pedeapsă se aplică şi pentru[49]: fapta de a introduce, în mod voluntar, în mediul natural, de a transporta, de a vinde, de a folosi, de a oferi spre vânzare sau de a cumpăra un exemplar dintr-o specie de animale sau de plante cu încălcarea prevederilor art. 411 alin. (4)-(6) din Codul Mediului (punctul 2); fapta de producere, colectare, recoltare, capturare, deținere, transferare, folosire, transportare, introducere, importare, exportare sau reexportare a unui animal sau a unei plante cu încălcarea dispoziţiilor art. 411 alin. (6) și art. 412 alin. (1) din Codul Mediului (punctul 3); fapta de a fi responsabil de o unitate de creştere, vânzare, închiriere sau tranzit de animale din specii nedomestice, de o unitate destinată prezentării publicului de exemplare vii de faună, fără a deţine certificatul de capacitate prevăzut de art. 413 alin. (2) din Codul Mediului (punctul 4); fapta de a deschide sau de a exploata o astfel de unitate, cu încălcarea prevederilor art. 413 alin. (3) din Codul Mediului (punctul 5); fapta de a instala garduri în spații sau zone naturale, cu încălcarea art. 372 alin. (1) din Codul Mediului (punctul 6).[50]

În Italia, în art. 727bis din Codul Penal[51], se prevede că fapta de a ucide, captura sau deține exemplare ce aparţin unei specii de animale sălbatice protejate se pedepseşte cu închisoare între o lună şi șase luni sau cu amendă de până la 4.000 de euro.[52] În teza a II-a a aceluiaşi articol, se stipulează că distrugerea, îndepărtarea sau reținerea exemplarelor aparținând unei specii de plante sălbatice protejate se pedepseşte cu amendă de până la 4.000 de euro.[53] În art. 733bis din Codul Penal, se prevede că fapta de a distruge un habitat din cadrul unui sit protejat sau deteriorarea sa în orice mod, compromițându-i starea de conservare, se pedepsește cu închisoare de până la optsprezece luni și cu amendă de cel puțin 3.000 de euro.[54]

În Spania, art. 332 din Codul Penal[55] prevede că orice persoană care taie, doboară, sfâșie, recoltează, dobândește, deține sau distruge specii protejate de floră sălbatică sau face

---

[46] A.I.Dușcă, *Les changements climatiques. Postulat ou thème plein de controverses?*, Les impliqués, Paris, 2024, p. 125; A.I.Dușcă, Șt.C.Raicea, *Mass-media și schimbările climatice* / Mass Media and Climate Change, Arhivele Olteniei, Ed. Academiei Române, nr. 38/2024, p. 149.

[47] https://www.legifrance.gouv.fr/codes/texte_lc/LEGITEXT000006074220/, consultat pe 04.02.2025.

[48] M.Duțu, *Infracțiunile de mediu în Uniunea Europeană: se impune armonizarea extinsă sau noi instrumente de aplicare?*, Revista Dreptul, nr. 8/2016, p. 157-171.

[49] M.M. Duțu-Buzura, *Dimensiuni politico-juridice ale acțiunii internaționale a Uniunii Europene privind protecția mediului și combaterea schimbării climatice*, Revista de Studii și Cercetări Juridice, vol. 68, nr. 3/2023, p. 101-138.

[50] A.I.Dușcă, *Les changements climatiques. Postulat ou thème plein de controverses?*, Les impliqués, Paris, 2024, p. 130.

[51] https://www.gazzettaufficiale.it/sommario/codici/codicePenale, consultat pe 04.02.2025.

[52] R.Răducanu, *Brief considerations on some doctrine and judicial practice issues in the matter of crimes against the financial interests of the European Union*, Elevating Europe-Smart Initiatives and Administrative Innovation. Proceedings of the International Conference EU-PAIR 2023, p. 257-264, https://www.ceeol.com/search/chapter-detail?id=1218649, consultat pe 03.02.2025.

[53] R.Răducanu, *Câteva aspecte aspecte privind reforma și continuitatea în materia infracțiunilor contra patrimoniului în noul Cod penal*, Revista de Științe Juridice, vol. 30, nr. 2/2016, p. 106-113.

[54] H.Diaconescu, R.Răducanu, *Infracțiuni de corupție și de serviciu*, C.H.Beck, București, 2018, p. 80.

[55] https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1995-25444, consultat pe 04.02.2025.

trafic cu acestea, părțile lor sau derivate ale acestora se pedepsește cu închisoare de la șase luni la doi ani sau cu amendă. Aceeași pedeapsă se aplică și celor care le distrug sau le afectează, în mod grav, habitatul.[56] În art. 333, se prevede că introducerea speciilor neautohtone de floră sau faună, pentru a aduce atingere echilibrului biologic, se pedepseşte cu închisoare de la patru luni la doi ani sau cu amendă.[57] În art. 334, se precizează că se pedepseşte cu închisoare între 6 luni şi 2 ani sau cu amendă şi interzicerea dreptului de a vâna şi/sau de a pescui pe o perioadă cuprinsă între 2 şi 4 ani acela care: a) vânează, pescuieşte, dobândeşte, posedă sau distruge specii protejate de faună sălbatică; b) face trafic cu specii protejate de faună sălbatică, părţi sau derivate ale acestora; c) desfășoară activități care previn sau împiedică reproducerea sau migrarea acestora.[58] Cu aceeaşi pedeapsă se sancţionează distrugerea sau afectarea, în mod grav, a habitatului acestora.[59]

În art. 335 alin. (1), se stipulează că vânătoarea sau pescuitul altor specii decât cele menționate în articolul precedent, atunci când acest lucru este interzis în mod expres de normele specifice privind vânătoarea sau pescuitul acestora, se pedepsește cu amendă și interdicția exercitării dreptului de a vâna şi/sau de a pescui pe o perioadă cuprinsă între 2 şi 5 ani.[60] În alin. (3), se stipulează că producerea unui prejudiciu grav, în urma vânătorii, asupra unui teren cinegetic care face obiectul unui regim special, fără a deţine autorizaţie de vânătoare şi/sau acordul proprietarului, se pedepseşte cu închisoare între șase luni și doi ani, alături de interdicția exercitării dreptului de a vâna şi/sau pescui pe o perioadă cuprinsă între 2 şi 5 ani.[61] În art. 336, se prevede că folosirea de otravă, dispozitive explozive sau alte instrumente ori obiecte cu efect distructiv similar pentru a vâna sau a pescui se pedepsește cu închisoare de la patru luni la doi ani sau cu amendă și interzicerea exercitării dreptului de vânătoare sau de pescuit pe o perioadă cuprinsă între un an şi trei ani.[62]

Mijloacele de drept civil de garantare a protecției biodiversității

Dreptul civil joacă un rol complementar, asigurând remedii pentru prejudiciile cauzate biodiversității și facilitând răspunderea juridică. În România, dreptul civil permite exercitarea unor acțiuni pentru repararea prejudiciilor ecologice. Codul Civil prevede dreptul la despăgubiri pentru daunele cauzate mediului.[63] De exemplu, art. 1357 reglementează răspunderea delictuală, normă ce are aplicabilitate inclusiv pentru distrugerea ecosistemelor sau pierderea speciilor.[64] Conform art. 95 din OUG nr. 195/2005 privind protecţia mediului, răspunderea pentru prejudiciul adus mediului are caracter obiectiv, independent de culpă. În cazul pluralităţii autorilor, răspunderea este solidară.[65] În mod excepţional, răspunderea poate fi şi subiectivă pentru prejudiciile cauzate speciilor protejate şi habitatelor naturale, conform reglementărilor specifice. Prevenirea şi repararea prejudiciului adus mediului se realizează conform prevederilor acestei legi şi a reglementărilor specifice.[66]

Mai mult, proprietarii terenurilor care găzduiesc habitate naturale pot fi obligați să suporte anumite restricții privind utilizarea acestora, conform legislației privind ariile naturale

[56] D.Dănișor, *Statul–metaforă şi realitate juridică*, Revista de Drept Public, nr. 2/2018, p. 57-66.
[57] Ibidem.
[58] D.Dănișor, *Imaginea animalului în drept*, Revista de Ştiinţe Juridice, vol. 31, nr. 1/2017, p. 165-174; A. I. Duşcă, *Discuții relative la calitatea de subiect de drept a animalelor*, Dreptul, nr. 3/2021, pp.83.
[59] Ibidem.
[60] Diana Dănișor, Anca-Ileana Duşcă, *Dreptul la dezvoltare durabilă*, LDMD 5, Arhipelag XXI Press, Tîrgu Mureş, 2018, p. 475-483, https://asociatia-alpha.ro/ldmd/05-2017/LDMD-05-Socs.pdf, consultat pe 05.02.2025.
[61] Ibidem.
[62] A.I.Duşcă, R.Bischin, *Câteva cuvinte despre protecţia faunei în dreptul intern şi internaţional*, Revista de Ştiinţe Juridice, vol. 34, nr. 1/2019, p. 275-286.
[63] S.Cercel, I.Călinescu, M.S.Ticu, D.M.Dogaru, *Drept civil. Partea generală*, Universitaria, Craiova, 2016, p. 58.
[64] Ibidem.
[65] A.I.Duşcă, *The principle of environmental protection in internal law and in the European Union*, Revista de Ştiinţe Juridice, vol. 31, nr. 2/2017, p. 158-163.
[66] Ibidem.

protejate.[67] În plus, în multe cazuri, organizațiile de mediu au dreptul de a intenta procese în numele interesului public pentru protejarea biodiversității.[68]

Analiza răspunderii civile în dreptul mediului, precum şi aceea a celorlalte tipuri de răspundere (penală, contravenţională), are îndatorirea de a identifica metodele de observare a îndeplinirii cerinţelor morale în raporturile omului cu mediul în care trăieşte, dar această acţiune implică o reevaluare a aspectelor tradiţionale ale relaţiilor juridice şi chiar a principiului esenţial că titular al oricăror raporturi juridice este numai omul.[69] OUG nr. 195/2005 privind protecţia mediului nu soluţionează acest subiect, deoarece chiar dacă prezintă amănunţit ce semnifică deteriorarea mediului, prin formularea din art. 2 punctul 22[70], limitează ideea de prejudiciu numai la consecinţa măsurabilă în cost a daunelor aduse sănătăţii oamenilor, bunurilor sau mediului, produsă prin factori de poluare, activităţi nocive ori calamităţi.[71]

Având în vedere că OUG nr. 195/2005 nu defineşte în conţinutul său câţiva termeni precum *dezastru, activităţi dăunătoare, risc major* şi menţionează doar efectul cuantificabil în cost al daunelor, ne-am putea întreba dacă pentru alte situaţii juridice există o modalitate de a fi soluţionate prin intermediul instrumentului oferit de această normă, şi anume răspunderea obiectivă fără culpă (art. 95).[72] În plus, OUG nr. 68/2007 privind răspunderea de mediu cu referire la prevenirea şi repararea prejudiciului asupra mediului precizează că prejudiciul este *o schimbare negativă măsurabilă a unei resurse naturale sau o deteriorare măsurabilă a unui serviciu legat de resursele naturale, care poate surveni direct sau indirect,* iar prejudiciul adus mediului reprezintă *prejudiciul asupra speciilor, habitatelor naturale protejate, apelor şi solului*.[73] Putem remarca, în acest fel, că actul normativ-cadru se limitează în definirea prejudiciului la tipul de daune produse (daune asupra sănătăţii oamenilor, bunurilor sau mediului), iar OUG nr. 68/2007 menţionează că *schimbarea negativă măsurabilă* se poate manifesta *direct* sau *indirect*, însă niciuna dintre aceste norme nu oferă o definiţie exhaustivă.[74] Tema reparaţiei prejudiciilor nu poate fi abordată în mod unitar, în special, deoarece daunele asupra mediului au anumite caracteristici distinctive faţă de dreptul comun. În timp ce în dreptul comun prejudiciul reprezintă efectul negativ suferit de o persoană ca urmare a unui act ilicit comis de o altă persoană, sau ca o consecinţă a actului unui lucru sau animal aflate în paza sa, principiul fundamental fiind *restitutio in integrum*, în dreptul mediului, în situaţia distrugerii echilibrelor ecologice, dacă dauna este ireversibilă, aceasta nu poate fi reparată în natură.[75]

Articolele din Codul Civil privind răspunderea civilă delictuală nu precizează clar însuşirea neechivocă a prejudiciului de a fi reparabil. În art. 1533, se stipulează că *daunele-interese nu cuprind decât ceea ce este consecinţa directă şi necesară a neexecutării obligaţiei*.[76] Chiar dacă acest articol se referă la răspunderea contractuală, el are valenţa unei norme cu aplicabilitate universală în toată sfera răspunderii civile reparatorii, deoarece

---

[67] Sevastian Cercel, Irina Călinescu, Mădălin Savu Ticu, Dan Mihail Dogaru, *Drept civil. Drepturi reale*, Universitaria, Craiova, 2016, p. 124.

[68] A.I.Dușcă, *Les changements climatiques. Postulat ou thème plein de controverses?*, Les impliqués, Paris, 2024, p. 133.

[69] A.B.Ilie, *Dreptul mediului*, C.H.Beck, Bucureşti, 2017, p. 307.

[70] În art. 2 punctul 22 din OUG nr. 195/2005 privind protecţia mediului, se precizează că, în sensul acestei ordonanţe de urgenţă, expresia *deteriorarea mediului* are semnificaţia de *alterare a caracteristicilor fizico-chimice şi structurale ale componentelor naturale şi antropice ale mediului, reducerea diversităţii sau productivităţii biologice a ecosistemelor naturale şi antropizate, afectarea mediului natural cu efecte asupra calităţii vieţii, cauzate, în principal, de poluarea apei, atmosferei şi solului, supraexploatarea resurselor, gospodărirea şi valorificarea lor deficitară, ca şi prin amenajarea necorespunzătoare a teritoriului*.

[71] A.B.Ilie, *Dreptul mediului*, C.H.Beck, Bucureşti, 2017, p. 307.

[72] A.B.Ilie, *Dreptul mediului*, C.H.Beck, Bucureşti, 2017, p. 308.

[73] Ibidem.

[74] A.B.Ilie, *Dreptul mediului*, C.H.Beck, Bucureşti, 2017, p. 308.

[75] D.Ghiţă, *Executarea obligaţiilor prin mijloace indirecte*, C.H.Beck, Bucureşti, 2016, p. 134; V.Găină, A.M.Găină, *Reprezentarea societăţii comerciale şi actele juridice încheiate de administratori*, Revista *Dreptul*, nr. 10/2017, p. 21-26.

[76] A.B.Ilie, *Dreptul mediului*, C.H.Beck, Bucureşti, 2017, p. 309; D.Dănişor, *Interpretarea Codului civil. Perspectivă jurilingvistică*, C.H.Beck, Bucureşti, 2015, p. 78; E.G.Olteanu, *Mandatul organismelor de gestiune colectivă*, Revista Română de Dreptul Proprietăţii Intelectuale, nr. 2/2010, p. 16-20.

ilustrează cerinţa existenţei unui raport de cauzalitate care reprezintă principiul de determinare a domeniului de aplicare a răspunderii mai sus amintite, ce nu poate fi nemărginit.[77] Nu în aceeaşi manieră se pune problema în dreptul mediului, deoarece acolo sursa prejudiciului se poate afla departe de locul unde s-a produs acesta (ex. poluarea cronică sau difuză), legea recunoscând prejudiciul indirect, afirmându-se, astfel, ordonarea feluritelor daune ale poluării în mai multe clasificări precum: dauna ecologică izolată; dauna ecologică colectivă; dauna ecologică cauzată planetei.[78]

În vreme ce, în cazul daunei ecologice izolate şi a celei colective, de obicei, există un prejudiciu cert, iar victimele pot fi identificate relativ uşor, datorită calităţii lor de titulari de drepturi subiective, putându-se adresa justiţiei, în cazul daunei ecologice cauzate planetei, este dificil de stabilit o conexiune între prejudiciu şi actul care l-a produs pentru a putea fi scos în evidenţă caracterul direct al acestora, întrebându-ne, în acelaşi timp, cine este titularul dreptului subiectiv ce poate introduce acţiunea de reparare a prejudiciului în instanţă.[79]

În doctrina franceză, se precizează că, deşi literatura de specialitate nu distinge, de obicei, între semnificaţiile termenilor *daună* şi *prejudiciu*, există, totuşi, câteva diferenţe notabile.[80] Astfel, *dauna* corespunde despăgubirilor de fapt care vor face obiectul măsurilor reparatorii dispuse, în timp ce *prejudiciul* este vătămarea unui drept sau a unui interes recunoscut de dreptul pozitiv ca reparabil.[81] Dauna poartă asupra corpului unui obiect sau al unei persoane şi poate fi materială sau morală. Prejudiciul, la rândul său, se referă, în mod tradiţional, la drepturile inerente persoanei (drepturi extrapatrimoniale) sau drepturi asupra proprietății (ce au valoare pecuniară). Pentru ca *dauna* să fie reparabilă, aceasta trebuie, aşadar, calificată de judecător drept *prejudiciu*.[82] Nu toate daunele pot fi reparate și aceasta a fost problema cu daunele aduse mediului, deoarece judecătorul nu le-a recunoscut, pentru că mediul nu are personalitate juridică și nu face parte dintr-un patrimoniu în accepţiunea de drept civil a termenului.[83]

Cu toate acestea, în Franţa, grație art. 142 alin. (2) din Codul Mediului care prevede că asociațiile autorizate pot exercita drepturile conferite părții civile în ceea ce privește faptele care afectează, direct sau indirect, un interes colectiv și care vizează atingerea unui interes colectiv, a fost posibil ca pe cale jurisprudenţială să se poată pretinde daune morale în caz de prejudiciu adus mediului.[84] Acest prejudiciu moral a fost un prim pas, dar nu a permis recunoașterea daunelor aduse mediului în sine.[85] În al doilea rând, pe acelaşi temei juridic, în

---

[77] A.I.Duşcă, Ş.C.Raicea, *Dreptul mediului. Caiet de seminar. Ediţia a III-a revăzută şi adăugită*, Universul Juridic, Bucureşti, 2024, p. 72; D.Dănişor, *Méthodologie juridique. Ethique et intégrité académique*, Simbol, Craiova, 2020, p. 87; L.Săuleanu, *Principiile salvgardării societăţilor şi superiorităţii interesului social*, Revista de Ştiinţe Juridice, vol. 32, nr. 1/2018, p. 88-99.

[78] A.B.Ilie, *Dreptul mediului*, C.H.Beck, Bucureşti, 2017, p. 309.

[79] A.I.Duşcă, Ş.C.Raicea, *Dreptul mediului. Caiet de seminar. Ediţia a III-a revăzută şi adăugită*, Universul Juridic, Bucureşti, 2024, p. 73; A. I. Duşcă, *La responsabilité préventive, essence de la responsabilité environnementale,* Éditions Universitaires Européennes, Germania, Saarbrücken, 2014, p.123; A. I. Duşcă, *L'Union européenne et le droit de l'environnement*, Éditions Universitaires Européennes, Germania, Saarbrücken, 2011, p.185; V.Găină, *Deschiderea şi efectele procedurii simplificate de insolvență aplicabilă persoanelor fizice consumatori*, Revista de Ştiinţe Juridice, vol. 38, nr. 1/2021, p. 39-53.

[80] D.Dănişor, *Les termes d'appartenance juridique exclusive dans le Nouveau Code civil*, Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane *C.S. Nicolăescu-Plopşor*, nr. XVI/2015, p. 185-192, https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=615904, consultat pe 05.02.2025.

[81] Ibidem.

[82] D.Dănişor, *Metafora dreptului*, Revista *Dreptul*, nr. 9/2018, p. 73-89; L.Săuleanu, *Interpretarea dispoziţiilor art.241[1] alin.3 din Legea nr. 31/1990 privind societăţile; condiţii: existența unei creanțe la momentul divizării și dovada imposibilității obiective de recuperare a creanței de la societatea divizată*, Revista Română de Drept Comercial, nr. 3/2020, p. 142-149.

[83] D.Dănişor, *Hobbes, Locke, Rousseau and Hume-political thought titans of the 17th century from a contemporary perspective*, Studii Juridice și Administrative, nr. 31/2024, p. 130-153; V.Găină, *Confirmarea planului de rambursarea datoriilor şi efectele acesteia în procedura insolvenţei persoanelor fizice*, Revista Facultății de Drept Oradea, nr. 2/2019, p. 66-81, https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=950004, consultat pe 07.02.2025.

[84] A.I.Duşcă, *La responsabilité préventive, essence de la responsabilité écologique*, Éditions universitaires européennes, Saarbrücken, 2014, p. 136.

[85] Ibidem.

cazul Erika[86], s-a putut admite de către instanţă repararea aceluiaşi tip de daune.[87] Astfel, pe 25 septembrie 2012, Curtea de Casație, secţia penală, a confirmat decizia Curții de Apel Paris, care dispusese alocarea de despăgubiri pentru repararea prejudiciului ecologic, constând în prejudiciul direct sau indirect cauzat mediului și rezultat din infracțiune. Prin această decizie, s-a deschis calea recunoaşterii daunelor ecologice, depăşindu-se, în acest fel, dificultățile pe care le ridica această consacrare jurisprudențială.[88]

Legea de modificare a Codului Civil din 2016 nu a preluat definiția Curții de Casație, ci pe aceea din raportul Jégouzo[89]. Astfel, în art. 1247 din Codul Civil Francez, se stipulează că daunele ecologice constând în pagube semnificative aduse elementelor sau funcțiilor ecosistemelor ori beneficiilor colective obţinute de om din mediul înconjurător pot fi reparate în condițiile prevăzute de acest titlu din Codul Civil.[90] Acest prejudiciu este un fel de obiect neidentificat din punct de vedere juridic pentru specialiştii clasici în drept civil, deoarece nu face nicio referire la persoana juridică sau la bunurile acesteia. Concepția individualistă și pur antropocentrică este, în mod clar, respinsă. Astfel, Codul Civil își deschide paginile către mediu sau mai exact către ecosisteme.[91]

Prin calificarea daunelor asupra mediului ca prejudiciu și prin introducerea articolelor referitoare la despăgubirea cu privire la acestea în subtitlul II privind răspunderea extracontractuală din Codul Civil Francez, intenția legiuitorului a fost să depășească abordarea clasică a răspunderii care ține cont doar de prejudiciul adus altora, adică unei persoane juridice în individualitatea sa.[92] Astfel, specificul prejudiciului ecologic și admiterea reparabilității acestuia de către legea din 2016 a dus, în mod necesar, la consecințe în ceea ce privește acțiunea de apărare.[93] Articolele 1246 și următoarele din Codul Civil Francez stabilesc un întreg sistem specific exercitării unei acțiuni în fața judecătorului. Prin urmare, prezintă importanţă atribuțiile judecătorului acordate în cadrul acestei acțiuni și natura regimului instituit, un regim specific de reparare a prejudiciului supus principiului *restitutio in integrum* al răspunderii civile.[94]

În cadrul capitolului *Măsuri pentru prevenirea sau oprirea daunelor,* Codul Civil Francez prevede competenţa judecătorului de a lua măsuri pentru prevenirea şi oprirea daunelor precum şi pentru limitarea efectelor acestora.[95] Astfel, potrivit art. 1252, acţiunea în apărarea acestui interes cuprinde o componentă preventivă, întrucât *independent de repararea*

---

[86] Pe 12 decembrie 1999, nava Erika, înregistrată în Malta, cu 30.000 de tone de petrol la bord, s-a rupt în timpul unei furtuni şi s-a scufundat în Golful Biscaya, situat în Oceanul Atlantic, în apropierea ţărmului vestic al Europei, în vestul Franţei şi la nord de Spania. Aproximativ 20.000 de tone de petrol s-au scurs în mare. Poluarea a fost un dezastru ecologic şi economic, ucigând peste 150.000 de păsări şi poluând peste 400 de kilometri de coastă franceză, cu consecinţe catastrofice pentru turismul şi pescuitul din zonă. https://ziare.com/international/stiri-externe/verdict-in-cazul-celui-mai-mare-dezastru-ecologic-din-franta-216922, consultat pe 05.02.2025.

[87] A.B.Ilie, *Precautionary Principle - too Vague to be a Viable Policy?*, Revista de Ştiinţe Politice, nr. 53/2017, p. 34-44; G.Gîrleşteanu, *Persoana juridică–titular al dreptului fundamental la libertate economică*, Revista de Ştiinţe Juridice, vol. 21, nr. 2/2012, p. 125-134; S.Răduleţu, *The Role of International Criminal Tribunals in Promoting Human Rights*, Revista *Dreptul*, nr. 1/2013, p. 3-9.

[88] Ibidem.

[89] https://side.developpement-durable.gouv.fr/MART/doc/SYRACUSE/229822/pour-la-reparation-du-prejudice-ecologique, consultat pe 07.02.2025.

[90] L.Dogaru, A.D.Dogaru, *The rights of nature. A new paradigm*, Curentul Juridic, nr. 2/2022, p. 70-81; G.Olteanu, *Dreptul proprietăţii intelectuale. Ediţia a 2-a*, C.H.Beck, Bucureşti, 2008, p. 132.

[91] L.Dogaru, *Quelques principes du droit de l'environnement*, Curentul Juridic, vol. 72, nr. 1/2018, p. 104-117.

[92] L.Dogaru, *Dreptul mediului. Ediţia a II-a revăzută şi adăugită*, Pro Universitaria, Bucureşti, 2020, p. 143.

[93] Ibidem, p. 145.

[94] L.Dogaru, *The Main Goals of the Fourth Industrial Revolution. Renewable Energy Perspectives*, 13th International Conference Interdisciplinarity in Engineering (INTER-ENG 2019), p. 397-401, https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2351978920309367, consultat pe 07.02.2025; D.Ghiță, *Discuţii privitoare la aplicarea penalităţilor în cazul neexecutării unor obligaţii de a face sau de a nu face în lumina art. 906 din noul Cod de procedură civilă şi art. 1516 din noul Cod civil*, Revista *Dreptul*, nr. 1/2016, p. 46-62.

[95] A.I.Duşcă, *La responsabilité préventive, essence de la responsabilité écologique*, Éditions Universitaires Européennes, Saarbrücken, 2014, p. 140.

prejudiciului ecologic, judecătorul, dacă este sesizat cu o cerere în acest sens de către o persoană menționată în art. 1248, poate dispune luarea de măsuri rezonabile pentru prevenirea sau oprirea pagubei.[96] Cu toate acestea, este greu de admis că există caracteristici cumulative care reduc plenitudinea acestei acțiuni (prejudiciu ce nu poate fi neglijat, măsuri rezonabile). Prin urmare, depinde de conștiința ecologică a judecătorilor modul în care interpretează aceste prevederi legislative, prin prisma situaţiilor concrete pe care trebuie să le soluţioneze.[97]

Concluzie

Dreptul constituțional, penal și civil oferă un cadru solid pentru protecția biodiversității, dar aplicarea eficientă a acestuia depinde de voința politică, de educația publicului și de cooperarea internațională. Este esențial ca autoritățile, cetățenii și actorii economici să recunoască importanța biodiversității și să acționeze împreună pentru conservarea ei. De asemenea, legislația trebuie adaptată constant la noile provocări, asigurând un echilibru între dezvoltare și conservare.

În dreptul mediului, normele juridice trebuie să contribuie la realizarea unui scop concret, constând în prevenirea oricărui tip de poluare, în menţinerea şi îmbunătăţirea condiţiilor de viaţă pe planetă. În cadrul măsurilor (inclusiv juridice) care vizează protecţia naturii, trebuie pus un accent deosebit pe măsurile preventive şi de reconstrucţie ecologică, fiindcă, de cele mai multe ori, dacă mediul este distrus, el nu mai poate fi readus la starea iniţială.

BIBLIOGRAPHY

1. Sevastian Cercel, Irina Călinescu, Mădălin Savu Ticu, Dan Mihail Dogaru, *Drept civil. Partea generală,* Universitaria, Craiova, 2016;
2. Sevastian Cercel, Irina Călinescu, Mădălin Savu Ticu, Dan Mihail Dogaru, *Drept civil. Drepturi reale*, Universitaria, Craiova, 2016;
3. Dan Claudiu Dănişor, *Drept constituţional şi instituţii politice. Vol. I. Teoria generală*, C.H.Beck, Bucureşti, 2007;
4. Diana Dănișor, *Interpretarea Codului civil. Perspectivă jurilingvistică*, C.H.Beck, Bucureşti, 2015;
5. Diana Dănișor, *Méthodologie juridique. Ethique et intégrité académique*, Simbol, Craiova, 2020;
6. Mădălina Cristina Dănişor, Dan Claudiu Dănişor, *Teoria generală a dreptului*, Universul Juridic, Bucureşti, 2023;
7. Horia Diaconescu, Ruxandra Răducanu, *Infracţiuni de corupţie şi de serviciu*, C.H.Beck, Bucureşti, 2018;
8. Horia Diaconescu, Ruxandra Răducanu, *Infracţiuni contra libertăţii persoanei*, C.H.Beck, Bucureşti, 2015;
9. Lucreţia Dogaru, *Dreptul mediului. Ediţia a II-a revăzută şi adăugită*, Pro Universitaria, Bucureşti, 2020;
10. Anca Ileana Duşcă, *Dreptul mediului. Ediţia a III-a revăzută şi adăugită*, Universul Juridic, Bucureşti, 2021;
11. Anca Ileana Duşcă, *La responsabilité préventive, essence de la responsabilité écologique*, Éditions universitaires européennes, Saarbrücken, 2014;

[96] Ibidem.

[97] D.Dănișor, *Metafora „judecătorul, gură a legii"–probleme de traducere sau de interpretare?*, Revista de Ştiinţe Juridice, vol. 38, nr. 1/2021, p. 71-91.

12. Anca Ileana Duşcă, *Les changements climatiques. Postulat ou thème plein de controverses?*, Les impliqués, Paris, 2024;
13. Anca Ileana Duşcă, Ştefan Ciprian Raicea, *Dreptul mediului. Caiet de seminar. Ediţia a III-a revăzută şi adăugită*, Universul Juridic, Bucureşti, 2024;
14. Mircea Duţu, *Dreptul mediului şi al climei Vol 1: Partea generală*, Universul Juridic, Bucureşti, 2022;
15. Mircea Duţu, *Introducere în dreptul penal al mediului*, Editura Hamangiu, Bucureşti, 2013;
16. Daniel Ghiţă, *Executarea obligaţiilor prin mijloace indirecte*, C.H.Beck, Bucureşti, 2016;
17. Adrian Barbu Ilie, *Dreptul mediului*, C.H.Beck, Bucureşti, 2017;
18. Ruxandra Răducanu, *Drept penal. Partea specială. Vol. I. Infracţiuni contra persoanei şi patrimoniului*, Universul Juridic, Bucureşti, 2016;
19. Ruxandra Răducanu, *Drept penal transfrontalier*, Sitech, Craiova, 2018;
20. Dan Claudiu Dănişor, *Justificarea necesităţii restrângerii exerciţiului drepturilor ori libertăţilor într-o societate liberală*, Revista Română de Drept Privat, nr. 1/2014, p. 48-59;
21. Diana Dănişor, *Hobbes, Locke, Rousseau and Hume-political thought titans of the 17th century from a contemporary perspective*, Studii Juridice şi Administrative, nr. 31/2024, p. 130-153;
22. Diana Dănişor, *Imaginea animalului în drept*, Revista de Ştiinţe Juridice, vol. 31, nr. 1/2017, p. 165-174;
23. Diana Dănişor, *Les termes d'appartenance juridique exclusive dans le Nouveau Code civil*, Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane C.S. Nicolăescu-Plopşor, nr. XVI/2015, p. 185-192, https://www.ceeol.com/;
24. Diana Dănişor, *Metafora dreptului*, Revista *Dreptul*, nr. 9/2018, p. 73-89;
25. Diana Dănişor, *Metafora „judecătorul, gură a legii"–probleme de traducere sau de interpretare?*, Revista de Ştiinţe Juridice, vol. 38, nr. 1/2021, p. 71-91;
26. Diana Dănişor, *Statul–metaforă şi realitate juridică*, Revista de Drept Public, nr. 2/2018, p. 57-66;
27. Mădălina-Cristina Dănişor, *The Constitutionalisation of Codification in Romanian Law*, Revista de Ştiinţe Politice. Revue des Sciences Politiques, nr. 53/2017, p. 92-102;
28. Lucreţia Dogaru, Antonia Diana Dogaru, *The rights of nature. A new paradigm*, Curentul Juridic, nr. 2/2022, p. 70-81;
29. Lucreţia Dogaru, *Quelques principes du droit de l'environnement*, Curentul Juridic, vol. 72, nr. 1/2018, p. 104-117;
30. Lucreţia Dogaru, *The Main Goals of the Fourth Industrial Revolution. Renewable Energy Perspectives*, 13th International Conference Interdisciplinarity in Engineering (INTER-ENG 2019), p. 397-401, https://www.sciencedirect.com/;
31. Anca Ileana Duşcă, Robert Bischin, *Câteva cuvinte despre protecţia faunei în dreptul intern şi internaţional*, Revista de Ştiinţe Juridice, vol. 34, nr. 1/2019, p. 275-286;
32. Anca Ileana Duşcă, *The principle of environmental protection in internal law and in the European Union*, Revista de Ştiinţe Juridice, vol. 31, nr. 2/2017, p. 158-163;
33. Anca Ileana Duşcă, *The principle of sustainable development in The European Union*, Journal of Romanian Literary Studies, nr. 8/2016, p. 225-230;
34. Anca Ileana Duşcă, Simina Badea, *Protection of The Human Right to A Healthy Environment in Europe*, Indian Journal of Applied Research, vol. 5, nr. 2/2015, p. 298-301;

35. Mircea Duţu, *Constituționalizarea dreptului mediului în România. Evoluția reglementărilor, contribuția jurisprudenței și reacția doctrinei*, Revista *Dreptul*, nr. 3/2022, p. 80-111;
36. Mircea Duţu, *Infracţiunile de mediu în Uniunea Europeană: se impune armonizarea extinsă sau noi instrumente de aplicare?*, Revista Dreptul, nr. 8/2016, p. 157-171;
37. Mircea Duţu, *Pentru un nou, veritabil și eficient drept represiv (penal) al mediului*, Revista *Dreptul*, nr. 11/2020;
38. Mircea M. Duţu-Buzura, *Dimensiuni politico-juridice ale acţiunii internaţionale a Uniunii Europene privind protecţia mediului şi combaterea schimbării climatice*, Revista de Studii şi Cercetări Juridice, vol. 68, nr. 3/2023, p. 101-138;
39. Adrian Barbu Ilie, *Dreptul la un mediu sănătos – între un drept fundamental al omului și o politică de formă fără substanță*, Revista de Științe Politice, nr. 52/2016, p. 14-24;
40. Adrian Barbu Ilie, *Precautionary Principle - too Vague to be a Viable Policy?*, Revista de Ştiinţe Politice, nr. 53/2017, p. 34-44;
41. Adrian Barbu Ilie, *The right to a healthy environment in international and EU states legislation*, Revista de Ştiinţe Politice, nr. 55/2017, p. 100-110.
42. Elena Mădălina Nica, *Liberul acces la justiție și jurisdicțiile speciale administrative sub imperiul Constituției din 1991 revizuită în 2003 versus spiritul Constituției din 1923: câteva reflecții*, Revista de Ştiinţe Juridice, vol. 42, nr. 1/2023, p. 101-121;
43. Ruxandra Răducanu, *Câteva aspecte aspecte privind reforma și continuitatea în materia infracţiunilor contra patrimoniului în noul Cod penal*, Revista de Ştiinţe Juridice, vol. 30, nr. 2/2016, p. 106-113;
44. Ruxandra Răducanu, *Câteva consideraţii de doctrină şi practică judiciară privind răspunderea penală a persoanei juridice în lumina noului Cod penal*, Revista de Ştiinţe Juridice, vol. 25, nr. 1/2014, p. 112-115;
45. Sebastian Răduleţu, *Unele aspecte controversate privind răspunderea penală a persoanei juridice*, Revista de Ştiinţe Juridice, vol. 32, nr. 1/2018, p. 79-87

HIRING A PERSON IN A SITUATION OF ILLEGAL STAY IN ROMANIA, KNOWING HE IS A VICTIM OF HUMAN TRAFFICKING

Ciprian Coadă
PhD Student, University of Craiova

Abstract: The legal protection of the victims of human trafficking requires that, in the fulfillment of substantial positive obligations, states discourage infringements of fundamental rights and freedoms, by criminalizing some conduct with criminal significance, repress by international legal instruments. In the last decades, the criminalization of trafficking activities and the exploitation of vulnerable persons as criminal acts is an object of concern on the part of all states and even more so on the part of Romania, as a country facing a phenomenon, the diversity and extent of which is a unprecedented. Being at the intersection of several international trafficking routes, Romania has become in recent years not only a country of transit and recruitment of these victims, but also a country of destination for people looking for a better future and who, once drawn into various lucrative activities, can become targets of trafficking and victims of labor or other exploitation actions.

Although it is not so publicized and is not yet under the special attention of the judicial bodies, the phenomenon of labor exploitation is felt in many sectors of activity in Romania, as a result of the appearance on the labor market of some workers who come from poorer countries, not as well remunerated and protected as Romanian employees.

These new social realities require that the fight against the phenomenon of human trafficking also be carried out by combating criminal acts that affect the smooth running of employment relationships, among which is also the crime of hiring a person in the situation of illegal stay in Romania, knowing that she is a victim of human trafficking, provided by art.265 paragraph 2 of the Labour Code.

Due to this fact, we have proposed that in the pages of this study we analyze one of the crimes that has retained less attention from Romanian doctrine, being aware that although this approach cannot exhaust the entire issue of the subject, it can prove extremely useful for legal practitioners and may be open to future debate.

The usefulness of these debates also lies in the fact that the phenomenon of human trafficking is in a continuous dynamic, the clarification of the problems of the application of labor legislation contributing to the knowledge of the normative framework in the matter and to the consolidation of the vision that Directive 2011/36/EU of the European Parliament and The Council prints it in the matter of preventing, combating human trafficking and protecting its victims.

Keywords : human trafficking; hiring a person in a situation of illegal stay in Romania, knowing that he is a victim of human trafficking; Protocol to prevent, suppress and punish trafficking in persons, especially women and children, additional to the United Nations Convention against transnational organized crime (2000); Council of Europe Convention on combating trafficking in human beings (2005); Directive 2011/36/EU of the European Parliament and of the Council of April 5, 2011 on preventing and combating human trafficking and protecting its victims, and for replacing Framework Decision 2002/629/JHA of the Council.

1. Argument

Protecția juridică a victimelor traficului de ființe umane presupune ca, în îndeplinirea obligațiilor pozitive substanțiale, statele să descurajeze atingerile aduse unor drepturi și libertăți fundamentale, prin incriminarea comportamentelor calificate ca infracțiuni grave prin normele internaționale în materie.[1]

[1] Pentru o sinteză pe această temă, a se vedea Ciprian Coadă, *Impactul prescripției răspunderii penale asupra dreptului victimelor traficului de persoane la un proces echitabil*, în Caiete de Drept penal nr.3/2024, paginile 71-73, iar pentru un istoric

În ultimele decenii, incriminarea în mod eficient a activităților de trafic și exploatare a persoanelor vulnerabile constituie obiect de preocupare din partea tuturor statelor și cu atât mai mult din partea României, ca țară ce se confruntă cu un fenomen a cărui amploare este una fără precedent.

Aflându-se la intersecția mai multor rute internaționale de trafic, România a devenit în ultimii ani o țară de tranzit și de recrutare a acestor victime, dar și o țară de destinație pentru persoanele aflate în căutarea unui viitor mai bun și care, atrase de posibilitatea de a desfășura activități lucrative, pot deveni ținte ale acțiunilor de exploatare prin muncă.

Deși nu este mediatizat și nici nu se află în atenția specială a organelor judiciare din România, fenomenul exploatării prin muncă, asociat traficului intern de persoane, se resimte în anumite sectoare de activitate, datorită apariției pe piața muncii a unor lucrători proveniți din state mai sărace, nu atât de bine remunerați și protejați ca salariații români.

Pe lângă problemele de integrare socială pe care le provoacă, acest fenomen generează dificultăți de adaptare și aplicare a legislației, încurajează desfășurarea unor activități ilegale de către emigranții aflați în căutarea unui loc de muncă sau rețelele specializate în plasarea forței de muncă și oferă angajatorilor posibilitatea de a se folosi de munca la negru sau munca slab remunerată. Aceste din urmă oportunități sunt determinate de faptul că o parte importantă a lucrătorilor străini nu beneficiază de calificare și nu cunosc limba română, confruntându-se cu reale dificultăți de integrare pe piața muncii.[2]

Din Raportul anual privind evoluția traficului de persoane în România în anul 2023[3] rezultă o creștere a numărului de victime exploatate prin muncă, majoritatea fiind bărbați ce își desfășoară activitatea în agricultură sau în sectorul construcțiilor. Deși cele mai multe victime provin din mediul rural, de unde sunt recrutate persoane cu un nivel de instruire mai scăzut, în rândul victimelor se înregistrează și cetățeni străni, a căror recrutare se realizează prin agențiile de plasare a forței de muncă, negocierile directe sau abordarea în mediul on-line, cu ajutorul aplicațiilor, platformelor de socializare și anunțurilor publicitare.

Din totalul persoanelor traficate intern, 14,9% au fost exploatate prin muncă, tendința fiind în creștere, datorită numărului tot mai ridicat de victime înregistrate în rândul tinerilor și bărbaților cu vârste mai mari de 40 de ani. Ponderea semnificativă a traficului de persoane la nivel intern dovedește că, spre deosebire de anii anteriori, în afara exploatării în scop sexual în România se dezvoltă noi forme de trafic, devenite mai atractive, cum sunt și cele de exploatare prin muncă. Această tendință este una constantă, întrucât, începând cu anul 2016, traficul intern a ajuns să egaleze și chiar să depășească traficul extern, ajungând la o pondere de 58% în anul 2022 și de 72% în anul 2023.

Deși 64% din victimele traficate pe teritoriul României au fost implicate în activități sexuale, țara noastră devine treptat, atât o țară de origine, cât și o țară de exploatare prin muncă a victimelor traficului, atât pentru cetățeni români, cât și pentru cetățeni străini, proveniți în special din state terțe. În mod oficial, în anul 2023 au fost identificate 8 victime cetățeni străini, dintre care 7 provin din state terțe, exploatate prin muncă (2 - Pakistan, Ucraina; 1 - Camerun, Sri Lanka, Taiwan), iar una este cetățean britanic, exploatată sexual. În toate cazurile, s-au efectuat demersuri legale de sprijinire a victimelor și de cooperare cu autoritățile judiciare, iar victimele au fost repatriate sau se află în evidența unor organizații de sprijin.

---

al reglementărilor internaționale și europene în materie, a se vedea George Cristinel Zaharia, *Traficul de persoane*, Editura C.H. Beck, București, 2012, paginile 209-260 și Kristine Plouffe-Malette, *Protection des victimes des êtres humains*, Editura Bruylant, Bruxelles, 2013.

[2] Pentru o analiză cu privire reflectarea migrației legale și ilegale în politica statelor și consecințele economice ale acestui fenomen, a se vedea Anghel Andreescu, Dan Andreescu, Dan Bardaș, *Efectul migrației asupra securității României și a Europei*, Editura RAO, București, 2016, paginile 161.

[3] https://anitp.mai.gov.ro//ro/docs/studii/Raportul%20anual%20privind%20evolutia%20traficului%20de%20persoane%20%C3%AEn%202023.pdf

Deși România a devenit o destinație pentru exploatarea prin muncă a unor cetățeni proveniți din state terțe, în special din Asia, numărul cazurilor raportate rămâne foarte redus, iar numărul infracțiunilor de folosire a serviciilor persoanelor exploatate sau al celor la regimul legislației muncii este la fel de scăzut.

Aceste noi realități impun ca fenomenul traficului de persoane să fie combătut și prin reprimarea unor fapte penale ce afectează desfășurarea normală a relațiilor de muncă, în rândul cărora se numără și infracțiunea de primire la muncă a unei persoane aflate în situație de ședere ilegală în România, cunoscând că aceasta este victimă a traficului de persoane.

Deși infracțiunea prevăzută de art.265 alin.2 din Codul muncii[4] a reținut într-o mai mică măsură atenția doctrinei din România, aducerea în discuție a unor aspecte mai puțin analizate își poate dovedi utilitatea, în timp ce subiectul ar trebui să rămână deschis viitoarelor dezbateri, neputând fi epuizat în paginile acestei lucrări.

Utilitatea unei viitoare analize decurge din faptul că fenomenul traficului de persoane este într-o continuă dinamică, iar identificarea problemelor de aplicare a legislației muncii ar putea contribui la îmbunătățirea cadrului normativ în materie și la consolidarea viziunii pe care Directiva 2011/36/UE a Parlamentului European și a Consiliului din 5 aprilie 2011 o imprimă în materia prevenirii, combaterii traficului de persoane și protejării victimelor acestuia.

2. Primirea la muncă a persoanei aflate în situația de ședere ilegală în România, cunoscând că aceasta este victimă a traficului de persoane. Noțiune și reglementare

Potrivit art.265 alin.2 din Codul muncii, constituie infracțiune și se sancționează cu închisoare de la 3 luni la 2 ani sau amendă, primirea la muncă a unei persoane aflate în situație de ședere ilegală în România, cunoscând că aceasta este victimă a traficului de persoane.

Ca formă de încălcare a regimului de muncă al minorilor și străinilor, infracțiunea de primire la muncă la muncă a unei persoane aflate în situația de ședere ilegală în România, cunoscând că aceasta este victimă a traficului de persoane, a fost prevăzută și în varianta normativă a Codului muncii de până la intrarea în vigoare a Codului penal. În reglementarea anterioară, infracțiunea fusese prevăzută tot în cuprinsul art.265 din Codul muncii[5], fiindu-i asociat un conținut juridic, ce împrumuta limitele de pedeapsă ale art.264 alin.4 din același act normativ.

Deși asupra conținutului constitutiv al acestei infracțiuni nu s-a intervenit prin Legea nr.187/2012[6], pentru punerea în aplicare a Legii nr.286/2009[7], privind Codul penal, odată cu abrogarea art.264 alin.4[8] a fost modificat și textul art.265 alin.2 din Codul muncii. Cu acest prilej, dispoziției de incriminare de la alineatul 2 i-a fost atașată pedeapsa închisorii de la 3 luni la 2 ani sau amenda, iar variantei agravate de la alineatul 3, ce sancționează fapta de natură a pune în pericol viața, integritatea sau sănătatea persoanei, i-a fost menținută pedeapsa închisorii de la 6 luni la 3 ani.

Incriminarea pe plan intern a acestei fapte reprezintă o transpunere a angajamentelor asumate de România odată cu ratificarea prin Legea nr.300/2006[9] a Convenției Consiliului Europei privind lupta împotriva traficului de ființe umane, Convenție care, la art.19, prevede necesitatea ca statele să evalueze posibilitatea adoptării de măsuri legislative și a altor măsuri

[4] Legea nr.53/2003, privind Codul muncii, a fost publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.75 din 5 februarie 2003 și republicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.345 din 18 mai 2011.

[5] În cuprinsul art.265 alin.1 din Codul muncii este incriminată și infracțiunea de încadrare în muncă a unui minor cu nerespectarea condițiilor legale de vârstă sau de folosire a acestuia pentru prestarea unor activități cu încălcarea prevederilor legale referitoare la regimul de muncă al minorilor, pedepsită cu închisoare de la 3 luni la 2 ani sau cu amendă.

[6] Publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.757 din 12 noiembrie 2012.

[7] Publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.510 din 24 iulie 2009.

[8] Abrogarea art.264 alin.4 din Codul muncii a avut loc în baza art.I pct.10 din Ordonanța de Urgență a Guvernului nr.53/2017, publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.644 din 7 august 2017.

[9] Publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.622 din 19 iulie 2006.

necesare pentru a califica drept infracțiune, potrivit dreptului intern, utilizarea serviciilor care fac obiectul exploatării prevăzute la art.4 lit. a, având cunoștință de faptul că persoana în cauză este victimă a traficului de ființe umane.[10]

Explicând noțiunea de ”exploatare”, care include cel puțin exploatarea prostituției celorlalți sau alte forme de exploatare sexuală, munca, serviciile forțate, sclavia sau practicile similare acesteia, aservirea ori prelevarea de organe, articolul 4 lit. a din Convenție definește ”traficul de ființe umane” drept recrutarea, transferul, cazarea sau primirea persoanelor, prin amenințare cu forța ori prin utilizarea forței sau a altor forme de constrângere, prin răpire, fraudă, înșelăciune, abuz de autoritate ori de o situație de vulnrabilitate sau prin oferirea ori acceptarea de plăți sau de avantaje pentru obținerea consimțământului unei persoane având autoritate asupra altei persoane, în scopul exploatării.

Raportul explicativ asupra Convenției Consiliului Europei privind lupta împotriva traficului de ființe umane aduce o serie de precizări cu privire la rațiunile ce au stat la baza incriminării ca infracțiune a utilizării serviciilor unei persoane exploatate, cunoscând că aceasta este victimă a traficului de persoane.[11]

Astfel, pe de o parte, s-a apreciat că sancționarea acestui comportament al angajatorilor va descuraja cererile formulate în legătură cu persoanele ce pot fi exploatate pe piața muncii, aceste cereri fiind cele care susțin multe forme de trafic.

Pe de altă parte, pe această cale se previne ca victimele traficului să continue să exercite același gen de activități, descurajându-i pe cei ce ar putea să le împiedice reabilitarea socială și pedepsindu-i pe cei tentați de cumpărarea unor servicii, care joacă un rol esențial în exploatarea unor categorii de persoane vulnerabile.

Dispozițiile din Convenție nu urmăresc să îi sancționeze pe cei care utilizează serviciile unor persoane ce exercită anumite activități în mod legal (spre exemplu, clienții saloanele de prostituție sau de masaj erotic, ce pot fi autorizate prin lege în anumite state), ci să îi sancționeze pe utilizatorii serviciilor prestate în contextul traficului de persoane, care au cunoștință de faptul că cei ce efectuează aceste servicii sunt victimele exploatării.

Datorită scopului urmărit, multe din statele lumii au adoptat reglementări similare, ca parte a unui set de măsuri ce contribuie la lupta împotriva călăuzelor și traficului de persoane, pentru a-i sensibiliza pe angajatori și pe lucrătorii de la birourile de plasare a forței de muncă în legătură cu obligațiile ce le revin în domeniul luptei împotriva angajărilor străinilor a căror situație nu este legală.

Acest gen de politici au condus la înăsprirea sancțiunilor privindu-i pe angajatori sau pe traficanții de persoane, la instituirea de măsuri preventive, care urmăresc să îi avertizeze pe angajatori în legătură cu posibilitatea aplicării unor sancțiuni mai aspre, în cazul comiterii de infracțiuni la regimul legislației muncii și la intensificarea măsurilor de cooperare dintre autoritățile din domeniul emigrării, în scopul combaterii circulației ilegale a persoanelor și angajării străinilor a căror situație nu este legală.[12]

[10] Pentru o prezentare a principalelor dispoziții cuprinse în această Convenție, a se vedea George Cristinel Zaharia, op.cit., paginile 246-248 sau Kristine Plouffe-Malette, op.cit., paginile 122 și următoarele.

[11] Raportul poate fi consultat în format electronic la adresa https://rm.coe.int/168064899b (pentru comentarii pe această temă, a se vedea pct. 229 – 236, paginile 47-48 din Raport).

[12] Pentru o analiză de drept comparat cu privire la politicile de regularizare a situației imigranților ilegali și de integrare pe piața muncii reglementate în legislațiile unor state din Europa, America de Nord, Asia și Oceania, a se vedea Anghel Andreescu, Dan Andreescu, Dan Bardaș, op.cit., paginile 145-150.

3. Obiectul juridic și obiectul material

Obiectul juridic al infracțiunii prevăzute de art.265 alin.2 din Codul muncii îl constituie relațiile sociale care se formează în legătură cu obligațiile impuse angajatorilor de a aplica reglementările în domeniul raporturilor de muncă, securității și sănătății în muncă.[13]

Desfășurarea normală a acestor relații sociale implică respectarea acestor reglementări, care sunt incompatibile cu încadrarea în muncă a unei persoane, care nu beneficiază de un drept legal de ședere pe teritoriul României, victimă a traficului de ființe umane.

Deși nu este prevăzută prin dispozițiile Codului penal, alături de celelalte infracțiuni de trafic și exploatare a persoanelor vulnerabile, ci prin dispozițiile Codului muncii, în scopul protejării raporturilor juridice care constituie obiect de reglementare a dreptului muncii, această infracțiune are un obiect juridic secundar, reprezentat de relațiile sociale ce implică respectarea libertății și demnității persoanei[14], care, în calitate de victimă a traficului, se află într-o stare de vulnerabilitate amplificată de lipsa unui drept legal de ședere pe teritoriul României.

Această situație este incompatibilă cu exploatarea victimei traficului de către o altă persoană, chiar și atunci când tratamentul aplicat este unul deosebit de civilizat. Victimele traficului de persoane, cunoscând că nu se bucură de un statut legal în România, de teama de a nu fi supuse unor sancțiuni sau riscului de a fi îndepărtate de pe teritoriul României, preferă să nu reclame asemenea situații. Situația dificilă a victimelor poate fi speculată de către traficanți, care pot șantaja și exploata aceste persoane, în scopul recuperării cheltuielilor de transport, de cazare și hrană ori în contul cheltuielilor de întreținere, pe care persoanele ce urmăresc o altă destinație finală, le acumulează pe durata șederii în România.

Prin incriminarea formei agravate a infracțiunii, legiuitorul a urmărit să protejeze și alte atribute esențiale ale individului, cum sunt viața, integritatea corporală și sănătatea, valori care pot fi puse în pericol sau vătămate prin fapta mai gravă de la alineatul 3.

Infracțiunea prevăzută de art.265 alin.2 din Codul muncii se aseamănă cu infracțiunea de folosire a serviciilor unei persoane exploatate, prevăzută de art.216 din Codul penal, a cărei incriminare este tot o consecință a ratificării de către România a Convenției Consiliului Europei privind lupta împotriva traficului de ființe umane, așa cum o arată chiar expunerea de motive a Proiectului privind Codul penal.[15]

Regăsindu-se în vechile dispoziții ale art.14[1] din Legea nr.678/2001 și având un obiect juridic asemănător[16], infracțiunea prevăzută de art.216 din Codul penal se deosebește însă de infracțiunea de la art.265 alin.2 din Codul muncii, prin faptul că presupune folosirea efectivă a serviciilor unei persoane exploatate. Infracțiunea prevăzută de art.265 alin.2 din Codul muncii se consumă însă prin simpla primire la muncă a unei persoane, fără a fi condiționată expres de prestarea unor servicii sau de efectuarea unei activități de către victima traficului.

Totodată, dacă infracțiunea incriminată de art.265 alin.2 Codul muncii poate avea ca subiect pasiv numai o persoană aflată în situația șederii ilegale în România, despre care autorul cunoaște că este victimă a traficului de persoane, infracțiunea prevăzută de art.216 din Codul penal poate avea drept subiect pasiv orice persoană despre care beneficiarul știe că este victimă a traficului de persoane sau traficului de minori și de ale cărei servicii, prevăzute în art.182 Cod penal, acesta se folosește.

---

[13] Mihai Adrian Hotca, Mirela Gorunescu, Norel Neagu, Dominic George Pop, Alexandru Sitaru, Radu Florin Geamănu, *Infracțiuni prevăzute în legi special. Comentarii și explicații*, Ediția 6, Editura C.H. Beck, București, 2023, pagina 395.

[14] George Cristinel Zaharia, op.cit., pagina 283.

[15] Teodor Manea, Giulia Șologon, *Traficul de ființe umane și exploatarea persoanelor vulnerabile*, Editura Hamangiu, București, 2022, pagina 184.

[16] Obiectul juridic al infracțiunii prevăzute de art.216 Cod penal îl reprezintă relațiile sociale privind libertatea și demnitatea persoanelor victime ale traficului de persoane sau traficului de minori, relații care se fundamentează pe o interdicție absolută de folosire cu bună-știință a serviciilor acestor persoane exploatate. În acest sens, a se vedea Teodor Manea, Giulia Șologon, op.cit., pagina 185.

Deși cele două infracțiuni se diferențiază prin conținutul lor constitutiv, nu credem că ele ar putea fi reținute în concurs, întrucât, în majoritatea covârșitoare a situațiilor, primirea la muncă a unei persoane nu se rezumă la exprimarea unui acord din partea angajatorului, ci este urmată de supunerea acelei persoane la efectuarea anumitor activități, împrejurare ce nu poate atrage o dublă agravare a răspunderii penale.

Faptul că infracțiunea prevăzută de art.265 alin.2 din Codul muncii s-ar putea consuma la momentul încadrării în muncă a victimei traficului, nu înseamnă că activitățile ulterioare de folosire a serviciilor persoanei fără drept de ședere pe teritoriul României intră sub incidența infracțiunii prevăzute de art.216 Cod penal, întrucât, dacă ar dorit ca acestei situații să i se aplice regulile concursului de infracțiuni, legiuitorul ar fi putut face trimitere la dispozițiile art.38 Cod penal, așa cum a făcut-o în cuprinsul art.210 alin.4 și art.211 alin.4 Cod penal.

În mod evident însă, infracțiunea prevăzută de art.265 alin.2 din Codul muncii va putea intra în concurs cu alte infracțiuni pe care făptuitorul le poate comite în cursul activităților sale. Mai precis, această faptă ar putea intra în concurs cu infracțiuni de fals, dacă autorul falsifică documente ce facilitează încadrarea persoanei primite la muncă sau dacă folosește documentele contrafăcute de alții în scopul obținerii autorizației de muncă sau permisului de ședere în scop de muncă de către victima traficului de persoane.

În forma simplă, infracțiunea este lipsită de *obiect material*, însă în forma agravată de la alineatul 3 obiectul material poate fi reprezentat de corpul persoanei, ce ar putea suferi o vătămare în cazul în care punerea în primejdie a vieții, integrității sau sănătății se concretizează, iar un pericol efectiv devine suficient de grav încât să producă un asemenea rezultat.

4. Subiecții infracțiunii

Subiectul activ al infracțiunii prevăzute de art.265 alin.2 din Codul muncii nu este unul calificat, aceasta calitate putând reveni oricărei persoane fizice sau juridice, care îndeplinește condițiile generale ale răspunderii penale.[17] Astfel fiind, subiect activ poate fi persoana fizică angajatoare, reprezentantul legal al persoanei juridice, precum și persoana juridică angajatoare, care îndeplinește condițiile de antrenare a răspunderii penale, prevăzute de art.135 Cod penal. *Subiectivul pasiv principal* al infracțiunii este statul român[18], în timp ce *subiectul pasiv secundar* este unul circumstanțiat, această calitate neputând reveni decât victimei traficului de persoane, aflate în situația de ședere ilegală în România, cetățean străin sau apatrid.

În situația șederii ilegale în România se află persoana cetățean străin sau apatrid, a cărei situație intră sub incidența art.2 din Ordonanța de Urgență a Guvernului nr.194/2002, privind regimul străinilor în România.[19] În conformitate cu legislația internă și europeană, străinul este persoana care nu are cetățenia română sau cetățenia unui alt stat membru al Uniunii Europene ori al Spațiului Economic European.

Pentru ca un străin să își poată desfășura activitatea în României, Oficiul Român pentru Imigrări trebuie să emită un permis de ședere prin care i se acordă dreptul străinului de a rămâne pe teritoriul României pentru o perioadă determinată și, în plus, acestuia trebuie să i se elibereze o autorizație de muncă sau un permis de ședere în scop de muncă, respectându-se condițiile impuse de Ordonanța de Urgență nr.25/2014, privind încadrarea în muncă și detașarea străinilor pe teritoriul României.

Potrivit art.2 din Ordonanța de Urgență a Guvernului nr.194/2002, prin ”ședere ilegală” se înțelege prezența pe teritoriul României a unui străin care nu îndeplinește sau care nu mai îndeplinește condițiile de intrare prevăzute la art.5 din Regulamentul (CE) nr.562/2006 al Parlamentului European și al Consiliului din 15 martie 2006 de instituire a unui Cod comunitar privind regimul de trecere a frontierelor de către persoane (Codul frontierelor Schenghen),

[17] Mihai Adrian Hotca ș.a., op.cit., pagina 395.
[18] Mihai Adrian Hotca ș.a., op.cit., pagina 395.
[19] Republicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.421 din 5 iunie 2008.

denumit în continuare Codul frontierelor, ori condițiile de intrare sau de ședere prevăzute de prezenta ordonanță.

Persoana a cărei primire la muncă are loc trebuie să fie, totodată, victimă a traficului de persoane, în sensul prevăzut de legislația specială în materie. Astfel fiind, dacă persoana aflată ilegal în România nu este victimă a traficului de persoane, fapta nu constituie infracțiune, chiar dacă respectiva persoană este primită la muncă.

Textul de lege se referă la ”victima traficului de persoane” și nu la victima infracțiunii de trafic de persoane, prevăzute de art.210 Cod penal, precizare pe care o considerăm deosebit de importantă în conturarea elementelor de tipicitate ale infracțiunii.

Definiția dată noțiunii de ”victimă a traficului de persoane” prin normele art.2 lit. c din Legea nr.678/2001, privind prevenirea și combaterea traficului de persoane, cu modificările și completările ulterioare[20], explică înțelesul acestei noțiuni și se referă la *persoana fizică*, subiect pasiv al faptelor prevăzute la art.210, 211, 264 și 374 Cod penal sau al tentativei la una dintre aceste fapte, indiferent dacă participă sau nu în procesul penal ca persoană vătămată.

O definiție similară este consacrată și de Mecanismului național de identificare și referire a victimelor traficului de persoane, aprobat prin Hotărârea Guvernului nr.88/2023,[21] care prevede că ”victima traficului de persoane” este subiectul pasiv al faptelor prevăzute la art.210, art.211, art.264 și art.374 Cod penal sau al tentativei la una din aceste fapte, indiferent dacă victima participă sau nu în procesul penal în calitate de persoană vătămată.

Astfel fiind, victima traficului de persoane este nu doar victima infracțiunii prevăzute de art.210 Cod penal, ci și victima infracțiunilor de trafic de minori, pornografie infantilă și facilitare a șederii ilegale în România, chiar dacă la o primă citire textul s-ar părea că se referă doar la infracțiunea de trafic de persoane, identificată prin denumirea marginală a art.210 Cod penal.

În aceste condiții, noțiunea de ”victimă a traficului de persoane” nu poate fi restrânsă la noțiunea de victimă a infracțiunii de trafic de persoane, prevăzută de art.210 Cod penal, mai mult, deși o interpretare mai restrictivă le-ar putea exclude pe victimele infracțiunilor prevăzute de art.264 și art.374 Cod penal, în niciun caz aceasta nu le poate viza doar pe victimele majore ale traficului.

Normele de incriminare ale art.265 alin.2 din Codul muncii sancționează orice raporturi de muncă care se desfășoară prin participarea unei persoane care nu beneficiază de un drept de ședere legal pe teritoriul României și despre care se știe că este victimă a traficului de ființe umane, indiferent de modalitatea sau titlul ce stă la baza învestirii sale, de durata relațiilor de muncă stabilite între angajat și angajator și de denumirea dată remunerației, tipului de activitate sau calității părților.

Pe această cale, legea urmărește să incrimineze o situație contrară legii, care decurge din exploatarea victimelor traficului de persoane aflate nelegal pe teritoriul României și care în foarte puține situații sunt angajate cu forme legale, în baza unui contract individual de muncă înregistrat oficial.

Tocmai de aceea, nu credem că norma de incriminare ar putea să o vizeze numai pe victima infracțiunii de trafic de persoane, prevăzută de art.210 Cod penal, fără să o aibă în vedere și pe victima infracțiunii de trafic de minori, prevăzută de art.211 Cod penal.

Deși cele două infracțiuni se identifică prin denumirile marginale diferite ale art.210 și art.211 Cod penal, rațiunea incriminării prevăzute de art.265 alin.2 din Codul muncii este legată de necesitatea combaterii oricăror forme de exploatare prin muncă a victimelor traficului. Or, în contextul obiectivului urmărit prin dispoziția de incriminare a Codului muncii, calitatea de ”victimă a traficului de persoane” trebuie deslușită în raport cu semnificația generală atribuită

[20] Publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.783 din 11 decembrie 2001.
[21] Publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.95 bis din 3 februarie 2023.

fenomenului de trafic, înțeles ca formă specifică de exploatare a ființei umane, distinctă de altele.

Desigur, pentru îmbunătățirea standardelor de calitate a legii, norma de incriminare ar fi trebuit modificată, pentru ca aceasta să facă în mod expres referire și la victima traficului de minori primită la muncă și aflată în ședere ilegală în România.[22]

Omisiunea legală actuală, pe care legiuitorul nu a înțeles să o remedieze, odată cu modificările operate recent prin Legile nr.202/2024[23] și nr.269/2024[24], nu poate conduce însă la concluzia că norma de incriminare în vigoare ar fi deficitară, fiind de neconceput ca protecția pe care legea o acordă să îl privească doar pe majorul a cărui încadrare prin muncă se realizează pe teritoriul României, excluzându-l pe minorul aflat într-o situație mult mai vulnerabilă și care ar trebui să beneficieze de o formă de protecție similară, dacă nu chiar mai eficientă.

Un argument de interpretare în sprijinul acestei concluzii este și cel prevăzut de art.4 lit. c din Convenția Consiliului Europei privind lupta împotriva traficului de ființe umane, care, definind termenul de ”victimă”, se referă la orice persoană fizică supusă traficului de ființe umane, definit la art.4 lit. a din Convenție, fără a face distincție după cum această persoană este majoră sau minoră.

În situația în care victima este minoră, iar aceasta a fost încadrată în muncă fără a fi respectate condițiile legale de vârstă sau aceasta a fost folosită pentru prestarea unor activități fără a fi respectate prevederile legale referitoare la regimul de muncă al minorilor, infracțiunea de la art.265 alin.2 din Codul muncii poate intra în concurs cu aceea prevăzută de art.265 alin.1 din același Cod.[25]

Contrar opiniei exprimate recent în doctrină[26], suntem însă de părere că în situația în care victima traficului este minoră, în sarcina făptuitorului trebuie să i se rețină și infracțiunea de nedenunțare, prevăzută de art.266 alin.1^1 Cod penal, deoarece, așa cum am mai arătat, textul art.265 alin.2 din Codul muncii nu se referă la victima infracțiunii de trafic de persoane, ci la victima traficului de persoane, noțiune, care potrivit legii, îl include pe subiectul pasiv al faptelor prevăzute la art. 210, 211, 264 și 374 Cod penal sau al tentativei la una din aceste fapte. Mai mult decât atât, astfel cum rezultă din expunerea din motive a Legii nr.186/2021[27], pentru modificarea și completarea Legii nr.286/2009, privind Codul penal, și după cum reține chiar doctrina[28], încunoștiințarea la care se referă art.266 alin.1^1 Cod penal[29] trebuie făcută în toate cazurile cu privire la minori, existând obligația de denunțare a sclaviei unui minor, al traficului de minori, al proxenetismului comis față de un minor și altor infracțiuni de trafic și exploatare a persoanelor vulnerabile ori contra libertății și integrității sexuale, săvârșite față de un minor.

5. Latura obiectivă

5.1.Elementul material

Elementul material al infracțiunii prevăzute de art.265 alin.2 din Codul muncii constă în primirea la muncă unei persoane aflate în situație de ședere ilegală în România, cunoscând că aceasta este victimă a infracțiunii de trafic de persoane.

---

[22] Pentru o propunere în acest sens, a se vedea și Valentina Dinu, *Răspunderea penală în dreptul muncii*, Editura C.H. Beck., București, 2023, pagina 360.

[23] Publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.607 din 28 iunie 2024.

[24] Publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.1089 din 31 octombrie 2024.

[25] Valentina Dinu, op.cit., pagina 360.

[26] Valentina Dinu, op.cit., pagina 361.

[27] Publicată în Monitorul Oficial al României, Partea I, nr.657 din 2 iulie 2021.

[28] Cristina Rotaru, Andra Roxana Trandafir, Valerian Cioclei, *Drept penal. Partea specială II*, Editura C.H. Beck, Ediția a 6-a, București, 2022, pagina 49.

[29] Potrivit art.266 alin.1^1 din Codul penal, constituie infracțiune și se pedepsește cu închisoare de la 6 luni la 2 ani fapta persoanei care, luând cunoștință, de comiterea unei fapte prevăzute de legea penală, de trafic și exploatare a persoanelor vulnerabile ori contra libertății și integrității sexuale, săvârșite față de un minor, nu înștiințează de îndată autoritățile.

Primirea la muncă este echivalentă cu încadrarea în muncă a unei persoane, în orice modalitate, pentru ca aceasta să presteze o activitate de orice natură, indiferent de durata în timp. Primirea se poate realiza sub orice titlu, cu forme legale sau fără întocmirea unor astfel de forme, în baza unui contract de muncă, a unui contract de prestări servicii sau de colaborare ori în baza unui contract nenumit, înregistrat sau nu la organele competente. Nu prezintă relevanță denumirea dată remunerației, nici dacă părțile au convenit asupra modalității de plată a sumelor datorate statului cu titlu de taxe sau contribuții, tot astfel cum nu prezintă relevanță dacă în schimbul muncii prestate persoana primită la muncă a fost sau remunerată.

Cu toate că, potrivit art.182 lit. a Cod penal, prin explotarea unei persoane se înțelege supunerea la executarea unei munci sau îndeplinirea de servicii în mod forțat, nu este necesar ca ulterior primirii la muncă victima să fie exploatată prin constrângere, întrucât o asemenea cerință nu a fost atașată conținutului obiectiv al infracțiunii. Prin urmare, este suficient numai ca persoana primită la muncă să fie victimă a traficului de persoane, împrejurare care trebuie cunoscută de făptuitor.

Dacă părțile au convenit ca activitatea să fie prestată în baza unui contract individual de muncă, acesta poate fi întocmit în formă scrisă și înregistrat în registrul general de evidență al salariaților, potrivit art.16 alin.2 din Codul muncii, sau poate fi încheiat fără a fi întocmit în formă scrisă, caz în care intră sub incidența muncii nedeclarate, prevăzută de art15[1] din Codul muncii.[30] Înregistrarea contractului individual de muncă în registrul de evidență al salariaților sau efectuarea unor verificări de către Inspecția Muncii cu privire la documentația ce a stat la baza anagajării, fără a descoperirea unor nereguli cu privire la statutul legal al angajatului, nu îl absolvă pe făptuitor de răspundere penală, dacă respectiva persoană nu avea drept de ședere în România, iar aceasta era victimă a traficului de persoane.[31]

Pentru realizarea elementelor de tipicitate ale infracțiunii, este necesar ca persoana primită la muncă să se afle în situație de ședere ilegală în România, iar făptuitorul să știe că aceasta este victimă a traficului de persoane. Dacă cele două condiții cumulative nu sunt îndeplinite, fapta nu constituie infracțiunea prevăzută de art.265 alin.2 din Codul muncii, ci contravenția prevăzută la art.36 alin.1 lit. b din Ordonanța Guvernului nr.25/2014, privind încadrarea în muncă și detașarea străinilor pe teritoriul României și pentru modificarea unor acte normative.[32]

Potrivit art.36 din Codul muncii, cetățenii străini și apatrizii pot fi angajați prin contract individual de muncă în baza autorizației de muncă sau a permisului de ședere în scop de muncă, eliberată/eliberat potrivit legii. Obținerea de către persoana primită la muncă a autorizației de muncă sau permisului de ședere în scop de muncă, în conformitate cu aceste dispoziții legale, nu îl exonerează pe făptuitor de răspundere penală, dacă șederea unei persoane, inițial legală, a devenit pe parcurs ilegală, iar făptuitorul a cunoscut această împrejurare, precum și faptul că persoana în cauză este victimă a traficului de persoane.

Nici tratamentul deosebit de civilizat aplicat persoanei încadrate în muncă nu îl absolvă pe făptuitor de răspundere penală, întrucât, cunoscând că respectiva persoana este victimă a traficului și că nu beneficiază de un drept legal de ședere pe teritoriul României, acesta acceptă să beneficieze de serviciile unui salariat aflat într-o situație vulnerabilă, cu privire la care funcționează o interdicție legală absolută de încadrare în muncă. Dacă însă tratamentul aplicat

[30] Dispozițiile art.15[1] din Codul muncii prevăd că prin ”munca nedeclarată” se înțelege : a) prima la muncă a unei persoane fără încheierea contractului individual de muncă în formă scrisă, cel târziu în ziua anterioară începerii activității; b) primirea la muncă a unei persoane fără transmiterea elementelor contractului individual de muncă în registrul general de evidență a salariaților cel târziu în ziua anterioară începerii activității; c) primirea la muncă a unui salariat în perioada în care acesta are contractul individual de muncă suspendat; d) primirea la muncă a unui salariat cu depășirea duratei timpului de muncă stabilită în cadrul contractelor individuale de muncă cu timp parțial, cu excpția situațiilor prevăzute la art.105 alin.1 lit. c.

[31] Valentina Dinu, op.cit., pagina 357.

[32] Potrivit acestor dispoziții legale, primirea la muncă pe teritoriul României a unui străin cu ședere ilegală, cu sau fără contract individual de muncă încheiat în formă scrisă, constituie contravenție și se sancționează cu amendă.

lucrătorului este de natură să pună în pericol viața, integritatea sau sănătatea acestuia, fapta este mai gravă, potrivit alineatului 3 al textului de lege, iar dacă în urma acestui tratament s-a cauzat moartea sau vătămarea persoanei, alături de infracțiunea de la art.265 alin.2 din Codul muncii se va reține și infracțiunea corespunzătoare urmării produse, potrivit regulilor concursului de infracțiuni și formei de vinovăție cu care autorul a acționat.[33]

5.2.Urmarea imediată și raportul de cauzalitate

Urmarea imediată constă într-o stare de pericol ce se crează pentru buna desfășurare a raporturilor de muncă și pentru starea de libertate a persoanei, care un străin fără drept legal de ședere în România și se află într-o stare de vulnerabilitate, în calitate de victimă a traficului de persoane. Legătura de cazalitate dintre faptă și rezultatul produs reiese din însăși săvârșirea infracțiunii, care, odată consumată, produce o stare de pericol pentru valorile sociale ocrotite.

6. Latura subiectivă

Infracțiunea prevăzută de art.265 alin.2 din Codul muncii este una intenționată, fără a fi însă condiționată de scopul sau mobilul cu care a acționat subiectul activ[34]. Intenția comiterii faptei este evidențiată de lege prin scopul primirii unei persoane *la muncă* și prin cunoașterea împrejurării că persoana aflată în situația de ședere ilegală în România este victimă a traficului de persoane.[35] Altfel spus, beneficiarul muncii prestate trebuie să fie conștient că acea persoană nu are drept legal de ședere în România și că aceasta este o victimă a traficului, în caz contrar el neputând fi pedepsit pentru această faptă, ci pentru o alta (de exemplu, infracțiunea prevăzută de art.216 Cod penal). Infracțiunea se poate comite și cu intenție indirectă în ipoteza în care, cunoscând sau prevăzând că lucrătorul este victimă a traficului de persoane, autorul acceptă că primindu-l la muncă îi va putea leza demnitatea, libertatea și alte drepturi.[36]

Dovedirea luării la cunoștință a acestor aspecte ce poate face prin orice mijloc de probă, putând fi dedusă și din circumstanțele săvârșirii faptei, astfel cum o arată chiar argumentele menționate în Raportul explicativ cu privire la Convenția Consiliului Europei privind Acțiunea împotriva traficului de persoane.

Întrucât dovada acestui element subiectiv nu este tocmai simplă, organele judiciare își pot fundamenta concluzia că autorul faptei a cunoscut statutul persoanei de victimă a traficului și pe baza împrejurărilor comiterii infracțiunii și nu neapărat pe mijloace de probă directe ce califică intenția comiterii faptei, fără ca acest raționament să încalce prezumția de nevinovăție.

O astfel de posibilitate decurge din legătura indisolubilă care există între infracțiunile de trafic de ființe umane și infracțiunile conexe acestora, cum sunt și cele prevăzute de art.216 Cod penal și art.265 alin.2 din Codul muncii, deoarece standardele de probațiune în materia infracțiunilor din care provin bunurile și produsele infracționale trebuie să fie similare celor ce se referă la spălarea de bani.

În acest sens, potrivit art.6 pct.2 lit. c din Convenția ONU privind spălarea, investigarea, sechestrul și confiscarea banilor proveniți din infracțiuni, cunoașterea, intenția sau scopul cerute ca element al unei infracțiuni stabilite în acel paragraf poate fi dedusă din circumstanțele obiective ale faptelor, iar potrivit art.6 pct.2 lit. f din Convenția ONU împotriva Criminalității Organizate Transnaționale (incriminarea spălării banilor proveniți din infracțiuni), cunoașterea, intenția sau scopul cerute ca element al unei infracțiuni stabilite la art.1 paragraf 1 din convenție poate fi dedusă din circumstanțele obiective ale faptelor.

---

[33] În același sens, Valentina Dinu, op.cit., pagina 361.
[34] Mihai Adrian Hotca, ș.a., op.cit., pagina 396.
[35] Adrian Segneanu, *Răspunderea penală a angajatorului în dreptul muncii*, articol publicat la data de 26 octombrie 2023 pe platforma Universuljuridic.ro PREMIUM și accesat la data de 2 februarie 2025, ora 18:37.
[36] Valentina Dinu, op.cit., pagina 360.

Rezultă, așadar, că din moment ce legea internă nu impune anagajatorului să efectueze verificări pentru a putea stabili dacă o persoană este victimă a traficului de persoane, ci doar verificări cu privire la dreptul de ședere în România și autorizația de muncă sau permisul de ședere în scop de muncă, aceste aspecte pot fi cunoscute din constatări directe sau din anumite împrejurări concrete.[37]

Pentru îndeplinirea condițiilor referitoare la latura subiectivă a infracțiunii legea nu impune ca autorul să aibă reprezentarea calificării juridice exactă a activității de trafic și nici să verifice dacă elementele constitutive ale eventualei infracțiuni sunt întrunite, fiind suficient ca acesta să cunoască sau că prevadă din circumstațele concrete că salariatul său este o victimă a traficului de persoane.

Desigur, dacă angajatorul este implicat în comiterea infracțiunii de trafic de persoane, această împrejurare reprezintă o dovadă certă a cunoașterii statutului nelegal al salariatului de ale cărui servicii angajatorul beneficiază. Într-o astfel de situație, autorul traficului nu va putea să răspundă și pentru infracțiunea prevăzută de art.265 alin.2 Cod penal, întrucât exploatarea prin muncă a persoanei traficate intră, potrivit art.182 lit. a Cod penal, în conținutul constitutiv al infracțiunilor de trafic de persoane și trafic de minori, potrivit art.210 și art.211 Cod penal.[38]

Aceeași este soluția și în cazul în care angajatorul, fără a fi implicat în activitatea de trafic, primește la muncă pe victima traficului în virtutea unei înțelegeri anterioare cu autorul infracțiunilor de trafic de persoane sau trafic de minori, deoarece în această situație contribuția sa îmbracă forma complicității morale la infracțiunea de trafic de persoane, sprijinind rezoluția infracțională a traficantului prin promisiunea de încadrare în muncă a unor victime ce îi vor fi plasate în scop de exploatare.[39]

7. Forme, variante și sancțiuni

7.1.Forme

Actele preparatorii și tentativa, deși posibile, nu sunt incriminate de lege. Consumarea infracțiunii are loc în momentul primirii la muncă a persoane aflate în situație de ședere ilegală în România, cunoscând că aceasta este victimă a traficului de persoane.

Prin natura sa, infracțiunea presupune o desfășurare în timp, adică o formă continuă de săvârșire, dar se poate prezenta și în formă continuată, dacă, la diferite intervale de timp și în realizarea aceleiași rezoluții infracționale, autorul le primește la muncă pe aceleași persoane.

În ambele situații, infracțiunea prezintă și un moment al epuizării, care coincide cu momentul la care activității infracționale i se pune capăt.

Acest moment al epuizării prezintă relevanță cu privire la modul de calcul al termenului de prescripție de răspunderii penale, potrivit art.154 alin.2 Cod penal, precum și cu privire la incidența unui act de amnistie și de grațiere.

7.2.Sancțiuni principale

În forma simplă, infracțiunea prevăzută de art.265 alin.2 Cod penal se pedepsește cu închisoarea de la 3 luni la 2 ani sau amenda, al cărei cuantum se stabilește potrivit art.61 alin.4 lit. b Cod penal. Acțiunea penală se pune în mișcare din oficiu.

7.3.Varianta agravată

Textul art.265 alin.3 din Codul muncii prevede o variantă agravată a infracțiunii, care se pedepsește cu închisoarea de la 6 luni la 3 ani, dacă munca prestată de persoanele prevăzute la alin.2 este *de natură* să le pună în pericol viața, integritatea sau sănătatea.

[37] Valentina Dinu, op.cit., paginile 359-360.
[38] Pentru o opinie în același sens, Valentina Dinu, op.cit., pagina 359.
[39] În același sens, Valentina Dinu, op.cit., pagina 359.

Pentru că forma agravată a infracțiunii nu presupune ca starea de pericol să se fi produs, nu trebuie să se dovedească faptul că acest pericol a pus efectiv în pericol viața, integritatea sau sănătatea salariatului. Este însă necesar să se dovedească faptul că din cauza naturii muncii prestate, condițiilor improprii, nerespectării normelor de siguranță și securitate în muncă sau contextului de fapt în care primirea la muncă a victimelor a avut loc, activitatea prestată a fost de natură să creeze un asemenea pericol, pe care angajatorul l-a prevăzut și acceptat.

Fiind vorba despre despre simpla punere în pericol a valorilor indicate în textul de lege, nu este necesar să reiasă că acest pericol a produs în concret o vătămare. Dacă însă un asemenea rezultat se produce, fapta va fi reținută în concurs cu infracțiunea corespunzătoare rezultatului produs, în funcție de forma de vinovăție cu care autorul a acționat (intenție sau praeterintenție).

7.4.Sancțiuni complementare și măsuri reparatorii

Potrivit art.265 alin.4 din Codul muncii, în cazul săvârșirii uneia dintre infracțiunile prevăzute la alin.2 și 3, instanța de judecată poate dispune și aplicarea uneia sau mai multora dintre următoarele pedepse complementare :

a) pierderea totală sau parțială a dreptului angajatorului de a beneficia de prestații, ajutoare ori subvenții publice, inclusiv fonduri ale Uniunii Europene gestionate de autoritățile române, pentru o perioadă de până la 5 ani;
b) interzicerea dreptului angajatorului de a participa la atribuirea unui contract de achiziții publice pentru o perioadă de până la 5 ani;
c) recuperarea integrală sau parțială a prestațiilor, ajutoarelor ori subvențiilor publice, inclusiv fonduri ale Uniunii Europene gestionate de autoritățile române, atribuite angajatorului pe o perioadă de până la 12 luni înainte de comiterea infracțiunii;
d) închiderea temporară sau definitivă a punctului ori a punctelor de lucru în care s-a comis infracțiunea sau retragerea temporară ori definitivă a unei licențe de desfășurare a activității profesionale în cauză, dacă acest lucru este justificat de gravitatea încălcării.

Întrucât textul de lege se referă la posibilitatea aplicării acestor sancțiuni cu titlu de pedepse complementare, aceste măsuri și interdicții se vor putea institui doar dacă inculpatului i se aplică o pedeapsă principală, căreia i se alătură și pedeapsa complementară, potrivit art.67 sau art.138 Cod penal, după caz.

Sub aspectul conținutului și scopului urmărit, aceste pedepse complementare se apropie de unele din pedepsele complementare prevăzute în Codul penal, cum sunt cele de suspendare a activității sau a uneia din activitățile persoanei juridice pe o durată de 3 luni la 3 ani, închidere a unor puncte de lucru ale persoanei juridice pe o durată de la 3 luni la 3 ani și interzicere de a participa la procedurile de achiziții publice pe o durată de 1 la 3 ani, reglementate de art.136 alin.3 lit. b, c și d.

Aceste pedepse corespund și unora dintre sancțiunile prevăzute de art.6 din Directiva 2011/36/UE a Parlamentului European și a Consiliului din 5 aprilie 2011 privind prevenirea și combaterea traficului de persoane și protejarea victimelor acestora. Mai exact, aceste pedepse pot fi prevăzute de statele membre față de persoanele juridice a căror răspundere este angajată în temeiul art.5 alin.1 și 2 din Directivă, alături de amenzi penale ori de sancțiuni de altă natură, sub forma excluderii de la dreptul de a primi beneficii publice sau ajutor public, a interdicției temporare sau permanente de a desfășura activități comerciale și a închiderii temporare sau permanente a unităților care au servit la săvârșirea infracțiunii.

Ținând seama de faptul că, spre deosebire de pedepsele complementare de la art.265 alin.4 lit. a, b și c din Codul muncii, măsura închiderii temporare a punctului ori a punctelor de lucru în care s-a comis infracțiunea sau cea de retragere temporară a licenței de desfășurare a activității profesionale nu este prevăzută pe o perioadă anume, norma specială se va completa cu dispozițiile art.136 alin.3 lit. b și c Cod penal, ce reglementează pedepsele complementare de aceeași natură aplicabile persoanei juridice pe o durată de 3 luni la 3 ani sau cu dispozițiile

art.66 alin.1 lit. g Cod penal, ce reglementează pedeapsa complementară a interzicerii dreptului de a exercita activitatea de care făptuitorul persoană fizică s-a folosit la săvârșirea infracțiunii pe o durată de la unu la 5 ani.

Potrivit alineatului 5 din același text de lege, în cazul săvârșirii uneia dintre infracțiunile prevăzute la alin.2 și 3, angajatorul va fi obligat să plătească sumele reprezentând:

a) orice remunerație restantă datorată persoanelor angajate ilegal.

Cuantumul remunerației se presupune a fi egal cu salariul mediu brut pe economie, cu excepția cazului în care fie angajatorul, fie angajatul poate dovedi contrariul;

b) cuantumul tuturor impozitelor, taxelor și contribuțiilor de asigurări sociale pe care angajatorul le-ar fi plătit dacă persoana ar fi fost angajată legal, inclusiv penalitățile de întârziere și amenzile administrative corespunzătoare;
c) cheltuielile determinate de transferul plăților restante în țara în care persoana angajată ilegal s-a întors de bunăvoie sau a fost returnată în condițiile legii.

În sfârșit, potrivit art.265 alin.6 din Codul muncii, în cazul săvârșirii uneia dintre infracțiunile prevăzute la alin.2 și 3 de către un subcontractant, atât contractantul principal, cât și orice subcontractant intermediar, dacă au avut cunoștință de faptul că subcontractantul angajator angaja străini aflați în situație de ședere ilegală, pot fi obligați de către instanță, în solidar cu angajatorul sau în locul subcontractantului angajator ori al contractantului al cărui subcontractant direct este angajatorul, la plata sumelor de bani prevăzute la alin.5 lit. a și c.

Pentru a putea fi obligați de către instanța penală la plata acestor sume, contractantul principal sau subcontractanții intermediari trebuie să fi avut calitatea de coautori, instigatori sau complici la infracțiunea prevăzută de art.265 alin.2 din Codul muncii, întrucât, pentru a putea fi obligați la plata, este necesar ca și ei să fi avut cunoștință de situația angajării de către subcontractantul angajator a unor străini fără drept de ședere legală în România. Totodată, pentru ca solidaritatea cu celelalte persoane obligate la plată să poată opera, mai este necesar ca acești subcontractori sau contractantul principal să aibă și calitatea de inculpați, întrucât solidaritatea nu poate funcționa față de persoane fără calitate procesuală în cauza.[40]

Datorită legăturii directe dintre plata în solidar a acestor sume și verificarea elementelor de tipicitate ale infracțiunii, contractantul principal sau subcontractul intermediar trebuie să aibă cunoștință și de calitatea lucrătorului de victimă a traficului. Deși art.265 alin.6 din Codul muncii nu se referă în mod expres la o atare condiție, din punctul nostru de vedere, aceasta se subînțelege, din moment ce persoanele obligate la plată trebuie să aibă și o calitate în procesul penal, care să permită ca sumele să fie recuperate de la ele, ca instigatori, coautori sau complici, în solidar cu subcontractantul autor al infracțiunii.

În această calitate, toate persoanele obligate la plată în solidar cu autorul faptei trebuie să cunoască elementele de tipicitate ale infracțiunii, deci inclusiv condiția ce se referă la cunoașterea calității de victimă a traficului de persoane, întrucât această formă de răspundere civilă nu reprezintă decât o transpunere a dispozițiilor art.1369 Cod civil, ce reglementează, între altele, răspunderea în solidar cu autorul faptei a celui care l-a îndemnat sau l-a determinat pe altul să cauzeze un prejudiciu ori l-a ajutat în orice fel pe acesta să îl pricinuiască sau care atras foloase din prejudicierea altuia.[41]

8. Concluzii

Ca ramură de drept social, Dreptul muncii a fost conceput ca un ansamblu de dispoziții legale, al căror principal scop a fost acela ”de a asigura o protecție efectivă a salariatului în fața ipoteticelor abuzuri de poziție dominantă din partea angajatorului.”[42] O parte din aceste reguli instituie un regim de protecție a unor categorii de persoane vulnerabile, așa cum sunt minorii

[40] În același sens, Valentina Dinu, op.cit., pagina 363.
[41] Valentina Dinu, op.cit., paginile 364-366.
[42] Adrian Segneanu, op.cit.

încadrați în muncă și victimele traficului de ființe umane care nu beneficiază de un drept legal de ședere în România, în scopul eradicării exploatării prin muncă a acestora.
Practica judiciară din România nu cuprinde o cazuistică atât de variată, de natură să ilustreze imaginea de ansamblu a tuturor problemelor pe care infracțiunea prevăzută de art.265 alin.2 din Codul muncii le ridică în activitatea curentă.

În lipsa jurisprudenței relevante în materie, literatura juridică din țara noastră a fost, la rândul său, ceva mai rezervată în analiza controverselor pe care norma de incriminare ar putea să le determine, neputând recepta în întregime problemele de drept ivite în practica instanțelor și parchetelor.

De altfel, Raportul anual privind evoluția traficului de persoane în România în anul 2023[43] confirmă că aceste investigații sunt abia la început, deși utilizarea serviciilor oferite de victime și celelalte fapte conexe traficului de persoane erau incriminate ca infracțiuni încă de la intrarea în vigoare a Codului penal.

Prin același raport se mai arată că, deși în România au fost efectuate investigații penale cu privire la infracțiuni de folosire a serviciilor prestate de victime sau folosire a prostituției infantile într-un număr de patru cauze penale finalizate cu soluții de trimitere în judecată, până în prezent nu a existat nicio persoană condamnată pentru acest gen de fapte.

Într-un atare context, așa cum o reține raportul, detectarea victimelor prin intermediul controalelor întreprinse de către inspectorii de muncă este scăzută sau aproape inexistentă, cu toate că România a deschis piața forței de muncă cetățenilor din afara spațiului UE, în special celor proveniți din Orientul Apropiat și Îndepărtat.

Pentru acest motiv, se impune punerea la dispoziția inspectorilor de muncă și celorlalți agenți de aplicare a legii a cunoștințelor necesare și resurselor care să îi ajute la detectarea potențialelor situații de trafic și exploatare, dar și la oferirea unui răspuns adecvat cu privire la nevoile de relaționare și de scoatere a victimelor prezumate din situația de exploatare, prin aplicarea efectivă a principiului de detectare pro activă a victimelor.

Odată cu trecerea timpului, pe măsură ce investigațiile se vor concentra pe cercetarea unor fapte ce rămân în zona ascunsă a criminalității, și în acest în acest domeniu se va contura o jurisprudență, care va clarifica problemele de interpretare legală pe care textele normative în vigoare le ridică și a căror înțelegere este abia la început.

Ca și în alte situații aflate în atenția profesioniștilor dreptului, reușita acestor investigații penale nu depinde doar de implementarea măsurilor operaționale adecvate, ci și de asigurarea unor standarde de calitate ale legii, care să conducă la buna înfăptuire a justiției, în condiții de previzibilitate a dreptului și securitate a raporturilor juridice.

[43] https://anitp.mai.gov.ro//ro/docs/studii/Raportul%20anual%20privind%20evolutia%20traficului%20de%20persoane%20%C3%AEn%202023.pdf

BIBLIOGRAPHY

1. Agenția Națională Împotriva Traficului de Persoane - Raportul Anual privind evoluția traficului de persoane în România în anul 2023, disponibil în format electronic pe adresa https://anitp.mai.gov.ro//ro/docs/studii/Raportul%20anual%20privind%20evolutia%20traficului%20de%20persoane%20%C3%AEn%202023.pdf;
2. Consiliul Europei - Raportul explicativ asupra Convenției Consiliului Europei privind Acțiunea împotriva traficului de persoane, disponibil la adresa https://rm.coe.int/168064899b;
3. Anghel Andreescu, Dan Andreescu, Dan Bardaș, *Efectul migrației asupra securității României și a Europei*, Editura RAO, București, 2016;
4. Teodor Manea, Giulia Șologon, *Traficul de ființe umane și exploatarea persoanelor vulnerabile*, Editura Hamangiu, București, 2022;
5. Mihai Adrian Hotca, Mirela Gorunescu, Norel Neagu, Dominic George Pop, Alexandru Sitaru, Radu Florin Geamănu, *Infracțiuni prevăzute în legi special. Comentarii și explicații*, Ediția 6, Editura C.H. Beck, București, 2023;
6. Valentina Dinu, *Răspunderea penală în dreptul muncii*, Editura C.H. Beck., București, 2023;
7. Cristina Rotaru, Andra Roxana Trandafir, Valerian Cioclei, *Drept penal. Partea specială II*, Editura C.H. Beck, Ediția a 6-a, București, 2022;
8. Kristine Plouffe-Malette, *Protection des victimes des êtres humains*, Editura Bruylant, Bruxelles, 2013;
9. Ciprian Coadă, *Impactul prescripției răspunderii penale asupra dreptului victimelor traficului de persoane la un proces echitabil*, în Caiete de Drept penal nr.3/2024;
10. George Cristinel Zaharia, *Traficul de persoane*, Editura C.H. Beck, București, 2012;
11. Adrian Segneanu, *Răspunderea penală a angajatorului în dreptul muncii*, disponibil în format electronic și publicat la data 26 octombrie 2023 pe platforma Universuljuridic.ro PREMIUM, accesat la data de 2 februarie 2025, ora 18:37.

RULES OF COMMUNITY BEHAVIOR IN THE TRADITIONAL ROMANIAN MENTALITY AND IN THE PRAVILA OF GOVORA. A COMPARATIVE STUDY

Cezara Georgiana Danciu (Puchin)
PhD Student, University of Craiova

Abstract: This study explores the rules of community behavior in traditional Romanian mentality and compares them with those found in the Pravila of Govora, one of the oldest legal codes in Romania. It examines how social norms, customs, and moral principles shaped communal life and how these were reinforced or modified by written laws. By analyzing both folk traditions and legal provisions, the study highlights similarities and differences in the regulation of social conduct, offering insight into the historical evolution of Romanian legal and moral frameworks.

Keywors: Community behavior, Traditional mentality, Legal code, Social norms, Comparative study

Pravila de la Govora tipărită în anul 1640 este cea mai veche culegere de legi bisericești și laice din Țara Românească. Are atât o importanță istorică întrucât redă modelul de gândire al timpului, cât și culturală întrucât este prima lucrare în limba română. A fost tipărită la Mănăstirea Govora în tipografia domnească înființată aici de domnitorul Matei Basarab în anul 1637. A fost numită și *Mica Pravilă* fiind tipărită în două ediții: una pentru Țara Românească și a doua pentru Ardeal.

Tipărirea în limba română este justificată prin modelul existent în alte societăți care oferă cărți de legi și de reguli în limbile țărilor respective. Matei Basarab considera că aceasta este un instrument prin care duhovnicii pot „vindeca sufletele oamenilor de păcate".

Lucrarea este rezultatul unui efort de centralizare a regulilor, cutumelor, tradițiilor și superstițiilor care probabil se manifestau eterogen în Țara Românească. Astfel, se oferea un ghid legislativ prin cei care luau decizii și influențau comportamentul oamenilor. Au fost folosite principiile de bază ale modelului imperial bizantin, care se baza pe superioritatea celor din vârful ierarhiei sociale în raport cu cei aflați la baza ierarhiei sociale.

Prin Pravila de la Govora se statuează ideea unei lumi guvernate prin legea divină, în care judecătorii sunt cei care aplică legea divină și nu bunul plac, ceea ce deschide calea către statuarea unor raporturi stricte de subordonare a claselor sociale. Astfel, cei care greșesc au comis un păcat, iar pedeapsa este calea de îndreptare, pe care decidenții trebuie să o aplice pentru a servi divinitatea.

S-au stabilit o serie de principii și interdicții prin integrarea cutumelor populare și întărirea acestora cu reguli religioase. Cununiile cu persoane din altă religie erau strict interzise, fiind aplicate sancțiuni celor în cauză, atât cei căsătoriți, cât și preoții care ar fi săvârșit această cununie. Femeile nu puteau să poarte măști sau să îmbrace haine bărbătești pentru a „nu lua chip drăcesc". Se întăreau cutume deja existente în comunitățile țărănești și se stabileau sancțiuni pentru clericii care într-un fel sau altul ar fi încălcat regulile. Prin regulile cutumiare se întărea respectul față de părinți și, implicit, se promova și conserva forța „sfatului bătrânilor". Sancțiunile pentru tinerii neascultători și chiar agresivi față de părinți erau drastice. Biserica era principala instituție de reglementare și supraveghere în comunitate, principiu care justifică precizările legate de comportamentul moral al preoților. Legiferarea guvernării bisericii peste fiecare comunitate era, în opinia noastră, o formă de suprapunere peste dreptul cutumiar tradițional pe de o parte prin absorbția acestuia în regulile religioase, iar pe de altă parte prin arogarea dreptului de sancțiune dincolo de cele ce puteau fi stabilite de *sfatul*

bătrânilor. Se aplicau sancțiuni noi și de multe ori sancțiunile religioase erau mai importante decât cele laice.

Pravila de la Govora: corpus referențial pentru dreptul canonic bisericesc și jurisprudența românească de tradiție bizantină

Încă de la începutul lucrării se face referință la importanța pravilei din punct de vedere religios și la obligația de a se implementa în societate regulile religioase care sunt aducătoare de lucruri bune.

Se stabileau reguli de organizare a muncii în timpul săptămânii: de exemplu de luni până sâmbăta trebuiau realizate lucrurile grele. Sâmbăta era stabilită și ca zi de pomenire a morților. De la opt seara din sâmbăta era necesară odihna, iar duminica dimineața era necesară participarea la liturghie, după care era stabilită obligativitatea de a se odihni până luni dimineață. Sunt stabilite obligațiile legate sărbătorile religioase și este stabilită chiar un fel de prioritizare a acestora.

Regulile religioase devin principii de urmat pentru preoții de țară și care au datoria de ale promova și transmite oamenilor de rând. Prin pravilă s-a stabilit independența clerului, fiecare preot neputând fi judecat sau admonestat de boieri, care în cazul nemulțumirilor puteau apela doar la arhierei pentru aceasta. În schimb, preoții erau obligați să judece cu dreptate, să nu se alieze cu boierii mișei împotriva „oamenilor proști". Clericii, indiferent de poziția deținută urmau să fie scoși din preoție dacă încălcau regulile morale, precum adulterul, cei care acceptă plată pentru a da anumite sfaturi, cei care nu aveau grijă de biserică. Cerințele erau și mai aspre pentru episcopi care trebuiau să se prezinte smeriți[1] fără oaste și obiceiuri domnești, să vorbească în cuvinte puține și să nu *precurvească*. Pedeapsa era scoaterea din funcție și probabil din preoție. De asemenea, episcopul nu putea primi plată pentru a numi sau face pe cineva preot, pedeapsa fiind aceeași. Divorțul clericilor era interzis, iar căsătoria cu a doua soție era cauză de eliminare din preoție.[2] Preoții erau sfătuiți să își păstreze familia să nu-și lase soția, decât dacă aceasta va fi necinstită.[3]

Se acorda o atenție deosebită preoților care se ocupau cu negustoria și cămătăria sau cu orice alte preocupări legate de înmulțirea propriei averi. Acești preoți nu erau demni de liturghie recomandându-li-se „să se lase", căci negustoria este mai un păcat „mai mare decât curvia".[4] Totuși, dacă renunța la negustorie un preot putea reveni în biserică. La fel se solicita și celor care se ocupau cu cămătăria.

Reținem că pravila începe cu recomandări și porunci pentru clerici, a căror influență în acele timpuri era foarte mare. Pentru a se menține ordinea socială a vremii se constituia o categorie de persoane care îndeplineau întru totul condițiile de moralitate solicitate.

Următoarea secțiune a pravilei este dedicată regulilor de conviețuire în familie și a respectului bătrânilor. Se precizează că „fecioru care va grăi cuvinte rele părinților și cu nedreptate, cu moarte să moară, pentru că părinții i-au dat lui lumină și viață."[5] Fecioru care „va lua lemnul și va lovi pe tatăl său să i se taie mâna." Părinții erau povățuiți să-și crească copiii cu dragoste de Dumnezeu, iar copiii erau obligați să asculte poveștele părinților. Căsătoriile trebuiau făcute cu acordul părinților, iar regula era de a nu se căsători rudele între ele până la gradul al patrulea.[6] Se interzicea căsătoria dintre veri sau dintre frați și rude care trăiau în același grup familial. Erau prevăzute canoane bisericești pentru aceste fapte în funcție de gravitatea acestora și gradul de rudenie dintre cei în cauză. Un prim păcat de amestec al

[1] Academia Română *Pravila bisericească- numită cea mică* tipărită la 1640 și publicată cu litere latine, Tipografia Academiei Române, București, 1884, p. 18
[2] *Ibidem*
[3] *Ibidem*
[4] *Ibidem*
[5] *Idem*, p. 18
[6] *Idem,* p. 19

sângelui era considerat cel dintre fiu și mamă, a doua interdicție este ce a legăturii dintre tată și fiică, a treia interdicție se referea la relația dintre frați, a patra interdicție se referea la verii primari, a cincea interdicție se referea la relațiile dintre verii de gradele al doilea și al treilea. Acestor interdicții li se adaugă și relația dintre tineri și soacre sau mătuși, a șaptea interdicție se referea la relația dintre doi „frați la o muiere" sau două „surori la un bărbat", care sunt completate cu interdicția tatălui și fiului de a merge la aceeași femeie sau au ginerelui cu socrul.[7]

Pravila reglementează modul în care biserica controlează comportamentele locuitorilor, ale clericilor și ale boierilor. Prevede pedepse și sancțiuni în numele divinității în situații care trec dincolo de medierea relației cu Dumnezeu. Se stabilesc pedepse pentru cei care încalcă reguli morale, dar, în același timp cu reglementările morale se stabilesc și reguli ce țin de fapte care nu au legătură cu biserica, dar care sunt considerate păcat, precum furtul. Această prevedere extinde rolul bisericii în societate, creând oarecum o confuzie între puterea religioasă și justiție. În cazul satelor considerăm că se creează o instituție supraordonată *sfatului bătrânilor*.

Sfaturile continuă cu condamnarea celor care practică alte credințe, precum cele legate de natură și venerarea animalelor.[8] În aceeași secțiune a pravilei sunt condamnați și se stabilesc pedepse pentru cei care încalcă regulile sexuale (sodomiți) pe care îi condamnă la canoane aspre și se stabilește interdicția slujbei pentru sinucigași.

Este interesată preocuparea pentru a da sfaturi alimentare, probabil o formă de stabilire a curățeniei alimentelor pe modelul cușer. Astfel, se stabilește că nu trebuie consumat sângele animalelor sacrificate, întrucât „sângele este sufletul animalului."[9] În continuare se interzice consumul cărnii provenite de la animalele sugrumate, precum unele care sunt prinse în capcane care presupun sugrumarea lor. Se va consuma doar carnea animalelor ucise de mâna omului, cu cuțit, săgeată și suliță, care se va consuma după ce va fi golită de sânge. Deși se definesc alimentele curate, se consideră că orice mâncare sau băutură provenită sau preparată de persoane de altă credință, precum evrei, armeni sau pavlikeni, ori alți eretici presupune curățarea prin *molifte* făcute de preoții ortodocși. Această regulă este continuată și de interdicția „împreunării cu evreii" sau a celor de altă credință. Canonul se acorda în astfel de cazuri și preotului care i-ar fi cununat.

Regulile bisericești sunt completate cu reguli de familie ce presupun obligativitatea părinților de a-și îngriji și educa copiii conform învățăturilor creștine. Pentru a se evita păcatele legate de creșterea copiilor se preciza că vârsta de căsătorie era stabilită la 12 ani pentru fete și 15 ani pentru băieți. Copii erau obligați să-și hrănească și îngrijească părinții.

Pentru cei care au comis omoruri se prevăd o serie de canoane pentru fiecare tip de omor (intenționat, neintenționat, ucidere din culpă etc.). Uciderea intenționată presupunea sancțiuni aspre ale bisericii, un anume tip de alimentație și interzicerea intrării în biserică pentru o perioadă îndelungată de timp, adică îndepărtarea acestuia de la Dumnezeu și condamnarea lui la mai mult de zece ani de pocăință. Uciderile întâmplătoare erau sancționate prin reducerea pedepsei pentru uciderea de bună voie. Decesele cauzate de „lovitură mică" (cu palma) se vor socoti jumătate de omoruri și se acceptă pocăința acestora de bunăvoie. Soțul care constata adulterul soției era absolvit de acuzația de omor dacă îi ucidea pe soție și pe ibovnicul acesteia, căci gestul lor era interzis prin cărțile sfinte. Pentru cel care a bătut pe cineva care va mai trăi trei zile după aceea perioada de pocăință trebuie să fie a treia parte din pocăința celui care a făcut uciderea de bună voie. Dacă victima va supraviețui șase zile se vor acorda jumătate din anii de pocăință ai celor care au ucis de bunăvoie. Dacă persoana care prinde un hoț pe proprietatea sa îl ucide după ce l-a prins se numește ucidere de bună voie, întrucât hoțul putea

[7] *Ibidem*
[8] *Idem*, p. 51
[9] *Idem*, p. 53

fi condamnat pentru furt și lucrurile erau mai grave dacă hoțul era o persoană săracă ce fura de foame. În schimb, dacă fugea și era ucis cu o piatră sau cu săgeata ori alt obiect aruncat după hoț, aceasta nu va fi considerată ucidere de bună voie, iar perioada de pocăință urma să fie mai mică.

Exista și o precizare legată de uciderea de bună voie în război, în care „voinicilor" li se interzicea să îi ucidă pe cei care se predau și renunțau să-i mai pună în pericol. Pedeapsa era egală cu cea a ucigașilor de bună voie în cazul uciderii prizonierilor. O astfel de situație era considerată o ticăloșie față de prizonieri și trebuia ținut departe de creștinătate pentru 20 de ani, perioadă în care era obligat să trăiască în pocăință. Sancțiunea pentru uciderea unui păgân în aceleași situații însemna totuși o pedeapsă mai mică pentru cel în cauză.

O sancțiune dură se aplica femeilor care comiteau adulter sau își „omora feciorii" să nu intre în biserică până la moarte și să vină doar până la locul de chemare, să-și strige păcatele cu voce tare pentru ca întreaga comunitate să le știe și să se roage pentru ea în biserică cu scopul dobândirii păcatelor de la Dumnezeu.[10] Această sancțiune ne sugerează posibilitatea unei analogii: iertarea păcatelor grave nu mai ține de canon și de rugăciunea preotului, ci de rugăciunea întregii comunități. Constatăm că se deturnează ideea de comunitate laică spre comunitatea religioasă. Drumul, îndrumarea și sprijinul emoțional nu mai sunt ale comunității întrucât misiunea vieții pământene este subordonată unei forțe supranaturale superioare. Oamenii sunt obligați să își asume credința și regulile bisericii pentru a-și urma destinul. Relația cu biserica era echivalată cu relația cu viața.

Se face și o clasificare a gradelor de rudenie, un fel de principiu de realizare a arborelui genealogic, cu fiecare persoană în centru. Rudele sunt împărțite în trei categorii principale: *cei de sus, cei de jos și cei de mijloc.*[11] Nivelul celor de sus aparține *părinților, moșilor și străмoșilor,* cei de jos sunt *copiii și nepoții.* Cei de mijloc sunt *frații și surorile și alte rude*.

Deși nu se detaliază, observăm că stabilirea nivelurilor de rudenie sunt precursoarele regulilor de drept prin care pravila bisericească stabilește gradul de apropiere dintre rude. Reținem că prin îngrijirea domnitorului Matei Basarab s-a realizat un prim pas în integrarea dreptului bizantin la societatea valahă a timpului. Publicarea în limba română a fost un prim pas în crearea unei culturi veritabile a românilor. Este, de asemenea, un pas către convergența dintre legea pământului și rigoarea dreptului cutumiar tradițional. Unul dintre scopuri a fost probabil acela al unificării juridice, având în vedere diferențele teritoriale guvernate prin *obiceiul pământului*, așa cum reținem din zicătoarea „câte bordeie, atâtea obiceiuri".

Pravila de la Govora: corpus al legii bisericești și al credinței populare-perspectivă comparativă

Unificarea modelelor de gândire din țările române era o condiție necesară evoluției istorice. În Europa statele deveneau mai centralizate și organizate din punct de vedere al regulilor sociale, a relațiilor dintre stat și populație și a reglementării relațiilor dintre cetățeni. Dreptul, era ansamblul de legi constituite pentru a instrumentaliza principiile de guvernare, iar statul și-a subordonat tot ceea ce a însemnat *dreptul cutumiar* sau *obiceiul pământului.*

Acestea constituiau regulile de referință în organizarea vieții de familie și comunitare. Există două forme de asumare a referențialului: prima prin cunoaștere, iar a doua prin impunere de către comunitate, societate.[12] Din vremuri imemoriale satele românești s-au constituit și perpetuat prin transmiterea *legii pământului* care erau acceptate ca aducătoare de „bine" așa cum se exprima prin formule consacrate în popor: „așa s-a pomenit", „așa e din bătrâni" sau

[10] *Idem*, p. 76
[11] *Idem*, p. 98
[12] Păsărin, Gabriela Rusu *Receptarea Pravilei de la Govora – perspectivă comparativă*, în „Studii de Biblioteconomie şi Ştiinţa Informării / Library and Information Science Research", nr. 14 / 2010, Editura Universităţii din Bucureşti, p. 162

„așa e bine”. Putem aprecia că aici există aspectul practic al vieții comunitare, legat de proprietate, moștenirea proprietății și reguli de solidaritate și supraviețuire. Întregul set de norme era însoțit de ritualuri corelate cu divinitatea și trăirea religioasă și destinate aducerii de bine. Încălcarea *legii pământului* era sancționată dur de comunitate prin propriile instituții constituite în baza *cutumelor.* A doua formă este cea a credinței religioase, destinată legăturii cu Dumnezeu. Prin religie se asigură aspectul spiritual și moral al vieții comunitare. Există recompense și pedepse pentru practicarea cât mai pură a credinței ortodoxe. Dacă în cazul aspectelor practice exista o asumare în scopul interesului personal ce putea fi satisfăcut prin satisfacerea interesului colectiv, iar învățarea se realiza în baza a două principii: recompensă sau sancțiune, fără nicio altă pregătire. În schimb, comportamentul moral și religios presupune un efort mult mai mare, cu sancțiuni imediate și recompense pe termen lung. Mai mult, comportamentul moral și apropierea de divinitate presupun practicarea unor ritualuri pe parcursul întregii vieți, respectarea unor norme și reguli de comportament și asumarea unui proces de învățare sub îndrumarea și controlul clericilor. Credința se învață încă din copilărie, iar regulile ce urmează a fi respectate pot fi clasificate și în funcție de vârstă și sex, având în vedere că fiecare categorie de vârstă are de îndeplinit anumite condițiuni, iar femeile și bărbații sunt obligați să respecte reguli specifice: de îmbrăcăminte, de locul din biserică și de diferențele de comportament stabilite de biserică.

Binaritatea simplă dintre recompensă și sancțiune devine asimetrică și absorbită într-o filozofie de viață mult mai complexă. Oamenii trebuie să învețe preceptele religioase, care sunt atributul clericilor, acestea trebuie respectate de-a lungul întregii vieți sub îndrumarea preoților, iar sancțiunea se face prin preoții duhovnici care asigură legătura mirenilor cu divinitatea. Mai mult, acesta trebuie să stabilească și gradul de abatere de la reguli și să dea canonul (pedeapsa) potrivit pentru fiecare faptă, cu scopul „îndreptării păcătosului.” Prin apariția procesului educațional se crede că se face un pas către instituționalizarea educației cu anumite scopuri.

În paginile Pravilei de la Govora sunt folosite expresii precum „creștin” și „bun”, ceea ce presupune că sunt luate în calcul condițiile pe care trebuie să le îndeplinească o persoană pentru a fi un bun creștin. Astfel, se creează premisele integrării *dreptului cutumiar laic* în *dreptul religios* de tip bizantin. Respectarea regulilor însemna binele și bucuria divinității, în timp ce încălcarea acestora era răul, păcatul și sancțiunea cuvenită, care presupunea de multe ori o combinație între justiția laică și cea religioasă. Acest lucru este posibil datorită structurii sociale a secolului al XVII-lea: conformiștii, care respectau cuvântul preotului, datinile și obiceiurile, pe de o parte, iar pe de altă parte nonconformiștii care în multe cazuri nu-și mai găseau locul în comunitate.[13] Precizăm că prin apariția preoților în sate s-a diminuat în timp importanța regulilor transmise pe cale orală în favoarea regulilor scrise, ce erau transmise prin textele sacre, pravile și legi domnești. Textul scris permite reiterarea unor ritualuri identice în fiecare perioadă de timp, în timp ce tradiția orală are o tradiție dinamică, este expusă schimbării, atenuării sau uitării în cazul evenimentelor cu o frecvență redusă. Astfel, Pravila de la Govora statuează un set complet de reguli pe care clericii (știutori de carte) și mirenii (neștiutori de carte) trebuie să le respecte. Prin scriere s-a asigurat perpetuarea regulilor, declarația de identitate asumată de domnie prin recursul la dreptul bizantin și, așa cum s-a și întâmplat în viitor, posibilitatea de îmbunătățire a acestor reguli.

Comparația dintre legile bisericești și cele ale credinței populare nu relevă o opoziție abruptă. Constatăm că există de fapt un parcurs de aglutinare și de utilizare a elementelor constitutive într-un singur sens, prin cuprinderea cu funcție persuasivă a normelor comune din cele două „registre de referință (credința religioasă și credința populară)”.[14] De-a lungul timpului țăranul român „este axat pe trei raporturi ce funcționează simbiotic: cu sine, cu ceilalți

[13] *Ibidem*
[14] *Idem*, p. 163

și cu Dumnezeu."[15] În funcție de fiecare raport apar diferențe între gradele de implicare: „de la respect la indiferență, de la teamă la pioșenie".[16] Pentru că vorbim despre o populație neștiutoare de carte, cu un grad mare de naivitate, nu se poate vorbi despre formarea unei conștiințe responsabile în lipsa unui set de sancțiuni. În fiecare caz, religie sau datină, scopul este acela de a obține conformarea, chiar prin înfricoșare. Ulterior Pravilei de la Govora, apărută la jumătatea secolului al XVII-lea se va produce în țările române și o trecere de la *sfatul bătrânilor* la un sistem instituțional de drept; *divanul și dregătoria.* Acest transfer este datorat superiorității regulilor scrise, precum cele din Pravilă. Se realizează pe modelul regulilor religioase o generalizare a instituțiilor de guvernare și se elimina fragmentarea datorată dreptului cutumiar al fiecărui sat sau regiune. Astfel, legea Pravilei de la Govora evoluează, iar la sfârșitul secolului al XVII-lea atât în Moldova, cât și în Țara Românească vor exista funcționari publici care vor judeca „treburile mărunte la porțile palatului domnesc".[17] Aceasta denotă că sătenii mergeau la domnie pentru a-și rezolva o serie de probleme care nu mai intrau în zona de judecată a *cetei bătrânilor.*

Sistemul de drept a evoluat de la judecata într-o singură zi și fără dreptul de apel, în cazul *cetei bătrânilor*, până la *Judecata domnului*, instituția supremă condusă de către domnitor și care avea să anuleze orice hotărâre sau decizie și dea orice decizie în urma cercetării faptelor.[18] Mai mult decât atât, deși pedepsele erau cuprinse în pravile, domnitorul avea puterea să aplice orice fel de pedeapsă.

Prin analiza Pravilei de la Govora observăm mai multe planuri de înțelegere, interpretare și aplicare. Sunt cuprinse elemente de drept bisericesc și laic adresate soboarelor bisericești, preoților, călugărilor și mirenilor. Sunt stabilite reguli pentru perioadele de post și sancțiuni în cazul unor fapte comise de mireni: ucidere, adulter, furt, tâlhărie, vrăjitorie etc. Erau clarificate relațiile individuale și se menționează în scris gradele de rudenie și calculul cazurilor de amestec al sângelui, s-au introdus reguli de protecție a moralității între membrii familiei. Probabil că în cazul dreptului cutumiar existau diferențe între localități și regiuni, iar acestea nu erau întotdeauna respectate cu strictețe.

Există și o clasificare a pedepselor care pot fi fizice, precum bătaia, mutilarea, pedeapsa capitală și religioase, dictate de preotul duhovnic, precum mătăniile, posturile și rugăciunile. Dacă în cazul datinilor constatăm că există binomul *se face/nu se face*[19] unde se stabilesc regulile de urmat, în cazul Pravilei se observă referințe justificative ale regulii: citate biblice, reguli ale sfinților și ale ierarhilor bisericești sau citate din apostoli.
Există și un element comun:[20] se utiliza în ambele cazuri *proba orală,* prin apelul la martori, jurători și jurământul cu brazda. De asemenea, judecătorii jurau în biserică că vor judeca imparțial.[21]

Tendința de integrare a dreptului cutumiar în cel juridico-religios este dovedită de înlocuirea *jurământului cu brazda* cu *cartea de blestem*, care asigura aceleași funcții juridice. De asemenea, *cultul bătrânilor* este întărit în Pravila de la Govora, în care se precizează importanța cuvântului bătrânilor și obligativitatea ascultării lor. Sancțiunile din Pravilă sunt foarte aspre în cazul încălcării acestor reguli, iar în cazul lovirii se mergea până la mutilare. Astfel, datina devine lege, iar sancțiunile sunt înscrise în lege ca forme de îndreptare și înfricoșare în cazul încălcării acestora prescripții întărite prin formula „ei vin de la Dumnezeu."[22] Această întărire vine dinspre ideea de *așa e bine* și se transferă *voința lui*

[15] *Idem*
[16] *Idem*
[17] *Idem*, p. 164
[18] *Ibidem*
[19] *Ibidem*
[20] *Ibidem*
[21] *Ibidem*
[22] *Ibidem*

Dumnezeu, formulă cu o forță de convingere mult mai mare. În plus, blestemul bătrânilor este foarte greu și atrage moarte fizică.

Un alt element de convergență între legea pământului și legile Pravilei de la Govora, este reglementarea legată de căsătoria cu persoane de aceeași credință. În cazul căsătoriei cu persoane de altă credințe existau sancțiuni. De asemenea, anumite reguli de comportament care stabileau obligații pentru creștini sunt sancționate în cazul încălcării. Spovedania care era obligatorie era calea prin care preotul putea afla despre aceste „păcate". Canonul era pedeapsa prin care un creștin își putea „spăla păcatele".

Exista și o comuniune între interdicțiile religioase și comportamentul comunitar. De exemplu, în comunitățile sătești erau cunoscute femeile care practicau diferite forme de vrăjitorie, care „făceau cu necuratul"și care în multe cazuri erau „iertate", însă nu erau acceptate la ceremoniile de naștere, nuntă și moarte și nu li se permitea să frământe pâinea rituală. Astfel, interdicția religioasă era completată de sancțiunea comunității, persoanele în cauză fiind în fapt excluse din comunitate. Această acceptare limitată se datora și faptului că foarte multe persoane apelau la aceste persoane pentru diferite probleme.

În cele două perspective, religioasă și tradițională, există și o congruență a ideii de familie și a regulilor de înrudire. Există un set de reguli legate de posibilitatea căsătoriei, și erau stabilite reguli prin care familiile se puteau înrudi: prima este cea legată de căsătorie între tineri aflați la vârsta potrivită (15 ani băieții și 12 ani fetele) și neînrudiți, care ducea la încuscrirea familiilor și a doua era năsia, prin care se stabileau relații familiale între spițele de neam din sat. Din aceste tipuri de înrudire se poate vorbi despre două tipuri de înrudire: fizică, de sânge sau cuscrială și spirituală (prin taina botezului și a cununiei).

Mai târziu, spre finalul secolului al XVII-lea vor apărea reguli statuate juridic prin care sunt înlocuite regulile legate de *obiceiul pământului*. Trebuie să remarcăm trecerea fără convulsii sociale de la dreptul cutumiar la normele de drept.

În diferite situații se păstra și se accepta dreptul cutumiar. De exemplu, tradiția presupunea transmiterea orală a dispozițiilor testamentare (*cu limbă de moarte*) în timp ce din punct de vedere juridic aceste dispozițiuni se transmiteau în scris. În ambele cazuri se folosea aceeași procedură în funcție de situație: proba cu martorii prezenți fie la transmisiunea orală, fie la semnarea actelor de proprietate. În primul caz preotul era de fapt principalul martor. Există și în acest caz situația în care transmiterea *cu limbă de moarte* era transferată în plan juridic prin încheierea actelor care consfințeau dorințele defunctului.

Pravila de la Govora a fost prima etapă în organizarea societății românești prin instituții pragmatice construite și pe integrarea datinilor populare și favorizarea dreptului scris. Comparația dintre corpusul de legi și credințele populare evidențiază un proces de înlocuire a *obiceiului pământului* cu un referențial de legi scrise și de translație către instituțiile de drept modern și un sistem juridic unitar.

Raportul dintre normele morale creștine și codul comportamental comunitar în mentalitatea tradițională românească

Creștinismul a apărut în teritoriile stăpânite de geto-daci odată cu propovăduirea Sfântului Andrei care a predicat în teritoriul dintre Dunăre și Marea Neagră. Această perioadă se bazează pe surse directe fiind menționată în lucrări precum *Despre apostoli* a lui Hipolit Romanul, care a murit între anii 249-251, iar în secolul IV apare în istoria bisericească a lui Eusebiu de Cezareea Palestinei care a preluat o lucrare din anul 254 a lui Origen din Alexandria.[23]

Există și surse indirecte precum colinde și creații folclorice din Dobrogea, completate de toponimia anumitor forme de relief: *Pârâiașul Sf. Andrei, Apa Sfântului* sau *Peștera*

[23] https://patriarhia.ro/i-nceputurile-vieii-crestine-pe-teritoriul-arii-noastre-crestinismul- daco-roman--101.html

Sfântului Andrei – care poate fi vizitată și astăzi în Dobrogea, care a scris că „sciții au putut auzi cuvântul lui Dumnezeu."[24] În lucrarea sa Sf. Andrei a transmis cuvântul lui Dumnezeu, concomitent cu hirotonisirea unui număr suficient de episcopi și preoți care la rândul lor au creat fundamentele bisericii creștine care a cuprins întregile teritorii locuite de geto-daci într-un proces îndelungat.[25]

Se pare că au existat mai multe surse de propagare a creștinismului în zona cucerită de imperiul roman din anii 105-106 întrucât mulți dintre soldați și coloniști erau creștini și au promovat cuvântul lui Dumnezeu în teritoriile ocupate. De asemenea, goții care erau stabiliți la nord de Dunăre aduceau sclavi din Asia Mică ce erau creștinați „încă din veacul apostolic."[26] În perioada respectivă creștinismul era interzis în imperiul roman și funcționa ca o religie clandestină, însă odată cu retragerea aureliană a administrației romane la sud de Dunăre s-au creat premisele unei libertăți în răspândirea creștinismului. În timpul domniei lui Constantin cel Mare partea de câmpie a Munteniei a reintrat în imperiu și pe ambele maluri ale Dunării s-au răspândit fără opreliști învățăturile creștine.[27]

Cercetările arheologice au reliefat existența unor obiecte de cult din perioada paleocreștină, cele mai multe din perioada secolelor III-IV. Este interesantă aria pe care acestea sunt răspândite și care acoperă întreaga suprafață locuită de români. Dovezile arheologice au demonstrat că în perioada secolului al IV-lea a existat un proces de construcție și de suprapunere a lăcașelor de cult creștine peste cele păgâne. Aceste considerații se datorează descoperirilor de la Sloveni (jud. Olt) unde s-a construit o biserică creștină peste ruinele castrului roman sau de la Porolissum (jud. Sălaj) unde un templu păgân a fost transformat în biserică creștină. Urmele unor biserici au fost descoperite la Sucidava (jud. Olt) și Morisena (jud. Timiș). Se consideră că și biserica de la Densuș este construită peste un vechi monument funerar roman în secolul al IV-lea.[28]

În completarea dovezilor arheologice sunt cuprinse și dovezi lingvistice reprezentate de cuvinte provenite din limba latină populară vorbită de daco-romani: *biserică (basilica), credință, lege, Înviere, Înălțare, Bobotează, Treime, Tată, Fecioară, înger, altar, cruce, rugăciune, toacă, tâmplă, păcat, părinte, păgân, a boteza, a cununa, a cumineca, a se închina, a se ruga etc.*[29]

Organizarea calendaristică a ritualurilor cuprinde simultan tradiții și sărători creștine și precreștine. Acestea sunt rezultatul modului specific în care suprapunerea creștinismului peste credințele anterioare a determinat nu o eliminare, ci o coagulare a elementelor constitutive a tradițiilor românești. Menționăm câteva dintre sărbătorile rămase în civilizația rurală sătească: *Sf. Ion (Caloianul), Rusaliile, Joimărițele, Sân-Toader, Sânzienele, Paparudele etc.* Din analiza acestor elemente constatăm că s-a păstrat o filozofie dualistă despre lume și existența acesteia: binele și răul coexistă și trebuie să fie marcate în calendar pentru a fi celebrate corespunzător.

Timpul a demonstrat că organizarea socială modernă bazată pe instituții de reglementare are o arie de acoperire limitată în raport cu viața satului și cultura populară. Avem de-a face cu o dublă perspectivă de înțelegere a lumii: lumea exterioară a satului cu propriile legi și cu forța juridică superioară micilor comunități rurală. Acestea au impus reguli ale domniei cu obiective subordonate intereselor celor care exploatau munca sătenilor. În schimb, a doua perspectivă era cea care asigura un întreg univers cultural și spiritual susținut de credințe străvechi, perpetuate din generație în generație ca forme de păstrare a caracterului românesc. Astfel, preluarea unor principii de viață în mod veritabil a fost posibilă doar în situațiile în care

[24] *Ibidem*
[25] *Ibidem*
[26] *Ibidem*
[27] *Ibidem*
[28] *Ibidem*
[29] *Ibidem*

acestea au rezonat cultural și spiritual cu ființa identitară deja existentă. În consecință avem de-a face cu o formă de adaptare artificială, impusă pe verticală, iar pe de altă formă putem vorbi despre dezvoltare organică, bazată pe acumulare pe orizontală a unor elemente ce susțin perpetuarea identității românești. Ernest Bernea[30] preciza limitele guvernării de tip burghez pe model apusean în România. Efectele modernității erau de fapt forme artificiale de suprapunere a unor norme peste un univers structurat astfel de-a lungul a sute de ani. Prin comparație, satul nu oferă elemente de superioritate față de orașe, în special față de cele apusene. Istoria nu a fost favorabilă acestui spațiu geografic, nu a permis exprimarea forței creatoare și spirituale a țăranului român. Nevoia de supraviețuire și de adaptare a fost în prim planul obiectivelor comunității. E. Bernea sublinia că românii au fost nevoiți „să se închidă în sine" dar factorii economico-politici represivi i-au obligat să se „deschidă față de Dumnezeu."[31] Din acest punct de vedere, *durerea și sărăcia* au determinat in stil comportamental bazat pe *spirit* și *omenie*, în care se îmbină *frumosul cu utilul* și *gravul cu subtilul*.[32] Evidențele economice se atenuează în filosofia de viață a unui popor asuprit care își va canaliza energiile spre conservarea propriei identități.

O posibilă explicație putem să extragem din sociologia lui Max Weber[33] care explica că „orice raționalitate economică eșuează atunci datorită opoziției spiritelor: nu există nici o construcție de fabrică sau cale ferată, care să nu ajungă la fiecare pas în conflict cu ele."[34] Acolo unde puterea politică își asociază puterea juridică pentru a interveni în viața comunității, întotdeauna comunitatea tradițională orientată spre supraviețuire va face recurs la divinitate în detrimentul puterii politice.[35] Putem explica forța unor procedee juridice arhaice, precum *ordaliile*, dintre care se detașează *jurământul cu brazda*, care a supraviețuit chiar până în perioada în care statul român era considerat modern și asemănător celor apusene. Paralelismul dintre cele două lumi, aceea a raționalității economice și pragmatismului juridic și aceea ce unui univers identitar și cultural în care principiile religioase oferă normele ce guvernează comportamentul populației.

Putem explica această aglutinare a procedurilor cutumiare politeiste cu unicitatea Sfintei Treimi relevate prin mecanismele minții umane care permit interpretarea dreptății ca o creație a divinității, de multe ori *delegată prin intermediari*[36] și care are aceleași funcții indiferent de religia unui popor. Asemănarea sau chiar identitatea unor principii religioase permite transferul dintr-o religie în alta, ca rezultat al credinței că noua credință este superioară celei vechi, păstrându-se elementele favorabile din credințele vechi.

În cazul poporului român constatăm că există un principiu transcendent timpurilor: *binele* sau așa cu o numește E. Bernea *omenia*. Așa putem explica procesul de creștinare apreciat drept lent și îndelungat al populației daco-romane care a fost simultan cu formarea poporului român. Însă, creștinarea altor regiuni s-a realizat în urma unor ciocniri violente, a unor războaie și a unor impuneri forțate a noii credințe. Astfel, normele creștine sunt de fapt o continuare a normelor anterioare, iar principiului binelui a traversat o graniță devenind mai concret și mai palpabil pentru cei care au acceptat creștinismul ca religie.

Creștinismul a permis formarea unei etici de viață: munca, sărbătorile, rugăciunea și religia erau părți constituente ale unui univers unitar, a unui calendar în care au fost delimitate sărbători creștine și necreștine, iar ritualurile vechi au fost preluate și tolerate ca forme tradiționale de manifestare a credinței. Acesta are un mesaj declarat în două părți ale Bibliei (*Vechiul Testament și Noul Testament)*, care înseamnă legământul lui Dumnezeu cu lumea. Ori

[30] Bernea Ernest *Civilizația română sătească* colecția „Țară și neam", București, 1944
[31] *Idem*, p. 23
[32] *Ibidem*
[33] Weber Max *Sociologia religiei* Editura Teora, București, 1998
[34] *Idem*, p. 43
[35] *Idem*
[36] *Idem*

tocmai asumarea de către Divinitate a unei ordini etice în raport cu oamenii determină creșterea gradului de încredere și de asumare a credinței într-o divinitate care *nu se limitează la a transmite reguli* pentru supuși, dintr-o poziție superioară, ci transmite legile divine printr-o formă asumată, pe care oamenii o pot înțelege. Este oarecum o coborâre a divinului în lume prin sacrificiu și asumarea unei legi pe care o va respecta la fel ca și oamenii.

Normele morale creștine au o forță foarte mare asupra comportamentelor populației având în vedere că biserica fiecărui sat era mai apropiată de comunitate decât de ierarhii bisericii, ceea ce sugerează că principiile religioase sunt de fapt interiorizate ca datini, obiceiuri și tradiții de către săteni.

BIBLIOGRAPHY

1. Academia Română *Pravila bisericească- numită cea mică* tiprătită la 1640 și publicată cu litere latine, Tipografia Academiei Române, București, 1884, p. 18
2. Academia Română *Pravila bisericească- numită cea mică* tiprătită la 1640 și publicată cu litere latine, Tipografia Academiei Române, București, 1884, p. 19
3. Academia Română *Pravila bisericească- numită cea mică* tiprătită la 1640 și publicată cu litere latine, Tipografia Academiei Române, București, 1884, p. 51
4. Academia Română *Pravila bisericească- numită cea mică* tiprătită la 1640 și publicată cu litere latine, Tipografia Academiei Române, București, 1884, p. 53
5. Academia Română *Pravila bisericească- numită cea mică* tiprătită la 1640 și publicată cu litere latine, Tipografia Academiei Române, București, 1884, p. 76
6. Academia Română *Pravila bisericească- numită cea mică* tiprătită la 1640 și publicată cu litere latine, Tipografia Academiei Române, București, 1884, p. 98
7. Păsărin, Gabriela Rusu *Receptarea Pravilei de la Govora – perspectivă comparativă*, în „Studii de Biblioteconomie şi Ştiinţa Informării / Library and Information Science Research", nr. 14 / 2010, Editura Universităţii din Bucureşti, p. 162
8. Păsărin, Gabriela Rusu *Receptarea Pravilei de la Govora – perspectivă comparativă*, în „Studii de Biblioteconomie şi Ştiinţa Informării / Library and Information Science Research", nr. 14 / 2010, Editura Universităţii din Bucureşti, p. 163
9. Păsărin, Gabriela Rusu *Receptarea Pravilei de la Govora – perspectivă comparativă*, în „Studii de Biblioteconomie şi Ştiinţa Informării / Library and Information Science Research", nr. 14 / 2010, Editura Universităţii din Bucureşti, p. 164
10. Antonescu Romulus *Dicționar de simboluri și credințe tradiționale românești*, Institutul de Memorie Culturală, Ediție digitală, București, 2016 vizibilă la adresa https://biblioteca-digitala.ro/?tip-publicatie=periodic&volum=4013-dictionar-de-simboluri-si-credinte-traditionale-romanesti--2009 (consultat la data de15.02.2024), p. 81
11. Buhociu Octavian, *Folclorul de iarnă, ziorile și poezia păstorească*, Editura Minerva, București,1979, pp. 145-148
12. Gorovei Artur, *Credinți și superstiții ale poporului român*, Editura Grai și Suflet-Cultura Națională, București, 1995, p. 193
13. Antonescu Romulus, *Op. cit.*, p. 55
14. Antonescu Romulus, *Op. cit.*, p. 503-509
15. Vlăduțescu Gheorghe, Filosofia legendelor cosmogonice românești, Editura Minerva, București, 1982, pp. 72-80
16. https://patriarhia.ro/i-nceputurile-vieii-crestine-pe-teritoriul-arii-noastre-crestinismul-daco-roman--101.html
17. Bernea Ernest *Civilizația română sătească* colecția „Țară și neam", București, 1944, p. 23
18. Weber Max *Sociologia religiei* Editura Teora, București, 1998 p.43
19. Bernea, E., *Op. cit.*, p. 25
20. Bernea, E., *Op. cit.*, p. 26
21. Weber M., *Op. cit.*, p. 44-45
22. Păsărin-Rusu, G, *Op. cit*. p. 164

NAMES OF OCCUPATIONS (CLASSIFICATION OF OCCUPATIONS IN ROMANIA) AND NAMES OF ACTIVITIES (CLASSIFICATION OF ACTIVITIES IN THE NATIONAL ECONOMY) IN THE FINANCIAL SECTOR. THE SYNTAGMATIC LEVEL[1]

Elena-Georgiana Udrescu
PhD Student, University of Craiova

Abstract: To create classifications that are in accordance with international standards, the Ministry of Labor in Romania has established a team to develop these standards, the Classification of Occupations in Romania (COR). The structure of COR is based on the International standard classification of occupations (ISCO 08), which includes major occupation groups. The Classification of Activities in the National Economy (CAEN) uses a numerical coding system to classify economic activities in Romania. Within the classification of occupations and activities in the financial sector, each profession has a numerical symbol. For occupations in the financial sector, we will analyse the minor group 121, which contains the basic group 1211 (Financial Managers) and the minor group 241 (Finance specialists), which includes three basic groups. For activities in this sector, we will examine section L, division 64, Financial intermediation, except for insurance activities and pension funds, which includes four subdivisions, division 65, Insurance, reinsurance, and pension fund activities (excluding those in the public social insurance system), which includes three groups, and division 66, Auxiliary activities for financial intermediation, insurance activities, and pension funds, which includes three groups.

Keywords: COR (Classification of Occupations in Romania), ISCO (International Standard Classification of Occupations), CAEN (Classification of Activities in the National Economy), financial sector, standardization.

1. Aspecte metodologice[2]

1.1.COR (*Clasificarea ocupațiilor din România*)

Fiecare meserie are un specialist care o practică. Denumirea profesiei necesită o normare, la fel ca limbajul științific.

Pentru a realiza nomenclatoare care să fie în acord cu cele internaționale, Ministerul Muncii din România a constituit un colectiv pentru elaborarea standardelor de specialitate, *Clasificarea ocupațiilor din România* (acronimul COR).

Clasificarea ocupațiilor din România (COR) – republicat în 2025, este un sistem fundamental utilizat în administrarea resurselor umane și în gestionarea eficientă a locurilor de muncă în diverse sectoare economice ale României. Prin standardizarea terminologiei și a atribuțiilor ocupaționale, COR promovează coerența în evaluarea și compararea pozițiilor ocupate în diverse organizații: „folosirea acestor nume se supune normelor limbii literare standard” (Topală 2004: 21). Prin standardizare înțelegem transmiterea și aplicarea normelor, standardizarea terminologică urmărind atât identificarea conceptelor, cât și identificarea relațiilor dintre acestea, definirea conceptelor, prezentarea și înregistrarea datelor terminologice. Totodată, prin intermediul standardizării terminologice se urmărește stabilirea

[1] Repere din acest articol au fost prezentate în comunicarea cu titlul *Numele de ocupații (Clasificarea ocupațiilor din România) și numele de activități (Clasificarea activităților din economia națională) din sectorul financiar,* prezentată la *Colocviul Național al Școlii Doctorale „Alexandru Piru” – „Noi perspective în cercetarea lingvistică și literară”*, ediția a V-a, 20-21.11.2024, Universitatea din Craiova. Articolul prezentat aici nu a fost propus sau publicat în altă parte.

[2] În vederea realizării articolului nostru, am preluat, ca model, structura de analiză și clasificarea din Topală (2004).

termenilor de specialitate, dar și a principiilor și a metodelor terminologiei ca teorie și activitate. Într-un domeniu terminologic, standardul are ca scop vizarea termenului – elementul de bază al limbajului specializat.

La baza structurii COR a stat *Clasificarea internațională standard a ocupațiilor (ISCO 08),* care cuprinde grupele majore de ocupații. Pentru a facilita comunicarea, au fost elaborate, sub egida unor organisme internaționale, standardele de ocupații ISCO-88-COM 9 (Uniunea Europeană) și ISCO-88 *International standard classification of occupations* „Standardul internațional de clasificare a ocupațiilor". Acesta este varianta a treia a standardului. Primele două variante au fost adoptate în 1957, respectiv 1968. În vigoare este ISCO 08, actualizat în 2007.

Legislația românească recunoaște nouă ansambluri profesionale de acest fel: *Membri ai corpului legislativ, ai executivului, înalți conducători ai administrației publice, conducători și funcționari publici; Specialiști în diverse domenii de activitate; Tehnicieni și alți specialiști din domeniul tehnic; Funcționari administrativi; Lucrători în domeniul serviciilor; Lucrători calificați în agricultură, silvicultură și pescuit; Muncitori calificați și asimilați; Operatori la instalații și mașini, asamblori de mașini și echipamente; Ocupații elementare*. Cele nouă grupe sunt împărțite în subgrupe majore și grupe minore. În cadrul acestei clasificări, fiecare ocupație are un simbol numeric. Codul COR este un cod al ocupației unui angajat, care trebuie trecut în *Registrul general de evidență a salariaților*, în momentul angajării acestuia.

Grupa 1, *Membri ai corpului legislativ, ai executivului, înalți conducători ai administrației publice, conducători și funcționari publici,* cuprinde patru subgrupe majore: *Legislatori, membri ai executivului și înalți conducători ai administrației publice* (11)[3]; *Conducători în domeniul administrativ și comercial* (12); *Conducători de unități de industrie și servicii* (13); *Conducători de unități din industria hotelieră, comerț și alte servicii* (14). Subgrupa majoră 12 este divizată în două grupe minore: *Directori de întreprinderi și conducători din domeniul administrativ* (121); *Conducători în domeniul vânzări, marketing și dezvoltare* (122). Grupa minoră 121 conține patru grupe de bază: *Conducători în domeniul financiar* (1211); *Conducători în domeniul resurselor umane* (1212); *Conducători în domeniul politicilor economice și al planificării* (1213); *Directori de întreprinderi și conducători din domeniul administrativ neclasificați în grupele de bază anterioare* (1219).

Pentru conducătorii din domeniul financiar, codul este 1211, *Conducători în domeniul financiar* această grupă de bază conținând treizeci de ocupații: *președinte banncă / vicepreședinte / prim-vicepreședinte; economist-șef; director general / director general adjunct bancă/societate de leasing; director executiv bancă / director/director adjunct; șef departament bancă / șef-adjunct departament; șef proiect bancă; șef serviciu / șef birou / bancă / societate de leasing; coordonator compartiment / colectiv bancă; dealer-șef (arbitragist bancă); director unitate bancară operațională / director adjunct unitate bancară operațională; șef agenție bancară; contabil-șef / director financiar / bancă / societate de leasing; director de arhivă bancă; director / director adjunct divizie /direcție de leasing; director / director executiv conformitate; coordonator conformitate; manager securitatea informației; comisar șef divizie Garda Financiară; contabil-șef; controlor financiar; șef agenție CEC; șef birou / serviciu financiar-contabilitate; manager financiar; manager relații financiare externe; controlor revizor financiar; șef birou financiar; șef birou contabilitate; șef birou analize economice; auditor public extern.*

Grupa 2, *Specialiști în diverse domenii de activitate*, este divizată în șase subgrupe majore: *Specialiști în domeniul științei și ingineriei* (21); *Specialiști în domeniul sănătății* (22); *Specialiști în învățământ* (23); *Specialiști în domeniul administrativ-comercial* (24); *Specialiști în tehnologia informației și comunicațiilor* (25); *Specialiști în domeniul juridic, social și*

[3] Numerele reprezintă codurile specifice de clasificare în cadrul procesului de standardizare.

cultural (26). Subgrupa majoră 24 se împarte în trei subgrupe minore: *Specialiști în domeniul finanțelor* (241), *Specialiști în domeniul administrativ* (242); *Specialiști în vânzări, marketing și relații publice* (243).

Pentru sectorul financiar, codul este 241 – *Specialiști în domeniul finanțelor*. Fiecărei cifre îi corespunde o semnificație: Grupa majoră 2 – *Specialiști în diverse domenii de activitate*, Subgrupa majoră 24 – *Specialiști în domeniul administrativ-comercial* , Grupa minoră 241 – *Specialiști în domeniul finanțelor*. Acestea se împart în grupe de bază care specifică ocupațiile. Pentru contabili, codul este 2411, la care se adaugă un număr de ordine din înregistrarea COR: *controlor tezaur, expert contabil-verificator, revizor contabil, referent de specialitate financiar-contabilitate, auditor intern, controlor de gestiune, auditor financiar*.

Pentru specialiști consultanți în domeniul financiar și al investițiilor, codul este 2412 și conține 71 de ocupații: *cenzor, comisar Garda Financiară, consilier financiar-bancar, expert financiar-bancar, inspector financiar-bancar, inspector asigurări, comisar principal, consultant bugetar, dealer, evaluator, analist investiții, manager de fond acțiuni / obligațiuni, consultant plasamente valori mobiliare, agent capital de de risc, administrator credite, specialist control risc, specialist evaluare daune, lichidator, administrator judiciar, analist preț de revenire/costuri, expert fiscal, consultant fiscal, inspector general de bancă, economist bancă, manager bancă, manager de operațiuni/produs, manager relații cu clienții băncii / societate de leasing, trezorier, analist bancar/societate de leasing, ofițer bancar (credite, marketing, produse și servicii bancare), administrator bancar/produs leasing, operator cifru (mesaje cifrate), proiectant produse bancare, consultant bancar, agent compensare (interbancară), referent bancar / societate de leasing, ofițer conformitate, expert conformitate, ofițer securitatea informației, administrator de risc, analist credite, inspector de specialitate asigurări, inspector de specialitate subscriere, referent de specialitate asigurări, consilier vânzări asigurări, inspector coordonator asigurări, inspector de risc, inspector de specialitate daune, inspector coordonator daune, specialist sistem asigurări, evaluator autorizat, expert evaluator de proprietăți imobiliare (eliminată din COR), expert evaluator de bunuri mobile (eliminată din COR), expert evaluator de active financiare* (eliminată din COR), *planificator/specialist plan sinteze, expert în ingineria costurilor investiționale, expert contractare activități investiționale, expert recepție investiții industriale, expert eficientizare investiții, expert evaluare-actualizare devize generale investiții, expert elaborare-evaluare documentații achiziții investiționale, expert în management activități investiționale, evaluator proiecte, inspector casier, broker de tehnologii, gemolog, evaluator bunuri culturale, specialist piețe reglementate, consultant de investiții, specialist control intern în domeniul pieței de capital, specialist pentru piața de capital, specialist pentru relația cu investitorii*.

Pentru analiști financiari codul este 2413 și conține 12 ocupații: *cercetător în finanțe-bănci, asistent de cercetare în finanțe-bănci, cercetător în gestiune, contabilitate, control financiar, asistent de cercetare în gestiune, contabilitate, control financiar, analist financiar, auditor intern în sectorul public, asistent analist, specialist bancar, analist financiar bancar, asistent bancar, specialist/analist organizare, analist tehnic piețe financiare.*

*1.2.*CAEN *(Clasificarea activităților din economia națională)*

Pe de altă parte, *Clasificarea activităților din economia națională* (CAEN) – în vigoare din ianuarie 2025, utilizează un sistem numeric de codificare pentru a clasifica activitățile economice ale întreprinderilor și organizațiilor din România. Aceasta reflectă diversitatea și natura diferitelor domenii economice, oferind un cadru clar pentru raportarea economică, analize statistice și comparații internaționale.

Pentru sectorul financiar, este corespunzătoare secțiunea L care cuprinde activități de intermediere financiară, asigurări, reasigurări, activități ale caselor de pensii și activități de

susținere a intermedierilor financiare. Secțiunea L, *Intermedieri financiare și asigurări*, cuprinde trei diviziuni: *Intermedieri financiare, cu excepția activităților de asigurări și ale fondurilor de pensii* (64), *Activități de asigurări, reasigurări și ale fondurilor de pensii (cu excepția celor din sistemul public de asigurări sociale)* (65) și Activități auxiliare pentru intermedieri financiare, activități de asigurare și fonduri de pensii (66). Fiecare dintre aceste diviziuni se împarte în grupe.

Diviziunea 64 se clasifică în patru grupe.

- Pentru grupa *Intermediere monetară*, codul CAEN este 641 și conține *activități ale băncii centrale* (naționale) (6411) și *alte activități de intermedieri monetare* (6419).
- Pentru grupa *Activități ale holdingurilor și canalelor de finanțare*, codul CAEN este 642 și conține Activități ale holdingurilor (6421) și *Activități ale canalelor de finanțare* (6422). Codul 643 este specific pentru grupa *Activități ale fondurilor de investiții; fonduri mutuale și alte entități financiare similare*, care conține 2 clase: *Activități ale fondurilor de investiții de pe piața monetară și ale fondurilor de investiții din afara pieței monetare* (6431); Fonduri mutuale și alte entități asemănătoare (6432).
- Pentru grupa *Alte activități de intermedieri financiare, exceptând activități de asigurări și fonduri de pensi*i, codul este 649 și cuprinde 3 clase: *Leasing financiar* (6491), *Alte activități de creditare* (6492), *Alte intermedieri financiare n.c.a., exceptând activități de asigurări și fonduri de pensii* (6499).
- Diviziunea CAEN 65, *Activități de asigurări, reasigurări și ale fondurilor de pensii (cu excepția celor din sistemul public de asigurări sociale)*, cuprinde 3 grupe. Prima grupa, *Activități de asigurări* (651) cuprinde două clase, *Activități de asigurări de viață* (6511) și *Alte activități de asigurări (exceptând asigurările de viață)* (6512). Grupa 652, *Activități de reasigurare,* include activități de reasigurare. A treia grupă, *Activități ale fondurilor de pensii (cu excepția celor din sistemul public de asigurări sociale)* (653) include o singură clasă.
- Diviziunea CAEN 66, *Activități auxiliare pentru intermedieri financiare, activități de asigurare și fonduri de pensii*, cuprinde trei grupe. Pentru grupa *Activități auxiliare intermedierilor financiare, cu excepția activităților de asigurări și fonduri de pensii*, codul este 661 și cuprinde trei clase: *Administrarea piețelor financiare*, *Activități de intermediere a tranzacțiilor financiare*, *Activități auxiliare intermedierilor financiare, exceptând activități de asigurări și fonduri de pensii*. Grupa *Activități auxiliare de asigurări și fonduri de pensii* (662) include trei clase: *Activități de evaluare a riscului de asigurare și a pagubelor*, *Activități ale agenților și brokerilor de asigurări*, *Alte activități auxiliare de asigurări și fonduri de pensii*. Grupa 663 cuprinde o singură clasă, *Activități de administrare a fondurilor*.

În vederea realizării acestui articol, am vizat extragerea integrală a corpusului din sectorul financiar, iar analiza noastră vizează criteriile gramaticale (nivelul sintagmatic).

2. Nivelul sintagmatic. Criterii de selecție a corpusului

Majoritatea profesiilor sunt numite prin sintagme care au centru un substantiv comun urmat de diferiți adjuncți. În cadrul problemelor de terminologie financiară, discutăm despre sintagme și nu despre grup nominal. De asemenea, în cadrul tuturor terminologiilor, sensul specializat este exprimat „atât prin unități simple, cât și prin termeni compuși, sintagme și construcții frazeologice” (Bidu-Vrănceanu 2007: 151). Sintagma este un „concept structuralist rezultat din aplicarea metodei de analiză în constituenți imediați. Semnifică un tip intermediar de unitate lingvistică, situat între nivelul propoziției și cel al unităților minimale dotate cu sens (morfeme / moneme), unitate cu structură binară, alcătuită din asocierea a două componente aflate în relație sintagmatică” (DȘL 1997: 461). În comparație cu sintagma, grupul nominal este o parte componentă în cadrul unui enunț: „grupul nominal este partea componentă a enunțului,

organizată sintactic în jurul unui termen nominal (substantiv, pronume sau numeral substitut al substantivului) și alcătuită din nominalul cu rol de centru și din elementele direct dependente sintactic de acesta (GALR 2008: 74).

În terminologia financiară, folosim cu atenție conceptul de *colocație*, acesta nefiind acceptat în GALR și GBLR. De regulă, colocația este utilizată în practica terminologică și desemnează „tipuri de relații sintagmatice, bazate pe interdependența dintre lexemele care tind să fie utilizate alături în aceleași contexte" (DȘL: 114). Dacă este îndeplinit criteriul cu caracter de premisă care este „reprezentat de frecvența mare a unei sintagme și, implicit, recurența, repetabilitatea și chiar stabilitatea ei, vorbim de condiționări contextuale sau colocații (de la sintagme mai mult sau mai puțin libere până la selecții restrictive), importante pentru identificarea sensului terminologic" (Bidu-Vrînceanu 2007: 150-151). Formațiile terminologice libere presupun „frecvența mare a unei sintagme, frecvența recurentă" (Topală 2024: 154), ceea ce ajută la identificarea colocațiilor. Cu toate acestea, „este incert dacă tipurile de colocații vizează sensul cuvintelor sau distribuția lor" (Topală 2024: 155). Se constată frecvența colocațiilor în terminologia financiară: *șef birou contabilitate, director general / director general adjunct bancă/societate de leasing*, *inspector casier, consultant bancar, activități de asigurări de viață*.

3. Tipuri de sintagme

Corpusul citat din COR include unități terminologice (sintagme bimembre): *consultant bancar, ofițer conformitate, analist financiar, asistent analist*. Pe lângă acestea, observăm și prezența unităților terminologice complexe: *asistent de cercetare în finanțe-bănci, expert recepție investiții industriale*, *expert eficientizare investiții*, *expert evaluare-actualizare devize generale investiții, expert elaborare-evaluare documentații achiziții investiționale*, *referent de specialitate financiar-contabilitate.*

Și în ceea ce privește numele de activități, corpusul citat include unități terminologice (sintagme bimembre): *leasing financiar*, *intermediere monetară*. Majoritatea numelor de activități sunt numite prin unități terminologice complexe: *administrarea piețelor financiare, activități ale fondurilor de pensii, administrarea piețelor financiare*, *activități de intermediere a tranzacțiilor financiare*, *activități de intermedieri monetare.*

Toate activitățile sunt numite prin sintagme alcătuite dintr-un substantiv-centru și diferiți adjuncți: a. substantiv-centru + grupări prepoziționale la care participă substantive: *activități de evaluare a riscului de asigurare și pagubelor, activități de intermediere a tranzacțiilor financiare, activități de asigurări de viață, activități de administrare a fondurilor*; b. substantiv-centru + adjectiv: *leasing financiar, activități auxiliare de asigurări și fonduri de pensii*; c. substantiv-centru + substantiv în genitiv: *activități ale agenților și broker-ilor de asigurări, administrarea piețelor financiare, activități ale fondurilor de pensii, activități ale băncii centrale.*

4. Flexiunea nominală

4.1.Genul și numărul substantivelor-centru

Multe ocupații sunt numite prin sintagme, realizate cu ajutorul unui substantiv-centru și un adjunct (adjective neologice): *analist financiar, asistent bancar, expert fiscal*, *consultant bancar, ofițer bancar*.

Majoritatea activităților sunt numite prin substantive la plural, genul feminin: *activități de asigurări, activități de asigurări de viață*. Marcarea pluralului apare frecvent la ambii termeni ai compusului sau ai sintagmei: *activități de intermedieri monetare*, *activități ale agenților și brokerilor de asigurări*, *alte activități auxiliare de asigurări și fonduri de pensii.* Cu toate acestea, există și câteva nume de activități la singular: *administrarea piețelor financiare, leasing financiar*.

Prin procesul de standardizare observăm că predomină substantivele de genul masculin în cadrul numelor de ocupații și substantivele la genul feminin în cazul numelor de activități.

4.2.Flexiunea cazuală și articularea

În ceea ce privește numele de ocupații, pentru substantivele-centru sau pentru cele în poziție de determinant, este caracteristică forma nearticulată de nominativ-acuzativ*: administrator judiciar, evaluator, proiectant produse bancare*. În sintaxa internă, substantivele din sintagmele complexe sunt articulate cu articol hotărât enclitic când sunt urmate de alte substantive în genitiv: *expert în ingineria costurilor investiționale, ofițer securitatea informației.* Substantivele sunt, de regulă, nearticulate, dacă sunt urmate de determinanți adjectivali: *leasing financiar, comisar principal, consultant bugetar, expert fiscal.*

Și pentru substantivele-centru sau pentru cele în poziție de determinant din CAEN, caracteristică este forma nearticulată de nominativ-acuzativ*: activități de administrare a fondurilor, activități de intermediere a tranzacțiilor financiare, activități de asigurări de viață.* În majoritatea sintagmelor este inclus substantivul-centru *activități*, urmat de alt substantiv în acuzativ sau genitiv. Substantivele-centru sunt articulate hotărât când sunt urmate de substantive în genitiv: *administrarea piețelor financiare.*

5. Relațiile sintactice

Termenii care fac parte din alcătuirea compuselor și sintagmelor nominale din COR și CAEN intră atât în relații de coordonare, cât și în relații de subordonare.

Coordonarea este realizată prin juxtapunerea substantivelor cu formă de nominativ-acuzativ, scrise cu sau fără cratimă: *inspector casier, inspector financiar-bancar*. Între acești termeni este subînțeles un raport de coordonare copulativă: „inspector (și) casier”, „inspector financiar (și) bancar”.

Subordonarea se realizează, atât la numele de ocupații, cât și la cele de activități, între un substantiv-centru și un substantiv sau un adjectiv în poziție de determinant, termeni care sunt distribuiți într-un lanț sintagmatic de întindere variabilă: *inspector de risc, control financiar, analist financiar, auditor intern în sectorul public, activități de intermediere a tranzacțiilor financiare, activități auxiliare intermedierilor financiare, exceptând activități de asigurări și fonduri de pensii*. Unele combinații pot fi diferite pe axa de ordonare – termeni grupați în două nuclee (două substantive-centru, fiecare cu determinant, în unitățile terminologice complexe): *expert în management activități investiționale.*

În ceea ce privește combinațiile cu determinanți substantivali, numeroase sunt cele cu substantive-centru care selectează prepozițiile *de, în, cu, pentru*. Astfel, termenii *activități, referent, broker, asistent* sunt urmați de prepoziția de: *activități de asigurări / asigurări de viață / reasigurare / intermediere / administrare a fondurilor; referent de specialitate asigurări; broker de tehnologii; asistent de cercetare în finanțe-bănci; asistent de cercetare în gestiune*. Termenii *expert, cercetător* sunt urmați de prepoziția *în*: *expert în ingineria costurilor investiționale, expert în management activități investiționale, cercetător în gestiune.* În numeroase sintagme, sunt incluse substantivele-centru *director, președinte, coordonator, manager*, urmate de alte substantive în acuzativ. În cazul acestora, este subînțeles raportul de subordonare atributivă de tip prepozițional (prepozițiile nu sunt marcate): *director/director adjunct divizie/direcție de leasing, director/director executiv conformitate*, *director executiv bancă, președinte bancă, coordonator compartiment, manager securitatea informației.* Din această categorie, face parte și substantivul-centru *șef*, care are multe ocurențe în combinație cu alte substantive, în poziție de determinant: *șef proiect bancă / serviciu / birou / bancă / societate de leasing / agenție bancară / agenție CEC / birou / serviciu financiar-contabilitate / serviciu financiar-contabilitate / birou analize economice.*

În numeroase sintagme sunt incluse substantivele-centru *broker, specialist,* urmate de alte substantive de acuzativ. În cazul acestora, raportul de subordonare atributivă de tip prepozițional este subînțeles (prepozițiile nu sunt marcate): *specialist piețe reglementate, evaluator bunuri culturale, specialist sistem asigurări, expert recepție investiții industriale, expert eficientizare investiții.*

6. Elemente relaționale

În ceea ce privește asigurarea coeziunii sintagmelor care denumesc nume de ocupații din sectorul financiar, aceasta este posibilă prin intermediul prepozițiilor (*pentru, cu, de, în*): *manager relații cu clienții băncii* (în acest exemplu lipsește totuși prepoziția *de*)*, societate de leasing, manager de fond acțiuni, asistent de cercetare în gestiune, cercetător în gestiune, expert în ingineria costurilor investiționale, specialist pentru piața de capital, cercetător în gestiune*. Totodată, asigurarea coeziunii sintagmelor din cadrul numelor de activități este posibilă prin intermediul prepoziției *de*: *activități de asigurări de viață*.

Conjuncția *și* este utilizată în cadrul enumerațiilor, leagă determinanții între ei: *ofițer bancar (credite, marketing, produse și servicii bancare); activități de asigurări, reasigurări și ale fondurilor de pensii; activități ale agenților și brokerilor de asigurări.*

Există anumite oscilații în folosirea prepozițiilor la structuri similare: *inspector de risc,* dar *inspector coordonator asigurări*; *expert în management activități investiționale*, dar *expert evaluare-actualizare devize generale investiții.*

Absența conjuncției și a prepozițiilor este atât rezultatul tendinței spre economia de limbaj, cât și rezultatul procesului de standardizare.

7. Probleme de normare

În cadrul celor mai multe sintagme din COR se remarcă lipsa prepozițiilor: *evaluator bunuri culturale, expert elaborare-evaluare documentații achiziții investiționale, evaluator proiecte, inspector coordonator daune, inspector coordonator daune, specialist sistem asigurări, specialist piețe reglementate, evaluator proiecte*. Coeziunea sintagmelor este afectată pentru că lipsesc elementele de relație, prepozițiile. În cadrul numelor de activități din sectorul financiar, coeziunea sintagmelor nu este afectată, având în vedere că nu lipsesc elementele relaționale.

În ediția anterioară (din 2024) a *Clasificării activităților din economia națională,* preluarea defectuoasă a anumitor substantive din limba engleză a dat naștere unor forme eronate, astfel, la anglicismul *broker*, desinența de plural și articolul sunt legate prin cratimă: *broker-ilor*. Articolul hotărât se scrie „legat direct de cuvântul românesc pe care îl determină și de cuvinte străine (chiar neadaptate sub alte aspecte)" (DOOM[3]: 199). În structura actualizată a *Clasificării activităților din economia națională* (ediția din ianuarie 2025), forma eronată a acestuia a fost înlocuită cu forma corectă, potrivit actualelor norme aflate în vigoare.

Diversificarea numelor de ocupații și a numelor de activități face posibilă asocierea multor termeni determinanți pe lângă substantive-centru cu numeroase ocurențe.

În cadrul terminologiei interne, un rol important îl constituie activitatea de standardizare prin care sunt adoptați termeni și sunt impuse norme de utilizare a acestora într-un anumit domeniu. De asemenea, prin intermediul standardizării, se urmărește transmiterea și aplicarea normelor. Standardizarea terminologică se ocupă cu identificarea conceptelor și a relațiilor dintre acestea, definirea conceptelor, prezentarea și înregistrarea datelor terminologice. Standardizarea terminologică presupune atât standardizarea termenilor de specialitate, cât și standardizarea metodelor și a principiilor terminologiei ca activitate și teorie.

Adepții terminologiei interne (tradiționale) descriu termenul ca fiind „o etichetă utilizată pentru identificarea și caracterizarea unui concept" (Preda 2022: 32). În ultima perioadă, a fost negată această opinie, bazându-se pe funcționarea unității terminologice în cadrul discursului,

astfel, textele au un rol foarte important în stabilirea caracterului științific al unui semn lingvistic (vezi Preda 2022: 32).

Caracterul normat și standardizat al terminologiei interne este condiționat de apartenența la un anumit domeniu și se bazează pe un caracter convențional care asigură nonambiguitatea. Este necesară „respectarea standardelor internaționale privind activitatea terminologică" (Vintilă-Rădulescu 1999: 24). În ceea ce privește lexicul financiar, acesta nu are standarde. În România, organismal national care realizează activitățile de normare este *Asociația de Standardizare din România – ASRO*, în cadrul căreia lexicul financiar nu este înscris. Scopul acestei asociații îl constituie armonizarea standardelor românești cu cele internaționale, de propunere a normelor și de aprobare a acestora. O formă de popularizare a activității acestei asociații o reprezintă *Buletinul standardizării*. Comunicarea în acest domeniu cere claritate și precizie. Singurele domenii standardizate din terminologia financiară sunt sectoarele specializate din COR (*Clasificarea ocupațiilor din România*) și CAEN (*Clasificarea activităților din economia națională*).

Terminologia numelor de ocupații și terminologia numelor de activități reprezintă elemente standardizate, care nu sunt aplicate într-un mod unitar. Aspectele semnalate necesită eliminarea abaterilor de la normele limbii române.

BIBLIOGRAPHY

1. Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti", *Dicționarul ortografic, ortoepic și morfologic al limbii române*, ediția a III-a revăzută și adăugită, București, Editura Univers Enciclopedic Gold, 2021.
2. Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti", *Gramatica de bază a limbii române*, ediția a II-a, București, Editura Univers Enciclopedic, 2016.
3. Academia Română, Institutul de Lingvistică „Iorgu Iordan – Al. Rosetti", *Gramatica limbii române*, vol. II, *Enunțul*, București, Editura Academiei Române, 2008.
4. Bidu-Vrănceanu, Angela *et al*., *Dicționar de științe ale limbii*, București, Editura Nemira, 2001.
5. Bidu-Vrănceanu, Angela, *Lexicul specializat în mișcare de la dicționare la texte*, București, Editura Universității din București, 2007.
6. Preda, Angelica, *Terminologia textilă,* Craiova, Editura Universitaria, 2022.
7. Topală, Dragoș Vlad, *Probleme de gramatică în „Clasificarea ocupațiilor în România"*, în *Limba română,* LIII, 1-2/2004, 21-27.
8. Topală, Dragoș Vlad, *Terminologia industriei petroliere. Studiu de caz despre exploatarea petrolului în România (1907) de I. Tănsescu și V. Tacit*, în *Studii și cercetări lingvistice*, LXXV, nr. 2, București, 2024, 149-171.
9. Vintilă-Rădulescu, Ioana, *Terminologia și problemele ei actuale*, București, EAR, 1999.
10. ASRO (*Asociația de standardizare din România*), *Catalog standarde* (ICS), https://magazin.asro.ro/ ro/catalog-standarde.
11. CAEN (*Clasificarea activităților din economia națională*), https://caen.ro/.
12. COR (*Clasificarea ocupațiilor din România*), https://www.rubinian.com/ .

THE IMPACT OF STRUCTURAL FUNDS ON THE ECONOMIC DEVELOPMENT OF THE EU MEMBER STATES: A BRIEF LITERATURE REVIEW

Nicoleta Laşan
PhD Student, University of Oradea

Abstract: The successive waves of enlargement from the 1980s, 1990s, and especially the ones in 2004 and 2007 put into evidence the necessity to develop the Cohesion Policy in order to eliminate the economic disparities between EU member states, due to the fear that the new member states will suffer after becoming members of the European Union and will also distort the EU internal market. The Cohesion Policy developed constantly since the 1980s, and nowadays it benefits from around one third of the EU's total budget. The purpose of this article is to put into evidence the main views existing in the academic literature regarding the impact of structural funds upon the economic development of EU member states. The paper will present the reasons why it is elusive to think that there will be one accepted method to test and one accepted view regarding the impact of EU funds.

Keywords: economic development; Cohesion Policy, European Union.

1. The European Union Cohesion Policy

One of the principles that stays at the foundations of the European Union is solidarity, a principle that is best reflected in the European Union Cohesion Policy, a policy that witnessed a spectacular growth in the last decades. The necessity to develop a cohesion policy was underlined even at the time of signing the Rome Treaty, a treaty in which it is specified the wish of the six founding member states to reduce the differences existing between them and the lagging behind of underdeveloped regions. Despite these views, the regional development policy did not evolve in the first years of the Communities, because the six founding member states had more or less the same level of development and there was the hope that the intensification of commerce between states will reduce the little differences existing between them (Fidrmuc et al., 2020).

The successive waves of EU enlargement in the 1980s, 1990s, and especially the ones in 2004 and 2007 made it necessary for the regional policy to develop in order to elimination the economic disparities between European regions, due to the fear that the new member states will suffer after becoming members of the EU and will also distort the EU internal market.
If in the 1980s, the budget allocated to the regional development policy represented 10% of the EU's total budget, in the programming period 1993-1999 it got to one third of the EU's total budget. For the period 2021-2027, the budget allocated to the cohesion policy is of 392 mld. EUR, representing 30.8% from the EU's total budget or 1.21% of member states GDP.

Having in mind the importance of this policy in the European Union, it is obvious that a lot of researchers have devoted a lot of time and energy to investigate the impact that the EU structural funds have upon the economic development of the EU member states and regions in order to justify the policy or on the contrary to fight against the loss of money through this policy. The number of researches is big, and so is the number of conclusions: while some authors come to the conclusion that the impact of EU structural funds upon the economic development of the EU regions and upon eliminating the disparities existing between them is significant, or is significant but only in certain conditions, other authors consider this policy as a loss of a considerable amount of money that could be used more efficiently.

2. Do structural funds contribute to the economic development of the EU member states?

This is the question that many researchers have attempted to find an answer to. There is not unique answer to this question in the academic literature as there is not agreement between researchers regarding the impact that structural funds have upon the economic development of EU member states and regions.

In the first category we find authors that underline the positive effects that structural and cohesion funds have upon the economic development of the regions. Puigcerver Penalver (2007) analysed the impact of structural funds upon the economic growth rate of regions included in convergence objective 1 for two programming periods (1989-1993 and 1994-2000) using a hybrid model of economic growth that takes into account the rate of technological progress. The results of the study suggest that the impact of funds upon economic development has been positive, but stronger in the first analysed period.

In the first category of researches, we can also include the analysis realized by Scotti et all. (2022) on 258 NUTS 2 regions in the period 2014-2020. The study is more special because it takes into account the impact of structural funds upon 9 economic sectors starting from the idea that the different economic sectors can have a different role in the economic development, some with a short-term impact other with a long-term impact. The conclusion of the analysis is that investments in energy, research, transport stimulate a bigger GDP/capita and with persistent effects, simultaneously with reducing the production costs, higher accessibility and innovation.

In one research regarding the impact of structural funds upon the economic development of NUTS 2 regions that have Natura 2000 protected areas, Fidrmuc et al. (2020) came to the conclusion that the impact of structural funds is positive, but is positive especially in new member states, negative or weak in states that have suffered from austerity, and the majority of long-term effects are felt in areas outside of the regions benefiting from funds. In fact, for every 6 EUR spent through the cohesion policy, GDP per capita raises with 0,24, and this increase does not depend on the quality of institutions, as was suggested by other articles.

Last but not least, in the category of researches that underline the positive effects of structural funds we include the study of Becker et al. (2008) realized on 1213 NUTS 3 regions included in convergence objective 1 along three programming periods (1989-1993, 1994-1999 and 2000-2006). According to the results of the analysis, European funds lead to an increase in GDP per capita of 1.8%, and in terms of employment, a positive effect of 0.5% was discovered, but only for the last of the 3 programming periods analysed. It is important to mention that this research is one of the few carried out at the level of NUTS 3 regions because, as the authors also point out, the data available for these regions is limited.

The second category of specialized works includes research that has not reached concrete results regarding the impact of European funds, or that speak of a positive effect under certain conditions. Thus, in a study carried out in 2015 on 169 NUTS 2 regions in Europe, Rodriguez-Pose and Garcilaz came to the conclusion that both investments and the quality of institutions influence economic growth, and that above the value of 120 euros of investments from funds structural per capita, increasing the quality of investments becomes a more important and realistic option for regional development than additional public investments.

Similarly, in an article published in 2008, Bähr analysed how sub-national autonomy influences the effectiveness of structural funds in 13 member states of the European Union, concluding that structural funds are more effective in promoting economic growth when the decentralization degree of a state is greater.

A final category of works focuses on the limited or even negative effect of structural funds on the economic growth of recipient states. In a research carried out in 2012, Kyriacou and Roca-Sagales highlighted the fact that there is a threshold (of approximately 1.6% of

GDP/country) above which the transfer of structural funds has the potential to increase disparities between the regions of the European Union. The article came as a warning in the context in which for the period 2007-2013 the new member states, with the exception of Cyprus and Malta, were to benefit from funds that exceeded the profitability threshold of the structural funds established by this research.

In the same negative attitude, Dall'erba and Le Gallo (2008) analysed the impact of structural funds on the convergence process in the case of 145 NUTS 2 regions for the period 1989-1999, reaching the conclusion that a convergence process is taking place, but structural funds have no impact on this process and disparities between EU regions persist because EU transfers lead to industrial relocation effects.

Also, Esposti and Bussoletti (2008) analysed the convergence process in 206 NUTS 2 regions of the EU for the period 1898-2000, concluding that structural funds can make a contribution. In general, these studies that do not reach conclusive or positive results regarding the impact of structural funds on economic growth are used as arguments by those who lobby for the reduction of the budget allocated to the Cohesion Policy, a policy considered to be a redistribution mechanism from those with high performance to those with low performers.

In the same pessimistic view regarding the impact of structural funds, the research carried out by Cristian Păun is also included. Thus, in an article published in 2015, he claimed that structural funds represent a transfer from richer to poorer regions, and in practice the states with the highest absorption rates have lower economic growth and vice versa, so the impact of funds on economic growth is inconclusive. Structural funds do not lead to a significant impact in the long term, because they travel a long way from the pocket of the payers to the beneficiaries of the funds, and the logic would be that those who contribute to the structural funds invest the money directly without going through this long and arduous path. In his opinion, the cohesion policy represents an instrument of EU intervention in the economic life of the member states, thus damaging the image of the EU as a liberal project (Păun, 2015). In an article on the impact of structural funds, the same author concludes that structural funds have a limited impact on social development and competition, the only positive effect confirmed being on GDP/capita (Păun, 2014).

3. The illusive quest for a response to the impact of structural funds upon economic development

Despite these controversial views on the impact of structural funds on economic and social development, the absence of clear evidence on the positive effects of structural funds does not necessarily mean that these positive effects do not exist. As Fidrmuc et al. (2020) also noted, the positive effect could escape the researcher due to measurement errors regarding economic growth or the Cohesion Policy, or we could even talk about rather indirect effects on regions neighbouring those that benefit from structural funds or even positive benefits on the national economy.

It is also possible that research is affected by biases (such as regions that grow faster receive less funding because they are not eligible) or may omit certain variables that significantly influence economic growth in certain regions. At the same time, it should not be overlooked that structural funds do not only have short-term effects, but rather long-term ones, and these long-term effects should not be taken into account when conducting research.

The diversity of research results regarding the impact of structural funds is not surprising, but rather a normality if we take into account the fact that the researches differ according to:

- the size of the studied regions: there are researches that consider the NUTS 1 state level (Gelămancă and Zai, 2013; Roscovan and Prisăcari, 2021; Szlachta, 2014), studies that consider only NUTS 2 regions; research that only considers NUTS 2 regions that are included in convergence objective 1 (Puigcerver Peñalver, 2007); research considering

NUTS 2 regions with special characteristics, such as the presence of Natura 2000 sites (Fidrmuc et al., 2022) or border regions (Capello, 2017), and very little research considering NUTS 3 regions (Becker and others, 2008; Mazăre and Copăceanu, 2023), or even the city level (e.g. Goloman and Macarie analysed in 2023 the impact of structural funds on the development of the Municipality of Carei by analysing the degree of absorption and qualitative methods – the semi-structured interview);

- data availability: most data available are for NUTS level 1, less for NUTS level 2, and least for NUTS level 3. As noted by Becker et al., in 2008, most studies use existing statistical data for NUTS 1 and NUTS 2 level because there is not much aggregated data for NUTS 3 level, or there are even studies that despite the fact that they aim to analyze the impact structural funds for the NUTS 2 level, use partly the existing statistical indicators at the NUTS 1 level due to the lack of data available for the NUTS 2 level;
- the analysed period: some studies consider only one period of the Cohesion Policy (Gelămancă and Zai, 2013), while other studies consider 2 or more periods (Becker et al., 2008);
- the research method used. There are quantitative research methods and qualitative research methods, and the most relevant research is that which uses both types of research, although such an approach is more complicated. Quantitative research methods are classified into macroeconomic methods: Hermin, Quest, EcoMod, Rhomolo models (for the Rhomolo model see López Rodríguez and Faíña); econometrics – regressions and the social matrix method (Păun, 2014; Bătușaru and Bucur, 2018), other assessment methods: input and output analysis, cost-effectiveness assessment, etc. As Bătușaru and Bucur (2018) note, macroeconomic models are extremely complex, they consider a degree of absorption of 100%, being especially useful in determining investment priorities before the start of programming periods. On the other hand, econometric methods suffer from the lack of available data (Pop, 2020);
- the level at which the impact of funds on economic growth is measured: aggregate (most studies) or by economic sectors (e.g. Scotti et al., 2022). the time of the evaluation: ex-ante (before the implementation of the projects), during the implementation or ex-post (after the completion of the implementation of the projects);
- research objective: determining the absorption of structural funds (e.g. Feier and Bădulescu, 2016), or measuring the impact of structural funds on socio-economic development. As Popescu (2018) also observes, if the tendency in the past was to measure the degree of absorption, now attention is directed towards measuring the impact of structural funds.
- scope of the research: all structural funds or only certain operational programs are analyzed. While most researchers analyze the impact of all structural funds allocated to a certain type of region (state, region, county), there are some studies that consider only cross-border programs (e.g. Bulat et al., 2018), or even only specific cross-border programs (Feier and Badulescu, 2016; Malinoshevskai, 2021).

4. Conclusions

Due to this diversity of methods, data, objectives, etc. of research, it becomes obvious that the results will also be extremely diverse and controversial. From the works and research analysed above, the conclusion is that the structural funds have an impact on the socio-economic development of the regions, be it negative or positive. The analysis highlights the fact that there is no universally accepted method of researching the impact of structural funds and no final answer regarding the positive or negative impact of structural funds on the economic development of European regions. Despite these shortcomings, and perhaps

precisely because of these shortcomings, the search for answers will continue to attract the attention of many researchers in the field.

BIBLIOGRAPHY

1. Fidrmuc, J.; Hulényi, M.; Zajkowska, O. (2020) *The elusive quest for the holy grail of an impact of EU funds on regional growth*, Warsaw: Institute for Strategy and Analysis (ISA).
2. Puigcerver-Peñalver, M.-C. (2007) ”The Impact of Structural Funds Policy on European Regions´ Growth. A Theoretical and Empirical Approach”, *The European Journal of Comparative Economics*, vol. 4, no. 2, pp. 179-208.
3. Becker, S.; Egger P.; von Ehrlich, M.; Fenge, R. (2008) *Going NUTS: The Effect of EU Structural Funds on Regional Performance*, CESifo Working Paper, no. 2495.
4. Rodriguez-Pose, A; Garcilaz, J. E. (2015), ”Quality of Government and the Returns of Investments: Examining the Impact of Cohesion Expenditure in European Regions”, *Regional Studies*, vol. 49, no. 8, pp. 1274–1290.
5. Roșcovan, M.; Prisacari, M. (2020) ”Tehnici și metode de evaluare a impactului asistenței externe”, *Administrarea Publică*, no. 3, pp. 108-113.
6. Scotti, F.; Flori, A.; Pammolli, F. (2022) ”The economic impact of structural and Cohesion Funds across sectors: Immediate, medium-to-long term effects and spillovers”, *Economic Modelling*, no. 111, pp. 1-22.
7. Kyriacou, A.; Roca-Sagales, O. (2012) ”The Impact of EU Structural Funds on Regional Disparities within Member States”, *Environment and Planning*, vol. 30, no. 2, pp. 267-281.
8. Malinoshevskai, K.; Martyshyn, D.; Perestyuk, I.; Panchenko, S,; Omarov, A.(2021), ”Management of financial and economic development of border regions of Ukraine”, *WSEAS Transactions on Business and Economics*, vol.18, pp. 595-605.
9. Păun, C. (2014) ”The Socio-economic Impact of European Funds on Eastern European Countries”, *International Review of Social Research*, vol. 4, no. 1, pp. 49-56.
10. Păun, C. (2015) ”The Role of European Union Funds in Economic Development”, *Management Dynamics in the Knowledge Economy*, vol. , no. 3, pp. 463-481.
11. Dall'erba, S.; Le Gallo, J. (2008) ”Regional convergence and the impact of European structural funds over 1989–1999: A spatial econometric analysis”, *Papers in Regional Science*, vol. 87, no. 2, pp. 219-244.
12. Esposti, R.; Bussoletti, S. (2008) ”Impact of Objective 1 Funds on Regional Growth Convergence in the European Union: A Panel-data Approach”, *Regional Studies*, vol. 42, no. 2, pp. 159-173.
13. Feier, F.; Bădulescu, A. (2016) ”The HU-RO Cross-Border Programme 2007-2013: insights related to the effectiveness of using the European Funds”, *Oradea Journal of Business and Economics*, vol. I, no. 1, pp. 47-57.
14. Gelămancă, B., Zai, P. (2013) ”Abordări privind absorbția fondurilor structurale în România în perioada 2007-2013”, *Revista Transilvană de Ştiinţe Administrative*, vol. 2, no. 33, pp. 76-88.
15. Szlachta, J. (2004) *The Role of the Structural Funds and Cohesion Fund in the Stimulation of Sustained Economic Growth in Poland*, Available: https://www.econstor.eu/bitstream/10419/140721/1/464447798.pdF (February 1, 2025).
16. Capello, R.; Caragliu, A.; Fratesi, U. (2017) ”Measuring border effects in European cross-border regions”, *Regional Studies*, vol. 52, no. 7, pp. 986–996.

17. Mazăre, S.; Copăceanu, C. (2023) ”Model de evidență și evaluare a impactului fondurilor europene asupra dezvoltării socio-economice a zonelor rurale: metoda matricei contabile sociale, studiu de caz - județul Neamț”, *Analele INCDA Fundulea*, vol. 16, pp. 111-125.
18. Goloman, I. N.; Macarie, F. C. (2023) ”Impactul finanțării investițiilor din fonduri europene asupra comunităților locale. Studiu de caz: Primăria Municipiului Carei, Județul Satu Mare”, *Revista Transilvană de Ştiinţe Administrative*, no. 52, pp. 14–29.
19. López-Rodríguez, J., Faíña, A. (2014) ”Rhomolo and other methodologies to assess The European Cohesion Policy”, *Investigaciones Regionales*, vol. 29, pp. 5-13.
20. Pop, A. D. (2020) Modalități de analiză a alocării și utilizării fondurilor europene în economia românească, teză de doctorat, Available: https://econ.ubbcluj.ro/fisierevenimente/POP%20ANDRADA.pdf February 6, 2024).
21. Popescu, F. A. (2018) ”Current Knowledge Gaps and Research Methodology Problems in Impact Evaluation of Structural and Cohesion Funds Across the European Union”, *The Review of European Affairs*, vol. 2, no. 1, pp. 49-61.

THE IMPACT OF INDUSTRY ON CLIMATE CHANGE

Silvia Elena Isachi
Scientific Reasercher, Centre of Financial and Monetary Research "Victor Slăvescu", Bucharest

Abstract: This paper aims to analyze the impact of the industrial sector on climate change, identifying the main sources of emissions, their effects on the environment and the solutions available to reduce industrial pollution. Climate change is one of the biggest challenges, and the industrial sector is responsible for approximately 30-40% of greenhouse gas (GHG) emissions. The main sources of industrial emissions include the burning of fossil fuels for energy, chemical processes specific to certain industries (such as cement production and metallurgy), and inefficient waste management. In order to reduce the impact of the industrial sector on the environment, strategies for transitioning to a low-carbon economy are needed. These include the adoption of clean technologies, the use of renewable energy sources, increasing energy efficiency and the implementation of stricter regulatory policies, such as carbon taxes and emissions trading systems.

Keywords: climate, emissions, industry, energy, sustainability.

Introduction

Climate change has been observed and documented throughout history, but since the Industrial Revolution in the 18th century, it has accelerated significantly. The burning of fossil fuels such as coal, oil and natural gas, together with massive deforestation, has led to a considerable increase in the concentration of CO_2 in the atmosphere. Here are the main stages in the evolution of climate change:

- 19th century – The first research on the greenhouse effect, carried out by Svante Arrhenius in 1896, demonstrates that the burning of coal can contribute to global warming.
- 20th century – Climatological observations confirm the increase in global temperatures. In 1988, the Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) is established, which begins to publish regular reports on the impact of greenhouse gas emissions.
- 21st Century – Extreme weather events are becoming more common, sea levels continue to rise, and natural disasters are becoming more devastating. The year 2023 was among the warmest years on record, supporting climate predictions.

Climate change is now an indisputable reality, and measures to reduce emissions have become a global priority to keep the temperature increase below 1.5°C compared to pre-industrial levels. The main source of these changes is the increase in the concentration of greenhouse gases (GHGs) in the atmosphere, generated largely by human activities. These gases help to retain infrared radiation reflected from the Earth's surface, thus preventing heat from dispersing into space. The increase in the level of these gases intensifies the greenhouse effect, which leads to global warming. The most important GHGs are:

- Carbon dioxide (CO_2) – It is generated by the burning of fossil fuels, industrial activities (e.g. cement production) and deforestation. CO_2 accounts for approximately 76% of global greenhouse gas (GHG) emissions and remains in the atmosphere for a long time.
- Methane (CH_4) – Has a global warming potential of 28-36 times that of CO_2 over a 100-year period. It is emitted from the energy sector (natural gas and oil exploitation), agriculture (enteric fermentation of animals) and landfills.

- Nitrous oxide (N_2O) – Is released through the use of fertilizers in agriculture, but also in various industrial processes. It contributes about 6% to global GHG emissions and has a warming potential of 265-298 times that of CO_2.
- Fluorinated gases (HFC, PFC, SF_6) – Used in the electronics industry and refrigeration systems, these gases have a significant climate impact, with a global warming potential thousands of times greater than CO_2.

Industry is an essential element of the global economy, playing a crucial role in the manufacture of goods, the development of infrastructure and the provision of services. However, this sector is among the largest producers of carbon emissions, with a considerable impact on climate change. According to the International Energy Agency (IEA), industry is responsible for approximately 30-40% of global CO_2 emissions. The largest sources of industrial emissions are:

- The use of fossil fuels for energy generation (industrial power plants mainly run on coal, oil and natural gas).
- Specific chemical processes in industrial production (cement manufacturing releases significant amounts of CO_2 through the decomposition of limestone).
- Extraction and processing of natural resources (the mining and oil industries contribute to considerable emissions, including methane and carbon dioxide).
- Transport and distribution of industrial products (global supply chains involve a high consumption of fossil fuels).
- Management of industrial waste (waste incineration and the absence of efficient recycling methods contribute to increased emissions).

This dependence on fossil fuels and conventional industrial processes makes the industrial sector one of the main factors accelerating climate change.While the industrial sector contributes to the increase in greenhouse gas (GHG) emissions, climate change has a considerable impact on it. Therefore, industry must implement measures to reduce its carbon footprint, both to comply with existing regulations and to maintain its competitiveness in the long term.

Climate change is closely linked to GHG emissions, and the industrial sector has an important role in this dynamic. The increase in global temperatures, the intensification of extreme weather events and the effects on ecosystems require immediate action. Aware of the devastating effects of climate change, the international community has adopted various agreements and policies aimed at reducing GHG emissions. (Table 1)

Table 1: Main international agreements and measures to reduce greenhouse gas emissions

Agreement/Initiative	Year of adoption	Main objectives	Specific measures
Kyoto Protocol	1997	Reducing GHG emissions by 5% compared to 1990 levels for developed countries	- Emissions Trading Mechanism (ETS) - Mandatory targets for developed countries only
Paris Agreement	2015	Limiting global warming to below 2°C, with a goal of 1.5°C	- Nationally Determined Contributions (NDCs) - Climate neutrality by 2050 - Financing for developing countries
European Green Deal	2019	Reducing net GHG emissions by 55% by 2030 and achieving climate neutrality in 2050	- Renewable Energy Transition - Carbon Border Adjustment Mechanism (CBAM) - Financing for Green Technologies
COP (UN Climate Change Conferences)	Annual (ex. COP26 - 2021, COP27 - 2022)	Developing and updating climate commitments	- Setting global goals - Increasing financing for clean energy - Developing climate adaptation strategies
Carbon Border Adjustment Mechanism (CBAM - EU)	2023	Reducing "carbon leakage" by taxing imports with a high CO_2 footprint	- Imposing a tax on imports of steel, cement, aluminum, fertilizers, hydrogen
Carbon tax (Various countries: EU, Canada, Sweden, etc.)	Variable	Discouraging the use of fossil fuels	- Taxing CO_2 emissions - Incentives for green industries
Emissions Trading Systems (ETS - EU, China, California)	Variable	Limiting industrial emissions through a cap-and-trade system	- Setting an emissions cap - Companies can buy/sell carbon credits

Source: author data processing

International commitments, such as the Paris Agreement and the European Green Deal, provide clear guidance for reducing emissions. However, the success of these initiatives depends on the active participation of the industry sector in the transition to a sustainable economy. Green technologies, energy efficiency and innovation will play a crucial role in ensuring a low-carbon future and in effectively protecting the environment.

Analysis of the main sources of industrial pollution: sectors and processes with major impact on the environment

Industry is one of the main factors contributing to environmental pollution, generating considerable emissions of greenhouse gases, air pollutants and toxic substances. Identifying the main sources of industrial emissions is a crucial step in developing strategies to reduce the impact on human health and ecosystems. This process involves a detailed analysis of industrial activities, the types of pollutants emitted and the ways in which they disperse into the environment. Industrial emissions come from a wide range of activities and technological processes, being classified into various categories, depending on the type of installation, the technological process used and the pollutants generated (Table 2).

Table 2: Classification of major sources of industrial emissions

Source type	Examples	Types of emissions
Point sources	Power plants, refineries, cement plants, steel mills	CO_2, SO_2, NO_x, PM10, heavy metals
Surface sources	Industrial areas, landfills, construction sites	CH_4, VOCs, particulate matter
Mobile sources	Trucks, locomotives, industrial ships	CO_2, NO_x, PM2.5, VOCs
Fugitive sources	Gas leaks from pipelines, faulty industrial equipment defecte	VOC, CH_4, toxic gases

Source: author data processing

Industry plays a crucial role in economic development, but many of its sectors generate large amounts of pollutants that affect both the environment and human health. Greenhouse gas emissions, toxic substances, chemical spills and the production of hazardous waste are just some of the consequences of industrial activities, which contribute to air, water and soil pollution.

The most polluting industries are those that use fossil fuels, heavy metals, chemical solvents or involve processes that generate significant emissions. Identifying these sectors and understanding their impacts are essential steps in implementing effective pollution reduction measures and in the transition to more sustainable technologies.

Table 3: Environmental impact of the most polluting industries

Industry	Main sources of pollution	Main pollutants emitted	Environmental impact
Energy industry (electricity and heat production)	Coal, oil, natural gas power plants	CO_2, SO_2, NO_x, PM10, Hg	Climate change, acid rain, air pollution
Metallurgical and steel industry	Smelters, steel and aluminum plants	CO_2, heavy metals (Pb, Hg, Cd), NO_x, SO_2	Soil and water contamination, high emission of polluting gases
Chemical industry	Production of fertilizers, pesticides, paints, solvents	VOC, NO_x, SO_2, toxic substances	Water and air pollution, biodiversity loss
Cement and building materials industry	Cement kilns, brick factories, glass	CO_2, PM10, PM2.5, NO_x	High greenhouse gas emissions, ecosystem degradation
Oil and natural gas industry	Oil and gas refineries, extraction and transportation	CO_2, CH_4, VOC, NO_x	Oil spills, water pollution, emission of harmful gases
Textile and fashion industry	Painting, material treatment, synthetic fibers	Toxic dyes, microplastics, VOCs	Water pollution, contamination of aquatic ecosystems
Mining industry	Mining of coal metals, gold,	Heavy metals, dust, SO_2, NO_x	Habitat destruction, soil and water pollution

Source: author data processing

These industries have a profound impact on the environment, and reducing their pollution requires the adoption of cleaner technologies, sustainable practices and stricter regulations. The transition to renewable energies, the circular economy and eco-friendly production methods and the promotion of sustainable practices are essential to mitigate the environmental impact of these industries.

Strategies and measures to reduce emissions from industry

Industry is one of the main contributors to global pollution, but there are many solutions and strategies to reduce emissions and make the transition to a sustainable model. Adopting green technologies, increasing energy efficiency and implementing strict policies are crucial to reduce the negative impact on the environment. Table 4 illustrates the main strategies and solutions used in industry to reduce emissions, highlighting both their benefits and the challenges encountered in the implementation process.

Table 4: Strategies and solutions for reducing industrial emissions: technologies and policies for a sustainable future

Strategy / Solution	Description	Benefits	Challenges
Carbon capture and storage (CCS)	Capturing CO_2 from industrial processes and storing it underground or using it in other applications.	Reducing CO_2 emissions, the possibility of maintaining industrial operations without excessive emissions.	High costs, the need for a clear regulatory framework.
Energy efficiency	Optimizing energy consumption by modernizing equipment and recycling thermal energy.	Reducing emissions and operational costs.	Large initial investment, but long-term savings.
Gas filtration technologies	Installation of electrostatic filters, scrubbers and catalysts to reduce air pollution.	Improving air quality, protecting public health.	High implementation and maintenance costs.
Renewable energy	Transition to sources such as solar, wind and hydropower to power industrial processes.	Reducing CO_2 emissions, decreasing dependence on fossil fuels.	High initial costs, variable efficiency depending on location.
Circular economy and waste reduction	Recycling and reusing materials, reducing resource waste.	Reducing pollution, conserving natural resources.	Necesitatea unei infrastructuri adecvate de reciclare.
Government policies and environmental regulations	Strict legislation on industrial emissions, subsidies for green technologies.	Reducing pollution, stimulating investments in sustainability.	Difficult monitoring, possible political changes.
Collaboration and innovation in industry	Partnerships between companies, governments and NGOs to develop green solutions.	Access to innovative technologies, cost reduction through resource sharing.	Coordination between multiple stakeholders.

Source: author data processing

Reducing emissions from industry is a crucial objective for protecting the environment and combating climate change. Analysis of available strategies shows that there are many effective solutions, from advanced technologies such as carbon capture and storage to government policies that encourage the transition to a more sustainable industry.

The adoption of renewable energy sources, increasing energy efficiency and implementing the principles of the circular economy are essential steps in reducing pollution. However, the success of these initiatives depends on collaboration between governments, companies and civil society, as well as on constant investment in innovation and green infrastructure.

To ensure a sustainable industry, it is essential that these strategies are included in a long-term vision that combines rigorous regulations with economic incentives and technological innovations. The transition to a green industrial model is not only a necessity, but also an opportunity for responsible economic development and the conservation of natural resources for the benefit of future generations.

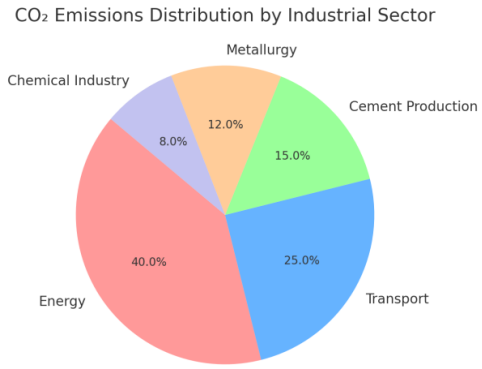


Fig.1: CO_2 emissions distribution by industrial sector
Source: adapted from International Energy Agency (IEA), 2023.

The energy sector contributes around 40% of CO_2 emissions, followed by transport at 25% and cement production at 15%. This suggests that switching to renewable energy sources and improving efficiency in transport could have a significant impact on reducing emissions. Reducing our reliance on fossil fuels in energy and transport is crucial to achieving our climate goals.

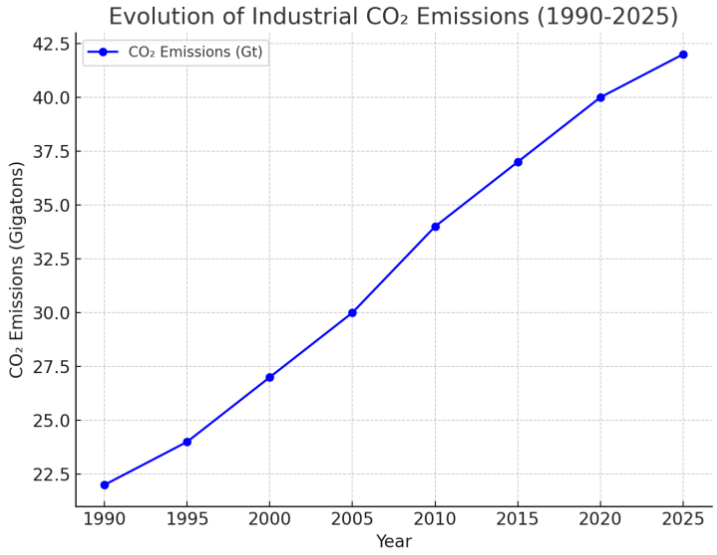


Fig.2: Evolution of industrial CO_2 emissions (1990-2025)
Source: adapted from Global Carbon Project, 2023

Industrial emissions have been steadily increasing since 1990, with a significant expansion after 2000, driven by economic development and accelerated industrialization in emerging countries such as China and India. In the absence of concrete measures, these

emissions will continue to increase, highlighting the need for effective global policies to reduce emissions, including the transition to more sustainable industries.

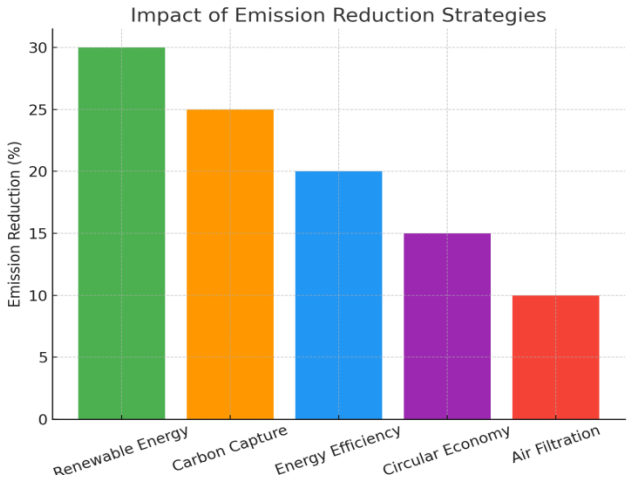


Fig. 3: Impact of emission reduction strategies
Source: adapted from International Energy Agency (IEA), 2021.

Renewable energy and carbon capture are the most promising solutions for reducing emissions, with a potential for reduction of 30% and 25% respectively. In addition, energy efficiency and the circular economy play an important role in reducing emissions, highlighting the need to adopt a variety of solutions. An integrated strategy is crucial to reduce industrial environmental impact, and investments in green technologies are fundamental.

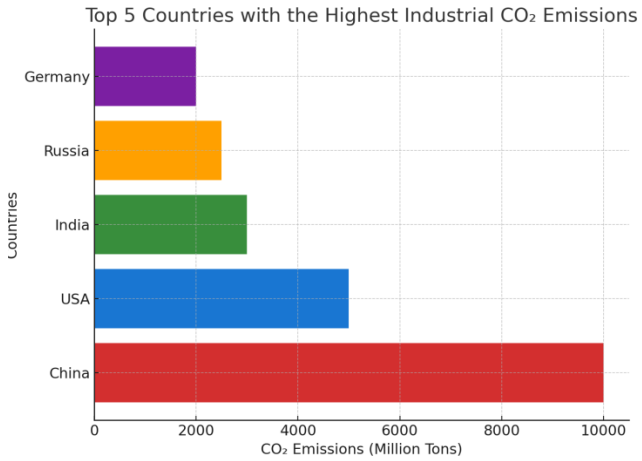


Fig.4: Top 5 countries with the highest industrial CO_2 emissions
Source: adapted from World Bank, 2022

China is far ahead of other countries in terms of industrial CO_2 emissions, followed by the United States and India. These three nations contribute significantly to global emissions, highlighting the importance of implementing strict emission reduction policies in these areas. International collaboration is crucial to meet the challenge of global industrial emissions.

Assessing the economic and social effects of the transition to a low-emission economy

The implementation of decarbonisation measures has a considerable economic and social impact, affecting both the industrial structure and the life of communities. From an

economic point of view, the transition to low-emission technologies requires significant investments in infrastructure, the modernization of production processes and the adoption of renewable energy sources. Although these changes may involve high costs in the short term, in the long term they contribute to increasing energy efficiency, reducing dependence on fossil fuels and stimulating technological innovation. In addition, green industries generate new jobs, especially in the renewable energy, recycling and sustainable transport sectors.

From a social perspective, decarbonisation measures can have a variety of effects. On the one hand, they contribute to improving air quality and public health by reducing pollution, which leads to lower spending on treatments for respiratory diseases. On the other hand, traditional sectors, such as the extractive industry and conventional energy production, may suffer financial losses, which requires professional retraining programs and just transition policies to support affected workers.

The effectiveness of decarbonisation measures depends on the application of well-balanced strategies that maximize economic and social benefits while minimizing negative impacts on vulnerable groups. The implementation of these measures has significant economic and social implications, bringing both advantages and challenges.

Table 5: Economic and social impact of decarbonization measures: benefits and challenges

Category	Benefits	Challenges
Economy	- Increasing energy efficiency and reducing long-term costs	- High costs for initial investments in green technologies
	- Creating new jobs in sustainable industries	- Negative impact on jobs in fossil fuel-based industries
	- Reducing dependence on energy imports	- Need to adapt industrial infrastructure and energy networks
Environment	- Reducing greenhouse gas emissions	Difficulties in implementing carbon capture and storage technologies
	- Improving air quality and reducing pollution	- Risks related to rapid transition to renewables without reliable alternatives
Social	- Improving public health by reducing pollution	- Increasing energy prices in the short term, affecting vulnerable groups
	- Increasing awareness and involvement in environmental protection	- The need for retraining the workforce and support for affected communities
Technological	- Accelerating innovation and developing sustainable solutions	- Need for clear policies and regulations for implementation
	- Increasing the competitiveness of green industries	- Limited access to finance for SMEs wishing to make the transition

Source: author data processing

This table provides a clear view of the benefits and challenges of decarbonisation, underlining the importance of well-designed strategies for a just and efficient transition. To maximise the benefits and minimise the challenges, it is essential to develop integrated policies that include:

- Financial support mechanisms: Grants, tax incentives and dedicated funds to facilitate investments in green technologies and support sectors affected by the transition.

- Vocational training programmes: Retraining the workforce to meet the new demands of the green economy, thus ensuring job continuity and reducing unemployment.
- Involvement of local communities: Consultation and active participation of communities in the design and implementation of decarbonisation strategies, thus ensuring the acceptance and long-term success of these initiatives.
- Even though decarbonisation measures come with challenges, the long-term benefits for the environment, economy and society make them indispensable. A well-thought-out and inclusive strategy can facilitate a just and efficient transition to a low-carbon economy.

Conclusions

Reducing CO_2 emissions from industry is crucial to tackle climate change and protect the environment. Analyzing the available data and strategies, several important conclusions emerge:

The role of government policies and regulations: implementing strict measures, such as the EU Emissions Trading Scheme (ETS), has proven effective in reducing industrial emissions. Under the ETS, companies are required to obtain permits for each tonne of CO_2 emitted, which incentivises emission reductions and innovation in green technologies.

Adopting carbon capture and storage (CCS) technologies: CCS is a promising solution for reducing emissions in industrial sectors that are harder to decarbonise. Integrating these technologies into existing processes can lead to significant reductions in CO_2 emissions.

Energy efficiency and renewable energy: improving energy efficiency and switching to renewable energy sources, such as solar and wind, can lead to significant reductions in industrial emissions. These initiatives not only reduce emissions, but can also reduce operating costs in the long term.

Waste management and the circular economy: implementing recycling practices and reducing waste helps reduce emissions from landfills, which release significant amounts of greenhouse gases. Adopting a circular economy model can improve resource use and reduce the volume of waste generated.

International collaboration and innovation: cooperation between countries and investment in research and development are essential to develop and implement effective solutions to reduce emissions. Sharing knowledge and technologies can accelerate the transition to a globally sustainable industry. An integrated approach of strict policies, the adoption of advanced technologies, energy efficiency and international collaboration are fundamental pillars for reducing industrial CO_2 emissions and protecting the environment. A holistic approach, which includes technological innovation, strict regulations and changes in industry and consumer behavior, can lead to significant reductions in pollution and create a cleaner and safer environment for future generations.

The success of decarbonization measures depends on the implementation of balanced strategies that maximize economic and social benefits while reducing the negative impact on vulnerable groups.

BIBLIOGRAPHY

1. Arrhenius, S. (1896), Uber den Einfluss des atmospharischen Kohlensaurengehalts auf die Temperatur der Erdoberflache. Bihang till Kungl. Svenska Vetenskapsakademiens handlingar 22, No. 1, 1-102. 2.
2. Arrhenius, S. (1896), On the influence of carbonic acid in the air upon the temperature on the ground. The Philosophical Magazine 41, 237-276.
3. Friedlingstein, P., et al., (2023), *Global Carbon Budget 2023*. Retrieved from https://www.globalcarbonproject.org
4. *** Asociația Energia Inteligentă, (2023), *Decarbonizare versus dezindustrializare: Sau cum să nu ne distrugem din nou industria*. Disponibil la https://asociatiaenergiainteligenta.ro/decarbonizare-versus-dezindustrializare-sau-cum-sa-nu-ne-distrugem-din-nou-industria/
5. *** Comisia Europeană, (2024), *O viziune pentru perioada de după 2030*. Strasbourg: Comisia Europeană. Disponibil la https://secure.ipex.eu/IPEXL-WEB/download/file/082d29088e117f15018e131dfff3012f
6. *** Energy Policy Group. (n.d.). *Industry & Transport Decarbonisation*. Disponibil la https://www.enpg.ro/category/publications/industry-transport-decarbonisation/
7. *** European Environment Agency (EEA), (2021), *Transitioning to a Sustainable Economy in Europe*.
8. *** European Environment Agency (EEA), (2023), *Trends and Projections in Europe 2023*. https://www.eea.europa.eu
9. *** Global Carbon Atlas, (2023), *CO_2 Emissions by Country*. http://www.globalcarbonatlas.org
10. *** Global Carbon Project (GCP), (2023), *Global Carbon Budget 2023*. https://www.globalcarbonproject.org
11. *** Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), (2018), *Global Warming of 1.5°C: An IPCC Special Report on the impacts of global warming of 1.5°C above pre-industrial levels*.
12. *** Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC), (2021), *Sixth Assessment Report (AR6)*. https://www.ipcc.ch
13. *** International Energy Agency (IEA), (2021), *Net Zero by 2050: A Roadmap for the Global Energy Sector*. https://www.iea.org/reports/net-zero-by-2050
14. *** International Energy Agency (IEA), (2023), *CO_2 Emissions from Fuel Combustion 2023*. Paris: IEA. https://www.iea.org
15. *** Ministerul Mediului, Apelor și Pădurilor, (2021), *Strategia pe termen lung a României pentru reducerea emisiilor de gaze cu efect de seră*. București: Ministerul Mediului, Apelor și Pădurilor, ttps://www.mmediu.ro/app/webroot/uploads/files/Strategia%20pe%20Termen%20Lung%20a%20RO%20pentru%20Reducerea%20Emisiilor%20de%20GES.pdf
16. *** United Nations Environment Programme (UNEP), (2022), *Emissions Gap Report 2022*. https://www.unep.org
17. *** World Bank, (2022), *CO_2 Emissions (kt)*. World Development Indicators. Retrieved from https://data.worldbank.org/indicator/EN.ATM.CO2E.KT

THE START OF THE LEGATION OF THE KINGDOM OF ROMANIA IN ZAGREB IN 1941. FINANCIAL CHALLENGES

Mihail-Gabriel Chiricheș
PhD Student, "Ștefan cel Mare" University of Suceava

Abstract: Romanian-Croatian relations during 1941 were subjected to major pressures due to the permanent changes imposed by the war. The start of bilateral relations between the two states, Romanian and Croatian, had to overcome strong difficulties, but these were overcome through the care of the Romanian Legation in Croatia, which was established in May 1941. Although the Romanian diplomatic office constituted the first point of contact between the two capitals, the legation in Zagreb suffered numerous shortcomings, the cause of which was the absence of a strong interest in the Croatian state on the part of Romania and the modest or much delayed sums of money, which were directed from Bucharest for the functioning of the Romanian diplomatic mission opened in Zagreb.

Keywords: legation, financial problems, Romania, Croatia, lei, kuna.

Introducere

Al Doilea Război Mondial a reprezentat o împărțire a teritoriilor unor state, precum și nașterea altora, care au supraviețuit până la căderea Germaniei. Printre aceste state se numără Slovacia, precum și Croația care a luat ființă la 10 aprilie 1941. Ante Pavelić, devenit Poglavnik-ul (Conducătorul) Statului Croat la 15 aprilie, se adresa generalului Antonescu în a doua parte a lunii aprilie 1941 pentru a recunoaște „Statul Independent Croat", care a primit confirmarea identității statale din partea Germaniei și Italiei la 15 aprilie 1941[1]. Apariția Croației ca stat a avut un parcurs care a fost impus de evenimentele din martie și aprilie din 1941 care au reconfigurat statul Iugoslavia.

Pe data de 10 aprilie 1941, a fost instituit Statul Independent Croat, prin declarația generalului Slavko Kwartenik, care s-a autoproclamat lider al statului, conform instrucțiunilor lui Ante Pavelić, conducătorul în exil. În aceeași zi, trupele germane au pătruns în Zagreb fără să bombardeze orașul[2]. La 15 aprilie, odată cu întoarcerea lui Pavelić din exil, conducerea statului a fost preluată de acesta, iar Kvartenik a fost numit comandant suprem al armatei din Statul Independent Croat[3].

Țările care au recunoscut primele noul stat croat au fost Ungaria la 10 aprilie 1941, Germania la 15 aprilie, Italia și Slovacia la aceeași dată de 15 aprilie și Bulgaria la 21 aprilie 1941. Au urmat Japonia la 7 iunie, Spania pe 27 iunie, Finlanda, Danemarca, Guvernul Național al Nankingului pe parcursul lunii iulie 1941, precum și statul Mandchuokuou la 2 august 1941, conform unei note a Legației României în Croația din anul 1943 înregistrată la Ministerul Român al Afacerilor Străine la 30 mai 1943[4]. Primii miniștri plenipotențiari acreditați la Zagreb au fost: Siegfied Kashe, ministrul Germaniei[5] (a fost numit din data de 15

[1] Arhivele Ministerului Afacerilor Externe (în continuare A.M.A.E.), Fond 71, *Al Doilea Război Mondial*, Anul 1941, Vol. 291, 1939 E9, 71-1939E9.XV.4, Proclamarea de către Germania și Italia a independenței Croației, f. 18.
[2] *Ibidem*, f. 18.
[3] *Ibidem*, f. 35. „Curentul", Nr. 4732, din 17.04 1941.
[4] A.M.A.E., Fond 71, *Al Doilea Război Mondial*, Anul 1942-1944, Vol. 292, 1939 E9, 71-1939E9.XV.4, Organizarea Croației, f. 40-41.
[5] „Universul", Nr. 111, 28 aprilie 1941, pp. 1-2.

aprilie 1941, iar din 20 aprilie și-a luat postul în primire[6]) și Paolo Corteso, ministrul Italiei, din aprilie 1941. Bulgaria a recunoscut statul croat până la finalul lunii aprilie 1941[7].

Stabilirea relaţiilor diplomatice româno-croate

Statul român a oficializat relațiile cu statul croat mai târziu, în data de 8 mai 1941. Înainte de această dată, dr. Ante Pavelić a schimbat o corespondență cu Conducătorul Statului Român, solicitându-i acestuia recunoașterea Statului Independent Croat[8]. Proiectul de telegramă privind recunoașterea Statului Independent Croat a fost propus pe data de 6 mai 1941, în urma Notei de convorbire din 5 mai 1941 a generalului Ion Antonescu[9]. La 6 mai 1941 textul telegramei care era adresată Poglavnikului Ante Pavelić a fost transmisă șefului Marelui Stat Major român, generalul Alexandru Ioanițiu pentru a o remite „de urgență” la destinație prin misiunea germană[10]. La aceeași dată Legațiilor din Berlin și Roma li se cifrau telegrama care le informa despre recunoașterea oficială a Statului Independent Croat de către România[11].

La 18 aprilie 1941 generalul Antonescu își exprima punctul politic de vedere prin care alegerea momentului recunoașterii independenței statului croat era o chestiune de „oportunitate politică”. Se aștepta oficial ca recunoașterea să vină mai întâi din parte Germaniei, Slovaciei și Japoniei. Alegerea momentului nu se putea fixa exact de către Conducătorul statului român din cauza pericolului la care era expusă România prin vecinătatea cu Rusia bolșevică[12]. Generalul Antonescu dădea indicații potrivit cărora Legațiile României din Roma și Berlin luau la cunoștință despre telegrama transmisă în 18 aprilie 1941 de către Poglavnik-ul Ante Pavelić generalului Antonescu care era rugat să recunoască oficial independența Croației. Guvernul german era solicitat să aducă la cunoștința noului guvern croat faptul că România a recunoscut deja, „formal”, Statul Independent Croat, fără a fi publicată în acest sens o declarație oficială, pentru a nu produce Axei neplăceri cauzate de eventualele interpretări ale Moscovei privind recunoașterea de către Regatul României a independenței statului croat, în condițiile în care Moscova avea concentrate trupe „considerabile” la frontiera română[13].

Primul ministru român în Statul Independent Croat din anul 1941 a fost numit Dimitrie Gh. Buzdugan, printr-un decret, de către generalul Ion Antonescu, în ziua de 15 mai 1941, ca ministru plenipotențiar[14], clasa a II-a[15] și trimis extraordinar al României la Zagreb. A fost absolvent al cursurilor juridice din București, și a intrat în diplomație la 1 octombrie 1921. A funcționat ca secretar de legație la Paris, Londra și al Legației din Quirinal[16]. Până în luna otombrie 1941, Serviciul economic de pe lângă Legația română din Belgrad, a fost transferat la Legația Regală a României din Zagreb, printr-o decizie a Ministerului Economiei Naționale, publicată în Monitorul Oficial, Numărul 257, din 29 octombrie 1941[17].

Studiul de față are drept obiectiv identificarea relațiilor stabilite între România și Croația în anul 1941 prin intermediul legațiilor în cele două state și evoluția complexă a Legației României în Croația în anul 1941, precum și a dificultăților financiare ale acesteia. Relațiile româno-croate s-au stabilit sub impactul evenimentelor lunii aprilie 1941 în sudul

[6] https://prabook.com/web/siegfried.kasche/1889834, site accesat în data de 29 aprilie 2024.
[7] „Universul”, Nr. 110, 27 aprilie 1941.
[8] „Viața”, nr. 38, din 08.05.1941, p. 1. „Universul”, nr. 122 din 9 mai 1941, p. 1.
[9] A.M.A.E., Fond 71, 1939 E9, *Al Doilea Război Mondial*, Anul 1941, Vol. 291, 71-1939E9.XV.4, Proclamarea de către Germania și Italia a independenței Croației, f. 41, Notă de serviciu din 6 mai 1941.
[10] *Ibidem*, f. 44.
[11] *Ibidem*, f. 44.
[12] *Ibidem*, f. 19.
[13] *Ibidem,* f. 21, Telegrama cifrată Nr. 29864 din 18 aprilie 1941 adresată legațiilor din Roma și Berlin.
[14] „Curentul”, Nr. 4762, din 19.05.1941, p. 3.
[15] *Anuar diplomatic și consular al Regatului României, 1946, Din istoria Ministerului Afacerilor Străine*, Editor Adrian Vițalaru, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza ” Iași, 2016, p. 131.
[16] „Curentul”, Nr. 4762, din 19.05.1941, p. 3
[17] „Monitorul Oficial”, Partea I, Nr. 257, din 29 octombrie 1941, p. 6680.

Balcanilor, prin ocuparea de către Germania a Iugoslaviei și Greciei, moment care schimbă contextul relațiilor române cu Iugoslavia prin relocarea acestora către Croația.

În ceea ce privește istoriografia problemei relațiilor române și a celor croate, se observă o lipsă a acestora sau o abordare de nișă, fără o dezvoltare tematică. Amintim articole ale profesorului Florin Anghel, care a publicat texte ale acestor relații, precum și numele profesorului Petre Otu, abordarea relațiilor fiind una care constituia doar o parte a unei probleme legate de relațiile cu Slovacia. Un articol al problemei relațiilor române și croate cu Germania a fost publicat de subsemnatul *în Journal of Romanian Literary Studies,* Issue Nr. 35/2023*, International Roumaniean Humanities Journal,* Published by Arhipelag XXI Press, Târgu Mureș[18].

Problemele financiare în cadrul legației românești de la Zagreb au apărut încă de la debutul acesteia

În perioada cuprinsă între 29 octombrie și 15 decembrie 1941, au fost semnalate oficial, la nivelul Ministerului Afacerilor Externe al României, chestiuni referitoare la compensațiile financiare ale angajaților din misiunile diplomatice din străinătate. Printre aspectele ridicate se remarcau dificultățile cu care se confruntau anumite legații din cauza creșterii costurilor de trai, faptul că revizuirea salariilor nu fusese realizată, situație care a dus la scăderi semnificative ale puterii de cumpărare, iar personalul diplomatic se afla într-o situație precară în ceea ce privește nevoile de bază. Discrepanțele salariale dintre diversele ministere generau o veritabilă inegalitate, fiind menționată o dezordine administrativă. Se impunea implementarea unor politici uniforme pentru remunerarea funcționarilor din posturile diplomatice. În fața acestor provocări, mareșalul Ion Antonescu a solicitat o prezentare detaliată a impactului majorărilor de prețuri în țările unde erau desfășurate activități de reprezentare ale României[19].

O analiză precisă a fluctuațiilor prețurilor era imposibil de efectuat în cadrul ministerului de resort din România, lucru realizabil înainte de conflict. În perioada 1939-1941, Suedia și Elveția au fost privite ca fiind state cu o situație economică „relativ stabilă", iar cheltuielile de trai erau estimate să fi crescut cu 20-30% până în septembrie 1941. În scopul evaluării economice a unei națiuni, se lua în considerare aspectul propagandistic făcut de aceasta, prin care fiecare țară încerca să-și promoveze viabilitatea economică. Misiunile diplomatice ale României, în perioada 1939-1941, achiziționau bunuri atât din piața internă, cât și din cea externă a țării gazdă, ceea ce conducea la o apreciere imprecisă a calculului indicele prețurilor și a creșterii acestora. În concluzie, se constata o creștere a prețurilor, fiind necesară ajustarea cheltuielilor funcționarilor din legațiile străine. Din 29 octombrie 1941, s-au demarat proceduri la București pentru a regla nivelul salariilor în cadrul misiunilor diplomatice ale României din străinătate. Soluții urgente au fost luate pentru Legațiile din Ankara, Budapesta,[20] Vichy, Zagreb și Bratislava. În lista menționată se includeau capitalele Buenos Aires, Helsinki, Madrid, Rio de Janeiro și Tokyo, în care ministerul responsabil de la București considera revizuirile ca fiind insuficient de detaliate. Alte legații erau, de asemenea,

[18] Mihail-Gabriel Chiricheș, *Romania, Croatia and its Relations with Germany Between 1940-1945 în Journal of Romanian Literary Studies, Issue Nr. 35/2023, International Roumaniean Humanities Journal, Published by Arhipelag XXI Press, Târgu Mureș, p. 149.* În anul 1941 autoritățile germane considerau Iugoslavia ca având o putere militară semnificativă și nu erau interesați să depună eforturi pentru a supune această țară. Berlinul urmărea să obțină controlul asupra Iugoslaviei în scopul de a-și promova interesele politice și economice. Prin intermediul Directivei 25, pentru invadarea Iugoslaviei, Hitler sublinia posibilitatea de a exploata problemele interne ale țării pentru a obține sprijin, în special din partea populației croate. O intervenție externă semnificativă în politica croată consta în stabilirea unei "linii de demarcație" a influențelor germano-italiene. Germania urma a juca un rol crucial în Croația, iar Mussolini a acceptat tacit granițele comunicate de germani după discuțiile de la Viena din aprilie 1941. Conform tratatelor cu Italia și hotărârilor Conferinței de la Viena din aprilie 1941, statul croat era independent doar la nivel formal. Italia garanta frontierele Croației, iar guvernul de la Zagreb trebuia să-și reglementeze relațiile cu alte state conform cerințelor Romei și Berlinului

[19] AMAE, Fond 71, *România*, Anul 1942, vol. 518, Diverse, f. 169, Notă cu privire la salarizarea funcționarilor din străinătate.

[20] *Ibidem*, f. 171.

identificate cu probleme, însă cele din Bratislava și Zagreb au fost supuse unor schimbări de regim și necesitau ajustări salariale suplimentare. Dificultățile legate de salarii în legațiile străine erau împărțite în două categorii: 1. legațiile din țările cu monedă liberă și 2. legațiile din țările cu restricții valutare. Din categoria a doua se număra legația din Zagreb, alături de cele din Italia, Germania și Slovacia. De asemenea, se discuta posibilitatea de a acorda 25% din salariul funcționarilor din străinătate în franci elvețieni și de a fi reduse salariile în lei pentru a gestiona mai eficient bugetul de stat[21].

Pentru implementarea majorării salariilor în franci elvețieni, ministerul trebuia să obțină suma de 500.000 de franci elvețieni în locul altor monede, cerere considerată a fi una rezonabilă de către Ministerul Afacerilor Străine. Responsabilitatea salariilor funcționarilor din misiunile diplomatice străine revenea ministerului de resort. Se constatau și inegalități în salarizarea unor atașați diplomatici din diferite misiuni din străinătate[22]. Toate aceste aspecte creau un tablou al salarizării deficitar, cauzat de incapacitatea ministerului de a fi eficient[23]. Ministerul Afacerilor Străine propunea redactarea unui regulament care să privească salarizarea unitară a funcționarilor români din străinătate, principiu cu care era de acord Ministerul de Finanțe, cerându-se acordul mareșalului Ion Antonescu la finalul anului 1941[24].

În august 1941, problemele financiare ale Legației României din Zagreb au început să devină evidente. Dimitrie Buzdugan solicita, în data de 6 august, ca fondurile aferente lunii august să fie virate prin intermediul legației române din Elveția, din cauza neachitării salariilor pentru luna iunie. Această situație era provocată de incapacitatea băncilor croate de a efectua plăți în franci elvețieni. În plus, remunerațiile pentru luna iulie 1941 se lăsau așteptate, iar la momentul expedierii acelei comunicări, în august, încă nu fuseseră primite, stârnind îngrijorările ministrului Buzdugan. Deși salariile pentru misiunile militare, economice și de presă erau plătite în mod constant, în jurul datei de 20 a fiecărei luni, Legația Regatului României din Zagreb nu primise niciun fel de finanțare timp de două luni. Doi dintre angajații săi, Zeno Câmpeanu și Dumitru Țarălungă, nu primiseră niciun venit din luna mai a anului 1941, epuizându-și economiile personale și acoperind cheltuielile prin împrumuturi de la cunoscuții locali, situație care le afecta reputația[25]. Avantajele deschiderii unui cont la o bancă din Elveția erau evidente. Acest fapt presupunea deplasarea lui Buzdugan cel puțin două zile la Berna, pentru a face formalitățile. S-a cerut acordul forului superior din București pentru aceasta. Până la data de 12 august 1941, legația din Berna nu primise nicio înștiințare din partea Băncii Naționale a României privind plata salariilor Legației din Zagreb pentru luna iunie și iulie 1941, nefiind trimise prin curier sau telegrafic. Se consemna îngrijorarea crescândă a personalului misiunii diplomatice române din Croația[26].

Într-un schimb epistolar cu Dimitrie Buzdugan, oficialul Frederic Nanu, din capitala României remitea, cu o notă de sarcasm, aprecieri pentru recomandările primite de la diplomatul român acreditat în Croația, legate de cum ar trebui să-și exercite atribuțiile în luna august 1941. În ceea ce privește ajustările salariale, Nanu menționa că aceste majorări erau condiționate de aprobarea Președintelui Consiliului de Miniștri, care se afla în procesul de evaluare a situației[27]. Buzdugan intervenea pentru a reglementa chestiunile financiare ale reprezentanței diplomatice din Zagreb, exprimându-și insatisfacția într-o manieră formală. Se adresa departamentului responsabil de finanțe din Ministerul Afacerilor Străine, subliniind termenele ce era necesar a fi respectate. Astfel, un un instrument de plată (CEC) pentru luna

[21] *Ibidem*, f. 172-173.
[22] *Ibidem*, f. 174.
[23] *Ibidem*, f. 175.
[24] *Ibidem*, f. 176.
[25] AMAE, Fond 71, *Croația,* Anul 1941-1944, Volumul 3, Telegrame, f. 369, Telegrama legației din Zagreb nr. 51/249, din 6 VIII 1941.
[26] *Ibidem*, f. 383, Telegrama legației din Zagreb, nr. 60/298 din 12 VIII 1941.
[27] *Ibidem*, f. 386, Telegrama Direcției Contabilității pentru legația din Zagreb nr. 1115 din 15 august 1941.

iulie ar fi trebuit expediat prin curier pe 16 iulie 1941, considerând întârzierile ca fiind neglijențe din partea unor angajați ai ministerului. În privința ajustărilor salariale, solicita explicit ca aceste directive să fie trimise prin curier în data de 16 august 1941, având în vedere toate comunicările anterioare, esențiale pentru înțelegerea situației Legației României din Croația și manifestând determinarea de a urma toate procedurile necesare în cazul în care problema nu era rezolvată[28].

Problemele financiare s-au agravat

Situația reprezentanței diplomatice românești din Zagreb era destul de complicată și necesita atenție constantă pentru o administrare adecvată. În cursul celei de-a doua jumătăți a anului 1941, pentru conducătorul acestei misiuni a fost închiriat un imobil de tip vilă, aproape complet mobilat, pentru care se achita un tarif anual de 200.000 de kuna (moneda oficială a statului croat). Deținătorul proprietății se reloca în Italia și solicita ca plata chiriei să se facă în moneda locală, conform ratei oficiale, adică 19.084 de lire italiene pe trimestru, înlocuind suma de 50.000 kuna croate. Procedurile necesare impuneau obținerea de instrucțiuni clare de la autoritățile din București, iar odată aprobată, suma trebuia transferată legației române din Roma, care avea apoi responsabilitatea de a efectua plata către persoana indicată de oficiul român din Zagreb[29]. Ca răspuns, ministerul din București solicita să-i fie transmisă aprobarea acestei cerințe, dorind expres să-i fie comunicat „numărul și data aprobării", deoarece de la dosarul ministerului lipseau aceste detalii[30]. În lumina tuturor acestor aspecte, ministrul Buzdugan a demonstrat că a primit aprobare verbală pentru a întreprinde toate acțiunile necesare deschiderii și funcționării legației române din Zagreb. Pentru acestea i s-a alocat o sumă de 50.000 de lire, ca o primă tranșă din fondurile destinate legației. Găsirea unei locuințe a fost singurul obiectiv pe care a reușit să-l îndeplinească după trei luni de eforturi cu sprijinul Ministerului Afacerilor Externe din Croația. Suma de 255.555 de kune era considerată de Buzdugan ca fiind una rezonabilă, ținând cont de creșterea constantă a costurilor de la declararea Zagrebului capitala statului, în comparație cu cei 282.000 dinari plătiți anual în fosta capitală iugoslavă, Belgrad, în condițiile „normale" ale prețurilor[31]. Bugetul alocat lui Buzdugan pentru activitățile Legației României din Zagreb nu se folosea decât după primirea instrucțiunilor de la ministerul de resort din București. Astfel, având la dispoziție o sumă de 192.000 de unități monetare, în septembrie 1941, convertite ulterior în valută locală, kuna croată, obținută de către un individ cunoscut sub numele de Stegaroi, care le păstra pentru reprezentanţa română, Buzdugan solicita să i se comunice, printr-o adresă oficială, destinația acestei sume. Din întreaga sumă disponibilă pentru oficiul diplomatic în luna septembrie 1941, 70.000 kuna, echivalentul a 206.500 lei, erau destinate acoperirii cheltuielilor de încălzire[32].

La începutul lunii octombrie 1941, Zeno Câmpeanu, care deținea funcția de secretar al legației române din Zagreb, raporta către Direcția Contabilității din Ministerul Afacerilor Străine suma totală înregistrată ca încasări pentru legația din Zagreb, ce era de 2.352 kuna. Soldul total la data de 1 octombrie era de 2.052 kuna[33]. La debutul lunii octombrie 1941 printr-o decizie a Ministerului Afacerilor Externe din România, din totalul sumei disponibile pentru oficiul din Croația, se autoriza utilizarea a 19.759,50 kuna pentru acoperirea „fondul de rulment" a lunii august 1941[34]. Într-un interval scurt de timp, ministrul Buzdugan a primit

[28] *Ibidem,* f. 387, Telegrama legației din Zagreb nr. 63-310 din 14 VIII 1941.
[29] *Ibidem*, f. 390, Telegrama legației din Zagreb nr. 72/417 din 1 IX 1941.
[30] *Ibidem*, f. 392, Telegrama Ministerului regal al Afacerilor Străine nr. 1413 din 6 septembrie 1941.
[31] *Ibidem*, f. 395, Telegrama legației din Zagreb nr. 73/463 din 13 IX 1941.
[32] *Ibidem*, f. 400, Telegrama legației din Zagreb nr. 81/493 din 19 IX 1941.
[33] *Ibidem*, f. 406, Telegrama legației din Zagreb nr. 86/539 din 1 X 1941.
[34] *Ibidem*, f. 407, Telegrama Ministerului Regal al Afacerilor Străine către legația din Zagreb nr. 72.500/941 din 2 octombrie 1941.

60.000 kuna în contul Băncii Naționale a României pentru achitarea unei chitanțe. Această sumă a fost extrasă din fondurile disponibile ale legației[35].

Problemele legate de salarizarea personalului oficiului legației din Zagreb au devenit subiect de discuții între Buzdugan și Ministerul Afacerilor Străine. Ministrul Davidescu a fost informat de către Buzdugan cu privire la „apuntamentele" lunii octombrie care nu au primit aprobarea necesară de la București. Toate demersurile referitoare la încasarea salariilor angajaților legației au fost realizate de către ministrul Buzdugan cu o lună înainte, însă acesta l-a acuzat pe ministrul de Finanțe, Frederic Nanu, pentru refuzul de a semna documentația necesară, ceea ce a dus la neplata salariilor și la întârzierea procesului de plată. Ca dovadă a neglijenței autorităților române, Buzdugan a prezentat corespondența cu legațiile din Roma, Berlin și Budapesta, unde angajații și-au primit salariile conform programului, în timp ce Zagrebul a fost din nou „uitat". Pentru a evita repetarea situației penibile din vară, când salariile au fost întârziate timp de trei luni, ministrul plenipotențiar român de la Zagreb s-a adresat „bunăvoinței" ministrului Davidescu pentru a lua măsurile necesare. În conformitate cu promisiunea domnului Mihai Antonescu, Vice-președintele Consiliului de Miniștri, se aștepta ca salariile să fie plătite în franci elvețieni, iar alte aranjamente erau în așteptare. La două zile după ce s-a transmis telegrama care descria întârzierea plății salariilor, ministrul Davidescu a transferat legației din Zagreb o sumă în kuna echivalentă cu 235.250 lei prin intermediul Băncii din Zagreb, la data de 3 noiembrie 1941[36]. Acest lucru ajuta doar formal oficiul român din Zagreb, deoarece lucrurile păreau și mai complicate. Buzdugan lua la cunoștință că deși au fost trimise apuntamentele pe luna octombrie, acestea erau înjumătățite în comparație cu cele din luna septembrie. Sporurile erau radiate, iar echivalarea cu francii elvețieni era în pierdere. Presupunând că lucrurile se vor desfășura astfel, ministrul Buzdugan a transmis un referat către Mihai Antonescu și unul către directorul contabilității ministerului de resort, descriind necesitățile misiunii de la Zagreb, aducând propuneri ce vizau creșterea cu 30% a sumelor în lei, iar jumătate din sumă să fie efectuată în moneda croată, iar cealaltă jumătate în franci elvețieni. Compensarea salariilor urma a fi plătită în moneda croată, însă ajustat de un curs special raportat la Registermark[37], ca la Berlin, unde se primea confirmarea că se achita 20 de lei o marcă în loc de 60, sau la Roma unde salariile erau plătite la un curs diferit de cel al clearingului. Situația actuală din cadrul legației nu putea face față realităților financiare din Zagreb. Buzdugan aducea în discuție că unii „colegi" primeau salariul triplat în comparație cu suma încasată de el. Se cereau și interogări pentru Banca Națională a României pentru a fi verificat, dacă a transmis cu adevărat dispozițiile de plată, deoarece la banca croată acestea nu au ajuns[38].

În noiembrie 1941, situația salarizării personalului legației rămânea aproape neschimbată. Buzdugan nu redactase un raport detaliat privind problemele reale, din cauza lipsei aproape totale a curierilor către Zagreb. Cu toate acestea, exista o insistență pentru plata salariilor în franci elvețieni privind luna respectivă, moneda stabilită încă de la înființarea Legației României din Zagreb. Orice modificare a monedei și alte aspect erau solicitate să fie discutate în cadrul cabinetelor specializate ale ministerului, care puteau stabili un curs de schimb între moneda română și kuna croată; absența acestui demers ar fi putut duce la incapacitatea legației de a-și onora angajamentele financiare. Se făcea referire la practica din Belgrad și Budapesta, unde salariile erau calculate la un curs diferit de cel al clearingului, adăugându-se o cotă în dolari. Totodată, se menționa că misiunile din Roma și Berlin primeau salariul la un alt curs decât cel al clearingului pentru mărfuri. În Spania și Italia, miniștrii

[35] *Ibidem*, f. 419, Telegramă pentru legația din Zagreb, nr.2151 din 11octombrie 1941.
[36] *Ibidem*, f. 418, Telegrama Ministerului Afacerilor Străine nr 2783 din 15 noiembrie 1941 pentru legația română din Zagreb.
[37] *Ibidem*, f. 420, Telegrama legației din Zagreb nr. 107/723 din 17 XI 1941.
[38] *Ibidem*, f. 421.

plenipotențiari erau plătiți în dolari și franci elvețieni. Se exemplifica situația Legației Croației din București, unde plata salariilor era stabilită în franci elvețieni[39].

Pe data de 20 noiembrie 1941 s-a aprobat remunerația salarială, cu o ajustare minoră, deoarece raportul era de 3 lei pentru o unitate monetară croată, kuna. Ministrul Buzdugan, în această situație, câștiga similar cu suma primită de un consilier de presă din Roma. În comparație cu ministrul plenipotențiar din Roma, ministrul român din Croația primea doar o treime din salariul colegului său acreditat la Quirinal. Erau menționați domnii Dumitru Țarălungă și Zeno Câmpeanu care primeau mai puțin decât în perioada premergătoare războiului, subliniindu-se că inflația nu atingea nivelurile din timpul conflictului. În contrast, cancelarul și dactilografa legației erau plătiți mai puțin decât un ușier sau un șofer al legației. Se amintea de reputația menținerii intereselor acesteia, pentru a nu fi compromisă imaginea misiunii diplomatice în fața celorlalți diplomați acreditați în Croația. Titularul oficiului diplomatic roman din Zagreb propunea trei opțiuni de plată: prima în franci elvețieni; a doua implica o creștere de 30% în lei, jumătate în clearing și jumătate în franci elvețieni; a treia făcea referire la plata în clearing cu un curs special, similar cu cel din Berlin. Situația era una paradoxală deoarece Buzdugan insista mereu asupra revenirii plății „apuntamentelor”[40]. Reprezentantul diplomației române la Zagreb a subliniat că membrii corpului diplomatic din București, responsabili de gestionarea fondurilor pentru legația din Croația, erau foști angajați ai serviciului diplomatic, având o înțelegere profundă a situației interne și a cerințelor speciale ale unei misiuni diplomatice în străinătate, indiferent de costurile implicate. În plus, Buzdugan s-a oferit să călătorească la București pe cheltuiala sa personală, pentru a identifica soluțiile necesare pentru optimizarea salarizării membrilor legației.[41].

Problemele nu şi-au găsit rezolvare

În pofida eforturilor lui Buzdugan, circumstanțele din decembrie reflectau o situație neschimbată. La începutul lunii decembrie 1941, nu se comunicaseră încă sumele în lei care urmau a fi plătite membrilor legației, aferente lunii octombrie, ceea ce a determinat expedierea unei adrese către Ministerul Afacerilor Străine de la București, solicitând în mod specific clarificări pentru a se distribui salariile pe luna octombrie[42]. Într-o situație complicată pentru delegația română din Croația, Buzdugan a făcut solicitarea pentru a primi suma de 50.000 kuna, promisă încă din 2 octombrie 1941 printr-o notificare oficială. De asemenea, s-a cerut și suma necesară pentru chirie, ce urma a fi achitată în avans pentru perioada 15 decembrie-15 martie 1942. Situația era complexă întrucât plata chiriei se făcea la timp, iar resursele financiare erau deficitare. Ministrul român din Croația a fost nevoit să se împrumute pentru a acoperi cheltuielile, dar dorea evitarea acestui aspect pe viitor, având în vedere întârzierile și reducerile salariilor, precum și împrumuturile necesare pentru costurile curente. Lipsa unei rezerve financiare solide a legației din Zagreb adăuga și mai multă presiune asupra situației. Ministrul român sublinia gravitatea situației șibimpunerea unei soluții urgente[43].

Pe data de 5 decembrie 1941, printr-o comunicare oficială din București, s-au clarificat veniturile membrilor legației de la Zagreb: ministrul Buzdugan a primit 124.875 lei pentru luna octombrie, Zeno Câmpeanu, secretar al legației 41.625 lei, Țarălungă 37.500 lei, Balș 11.250 lei, Gârbav Petre, referent de presă, 12.500 lei, Srpek și Bobesk, oameni de serviciu, 7.500 lei împreună. Se comunica eronat un total de 235.250 lei[44]. Această greșeală a fost corectată pe data de 6 decembrie printr-o telegramă expediată de Buzdugan, când s-au recalculat sumele

[39] *Ibidem*, f. 425, Telegrama legației din Zagreb nr. I20/749 din 21 XI 1941.
[40] *Ibidem*, f. 426.
[41] *Ibidem*, f. 427.
[42] *Ibidem*, f. 433, Telegrama legației din Zagreb nr. 116/781 din 2 XI 1941.
[43] *Ibidem*, f. 434, Telegrama legației din Zagreb nr. 119/789 din 4 XI 1941.
[44] *Ibidem*, f. 436, Telegrama Ministerului Afacerilor Străine, Direcția Contabilității, Nr. 3130 din 5 decembrie 1941, răspuns la telegrama nr. 116/781.

primite, ajungând la un total de 242.750 lei. Cu toate acestea, Banca Croată a virat o sumă mai mică decât cea comunicată inițial, solicitându-se și remedierea acestei erori de către Buzdugan, ministerului de la București[45]. O situație precară o constituia și suma de 7.500 de lei pentru angajații din întreținere: Srpek și Bobesk, care erau plătiți cu o sumă diminuată în comparație cu salariile altor oameni de serviciu. Se cerea dublarea salariului pentru aceștia, deoarece un singur lucrător, nu cu mult timp în urmă, era plătit cu 3.600 kuna. Situația celor doi, deși modestă financiar, era una de detaliu, aceștia nu erau de origine croată ci slovenă și cehă, acceptând pentru moment această angajare și salarizare deoarece își găseau mai greu un serviciu în Croația. Colegii lor de celelalte misiuni diplomatice primeau un salariu între 3.000 și 4.000 de kuna[46].

În preajma debutului lunii decembrie, s-a efectuat transferul sumei de 50.000 kune, pentru chiria perioadei septembrie-decembrie 1941, situația fiind transmisă legației din Zagreb de către ministerul din țară. La data de 5 decembrie 1941, s-a efectuat și transferul chiriei pentru intervalul decembrie1941-martie1942, prin intermediul telegrafului. Transferul pentru cheltuielile de chirie din perioada septembrie-decembrie 1941, în valoare de 50.000 kuna, nu a fost înregistrat de Banca Croată, deoarece nu a fost transmis. La momentul în care Buzdugan a făcut verificările, Banca Croată a comunicat faptul că nu a primit Ordinul 7.348, datat 21 octombrie 1941 din București. Ministrul român a efectuat această verificare la Zagreb la data de 9 decembrie 1941[47]. Această deficiență a fost rezolvată de Banca Națională a României printr-o adresă către legația română din Zagreb, care informa posibilitatea extragerii sumei de 50.000 kuna din fondul pe care Buzdugan îl deținea, întrucât adresa băncii nu a ajuns la destinația din Croația din lipsă de curieri[48].

Acestui demers i se aducea o completare de către ministrul român la Zagreb, care arăta situația legației ce putea schimba o kuna pentru 3 lei, ceea ce era o conversie defavorabilă. Se specifica cum salariile au fost stabilite în lei, la o sumă conformă cu realitatea din momentul creării legației, iar plata trebuia efectuată în franci elvețieni sau în moneda americană, dolarul. Ministrul român cerea o audiență la ministrul român al Finanțelor pentru a se stabili un raport echitabil kuna-leu. Se reitera exemplul Berlinului prin care 22 lei se achitau pentru o marcă germană, iar schimbul pentru mărfuri avea un echivalent de 60 de lei pentru aceeași marcă. Reichmarchul se plătea în schimbul croato-german 20 de kuna, astfel, cursul la care era firesc să fie cumpărată o kuna prin moneda românească se putea situa cel mult la 1 leu și 10 bani și nu 3 lei cum era plătită în realitate. Ministrul Buzdugan propunea și o formulă transmisă anterior prin telegrame. Pentru ministrul Legației, Dimitrie Buzdugan, diplomații Zeno Câmpeanu și Țarălungă a fost efectuată mărirea în lei a salariilor. Creșterea salarială trebuia operată pentru atașații Balș și Gârbav cu 15%, pentru o mărire reală. La aceste creșteri, dacă se plăteau salariile jumătate în franci elvețieni și cealaltă jumătate în clearing, era ajustată creșterea necesară, cu condiția ca o kuna să fie socotită la alt curs decât cel de 3 lei. În continuare Buzdugan, cerea informarea de la București, care privea dacă aceste măsuri se puneau în plată[49].

Dacă problemele financiare ale legației române din Zagreb erau mari, complexe au fost și atribuțiile acesteia. În primul rând legația urmărea cursul politic al statului croat și crearea unei legături pentru a obține o frontieră comună româno-croată prin Banatul de Vest. Acțiuni vizând aceste aspecte au fost întreprinse chiar de la deschiderea legației din mai 1941[50]. Se

[45] *Ibidem*, f. 438, Telegrama legației din Zagreb nr. 122/799 din 6 XI 1941.
[46] *Ibidem*, f. 450, Telegrama legației din Zagreb nr. 122/799 din 6 XI 1941.
[47] *Ibidem*, f. 450, Telegrama legației din Zagreb nr. 126/816 din 11 XII 1941.
[48] *Ibidem*, f. 451, Telegrama Ministerului Regal al Afacerilor Străine, Direcția Contabilității, Nr. 3308 din 11 decembrie 1941.
[49] *Ibidem*, f. 441. Telegrama Ministerului Regal al Afacerilor Străine, Direcția Contabilității, Nr. 3180 din 5 decembrie 1941, răspuns la telegrama nr. 119/789.
[50] A.M.A.E., Fond 71, *Croația*, Anul 1941-1944, Volumul 6, Probleme economice, militare, culturale. Minorități, Monarhie, Diverse, Relații cu Bulgaria, Italia, Slovacia, Ungaria și România f. 234.

dorea familiarizarea populației croate cu istoria și suferințele statului român[51], susținerea revendicărilor comune române și croate în fața Reichului[52]. Instrucțiunile lui Mihai Antonescu, din luna septembrie 1941 pentru Legația Regatului României din Croația, priveau propaganda comună a celor două state împotriva tendințelor expansioniste ale Ungariei, realizarea unor parteneriate culturale, a unei ore comune de radio și urmărirea parcursului politic intern în contextul violențelor din statul croat, acestea vizând anul 1941[53]. Un moment deosebit în cadrul relațiilor româno-croate a fost semnarea Acordului economic bilateral în data de 7 august 1941 de către D. Buzdugan și profesorul I. Gr. Dimitrescu de partea română și M. Simić și Iosep Cabas de partea croată[54].

Concluzii

Problemele întâmpinate de Misiunea Regală a României în Croația au persistat, însă relațiile diplomatice au rămas active între cele două țări. În timp ce pentru Croația anul 1941 a reprezentat proclamarea independenței și consolidarea statului, pentru România același an oferea oportunitatea de a-și recupera teritoriile pierdute în est în vara anului 1940. Complicațiile interne din Croația au creat dificultăți pentru diplomația internă și externă a acesteia, însă acestea au fost sub imperiul intereselor germane și italiene în regiune, alături de pretențiile teritoriale ungare. Aceste contexte au determinat Legația Regatului României din Zagreb să depășească obstacolele financiare și să se concentreze pe rezolvarea problemelor bilaterale diplomatice, propagandistice, economice și culturale, precum și a celor religioase, care contribuiau la consolidarea imaginii și intereselor României. Cu toate că era un stat mic sub influența Axei, Croația a căutat menținerea unor relații diplomatice puternice cu România, depășind dificultățile diplomatice și oferind sprijin misiunii românești la Zagreb, pentru a putea transmite mesajele sale către România sau către puterile Axei. Statul Independent Croat considera România o putere importantă în sud-estul Europei, fapt care a condus la încercarea de a suda o legătură solidă din aprilie 1941, pe care a întărit-o prin intermediul legației române din Zagreb pe parcursul conflagrației mondiale, până la 23 august 1944. Misiunea română din Zagreb a avut atribuții privind o politică comună româno-croată în fața agresiunii ungare, pentru o reprezentare comună în fața Reichului, dar și o dezvoltare culturală. Un moment reprezentativ a fost cel al semnării în august 1941 a Acordului economic bilateral dintre statul croat și cel român.

[51] *Ibidem*, f. 286.
[52] *Ibidem*, f. 297.
[53] *Ibidem*, f. 307-308.
[54] A.M.A.E., Fond 71, *Croația*, Anul 1942-1944, Volumul 7, Relațiile cu România, f. 784-790.

BIBLIOGRAPHY

1. Arhivele Ministerului Afacerilor Externe (A.M.A.E.), Fond 71, *Al Doilea Război Mondial, 1939 E9*, Volumul 291, Anul 1941, Referitor la 71/1939E9.XV.4/Proclamarea de către Germania și Italia a independenței Croației
2. A.M.A.E., Fond 71, *Al Doilea Război Mondial*, 1939 E9, Vol. 292, Anul 1942-1944, 71-1939E9.XV.4, Organizarea Croației
3. A.M.A.E., Fond 71, *Croația*, Volumul 3, Anul 1941-1944, Telegrame
4. A.M.A.E., Fond 71, *Croația*, Volumul 6, Anul 1941-1944, probleme economice, militare, culturale. Minorități, Monarhie, Diverse, Relații cu Bulgaria, Italia, Slovacia, Ungaria și România
5. A.M.A.E., Fond 71, *Croația*, Volumul 7, Anul 1942-1944, Relațiile cu România
6. A.M.A.E., Fond 71, *România*, vol. 518, Anul 1942, Diverse
7. *Anuar diplomatic și consular al Regatului României*, 1946, Din istoria Ministerului Afacerilor Străine, Editor Adrian Vițalaru, Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza ” Iași, 2016
8. Chiricheș Mihail-Gabriel, *Romania, Croatia and its Relations with Germany Between 1940-1945 în Journal of Romanian Literary Studies, Issue* Nr. 35/2023, International Roumanian Humanities Journal, Published by Arhipelag XXI Press, Târgu Mureș, p. 748-757
9. „Curentul”, 1941.
10. https://prabook.com/web/siegfried.kasche/1889834, site accesat în data de 29 aprilie 2024.
11. „Monitorul Oficial”, Partea I, Nr. 257, din 29 octombrie 1941
12. „Viața”, 1941
13. „Universul” 1941

CARBON BORDER ADJUSTMENT MECHANISM – AN INNOVATIVE EU INSTRUMENT FOR DECARBONIZING INDUSTRY

Gabriela-Cornelia Piciu
Senior Researcher, Centre of Financial and Monetary Research "Victor Slăvescu", Bucharest

Abstract: How we find solutions to reduce global climate change is a matter of general interest. The European Green Deal has adopted a Carbon Border Adjustment Mechanism (CBAM) at EU borders, to prevent carbon leakage and to protect European industry from unfair competition. The mechanism is designed to ensure that domestic producers do not have an advantage over domestic products that are imported and manufactured with high carbon emissions. This mechanism not only helps to reduce pollution, but also helps all countries outside the EU to adopt more ambitious climate protection measures.

Keywords: Carbon Border Adjustment Mechanism, mitigation, adaptation, transition to a low-carbon economy

Introduction

The European Union's proposed Carbon Border Adjustment Mechanism (CBAM) is an innovative measure designed to ensure fairness between its strict climate regulations and practices in other countries around the world that do not apply the same environmental standards. The main aim of CBAM is to prevent the phenomenon of "carbon leakage", which can occur when producers in countries with less stringent regulations move their production to a lower-cost environment, thereby putting pressure on economies that adopt ambitious climate policies.

The new CBAM tax emerged in the context in which the European Union has substantially reduced its domestic greenhouse gas emissions, but greenhouse gas emissions embodied in imports to the EU have been increasing. This CBAM tax aims to combat the risk of carbon leakage by ensuring equivalent carbon prices for imports and domestic products. The period from 1 October 2023 to 31 December 2025 is defined as a transition period, during which importers will have obligations to report the emissions embodied in imported CBAM products, without the obligation to pay a tax. After the end of the transition period, starting with 2026, in addition to the reporting obligation, importers of CBAM products will be required to purchase "CBAM certificates" to cover their carbon emissions. In the period 2026-2034, the EU ETS free allocations will be phased out and replaced by CBAM certificates. The price of the certificates will be calculated based on the average closing price of EU ETS certificates on the auction platform and will be expressed in euros per tonne of carbon dioxide. Starting in 2026, importers of CBAM products will have to purchase "CBAM certificates" to cover their carbon emissions, at prices corresponding to the current carbon price in the European Union. At the same time, in order to be able to import goods subject to the CBAM regulation, any importer established in a Member State will have to hold the status of an authorised declarant under the CBAM. At international level, including within the World Trade Organization, there are contradictory discussions on the legality of this measure, as well as the costs of its implementation.

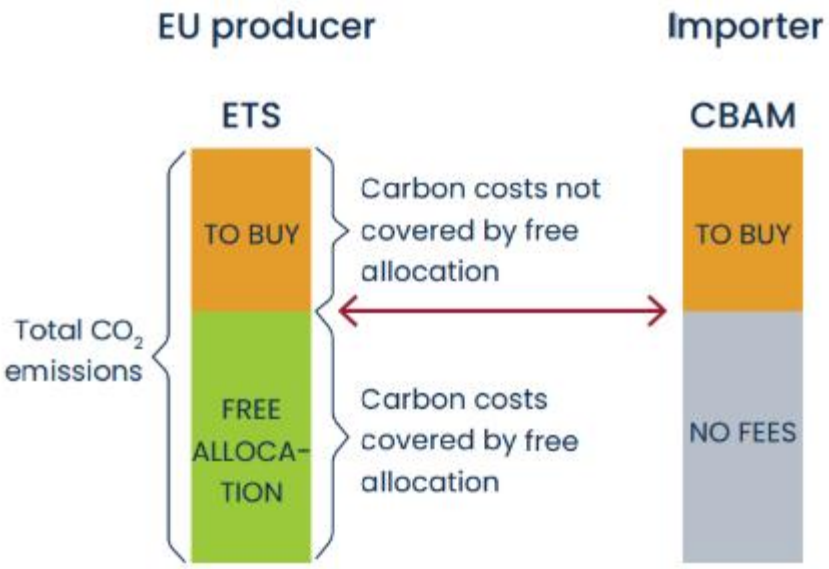
Debates on the governance challenges involved in CBAM

There are two major problems in implementing CBAM. The first concerns the pressure placed on trading partners to adopt a carbon price and to force them to implement policies aligned with those of the EU. This creates an inequity linked to the fact that the price of EU ETS allowances is influenced by domestic political decisions, which can create a discrepancy between what is required in business and developments in the European internal market.

The second problem lies in the methodology for calculating carbon embedded in products, which is set by the European Commission and thus can create a potential area of uncertainty and arbitrariness (especially for non-EU countries) .

By applying a carbon price to imports of goods that have emitted significant amounts of CO2 in their production process, the CBAM aims to reduce CO2 emissions globally and at EU level by 55% by 2030 and to reduce emissions from imported goods. This will not only stimulate economies in other regions of the world to adopt greener production practices, but will also protect European producers that comply with strict environmental regulations, such as the Emissions Trading System (ETS), avoiding them becoming less competitive compared to those in countries that do not apply similar measures. Until 2026 the EU ETS and CBAM work together, one internally and the other externally (Figure 1).

Figure 1: ETS and CBAM for EU



Source : adaptation after Fit for 55 Package: CBAM and ETS (2022)

Despite the fact that CBAM is an easy-to-use and effective tool, it has many vulnerabilities.

CBAM vulnerabilities and competitiveness risks in CO2 pricing in EU

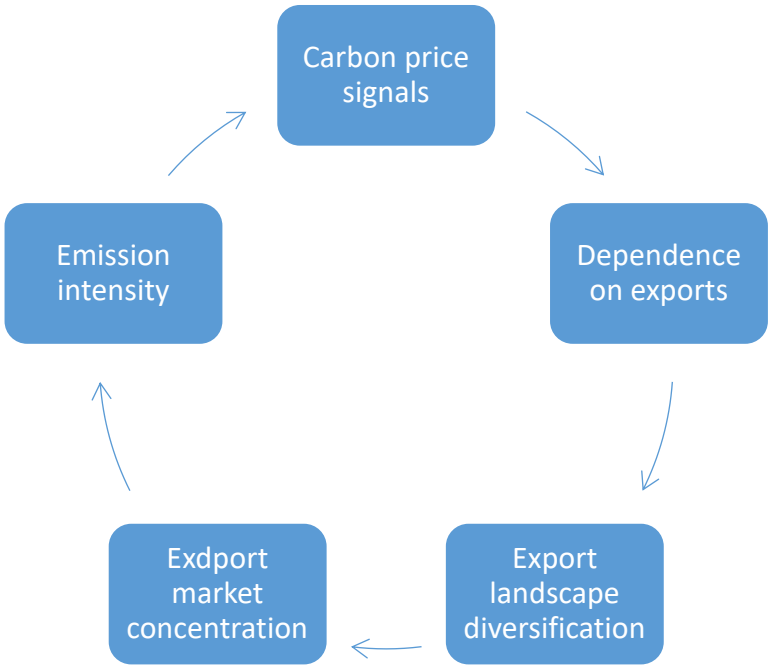
Export dependence which is found in the dependence of GDP on the exporting sector.

Diversification of the export landscape which includes dependence on exports of CBAM commodities - iron and steel, aluminum, cement, fertilizers, electricity and hydrogen and market concentration dependence represented by exports on the EU market for export destinations. Emission intensity refers to the intensity of emissions of the production system.

The carbon price signal represents the effective carbon price applied in the exporting region

Taxing CO2 emissions, in particular through measures such as carbon pricing, is an essential policy for combating climate change, but it also involves significant risks for the competitiveness of industries and economies. Here are some of these risks and their implications (Figure 2)

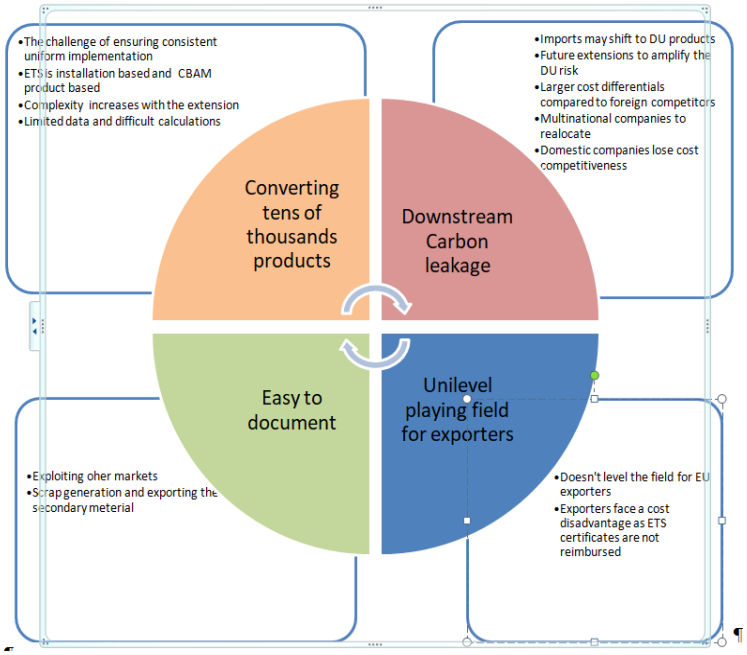
Figure 2: Five dimensions of the vulnerability index (CBAM)



Sources: own conception

There are risks related to additional costs for fossil fuel-dependent and energy-intensive industries, such as the power, steel, cement and chemical sectors, which are most affected. Taxing CO2 emissions imposes a significant additional cost, which leads to an increase in the cost of production, which can affect profitability and efficiency (Figure 3).

Figure 3: Possible risks in implementing CBAM


•The challenge of ensuring consistent uniform implementation
•ETS is installation based and CBAM product based
•Complexity increases with the extension
•Limited data and difficult calculations
•Imports may shift to DU products
•Future extensions to amplify the DU risk
•Larger cost differentials compared to foreign competitors
•Multinational companies to realocate
•Domestic companies lose cost competitiveness
Converting tens of thousands products
Downstream Carbon leakage
Easy to document
Unilevel playing field for exporters
•Exploiting oher markets
•Scrap generation and exporting the secondary meterial
•Doesn't level the field for EU exporters
•Exporters face a cost disadvantage as ETS certificates are not reimbursed

Sources: own conception

To compensate for the additional costs, many companies may choose to pass these costs on to consumers by increasing prices. This could make products and services more expensive, thereby reducing demand and affecting competitiveness in international markets, especially when foreign competitors are not subject to the same taxes or strict regulations on CO2 emissions.

The risk of "carbon leakage" is a major issue related to CO2 taxation (the relocation of polluting industries), in which companies choose to move their production to a country with more permissive regulations or no carbon taxes. Thus, CO2 emissions are reduced in a given region (for example, in the EU), but are transferred to other areas of the world that do not have strict regulations, affecting the overall efficiency of emission reductions.

The relocation of polluting industries can also lead to job losses in the regions where these industries are concentrated. Local communities and economies can suffer due to the disappearance of large, energy-intensive sectors that are essential for regional economic development.

Another risk is the disparity between environmental regulations in different regions of the world. For example, large countries such as China, India or the United States, in certain contexts, may have more relaxed or even absent regulations on CO2 emissions. This gives companies in these countries a major competitive advantage, as they can operate at lower costs than those in the EU, where carbon taxes are higher.

If these countries, through their exports, do not impose similar carbon taxes to those of the EU, then European products will become more expensive compared to products imported from these regions. These differences in production costs can affect the competitiveness of European exports and distort international trade.

Although CO2 taxation is a necessary measure to reduce emissions and combat climate change, it can bring significant risks to economic competitiveness, especially in the field of industry and international trade. These risks need to be carefully managed, through policies that prevent carbon leakage and ensure fair competition between companies in different regions of the world.

Small and medium-sized enterprises (SMEs) can also face significant impacts from carbon taxes. Unlike large corporations, SMEs have limited financial and technological resources to implement solutions that reduce carbon emissions. This makes them more vulnerable to rising production costs, which can lead to a decrease in competitiveness in domestic and international markets. In many cases, SMEs cannot quickly invest in emission-reducing technologies or adjust their business models to new regulations, which can lead to market losses. Energy-intensive industries that depend on high energy consumption (such as aluminum, steel, cement, glass) are exposed to competitiveness risks due to the additional costs imposed by carbon regulations. These sectors are necessary for economic development, but are difficult to decarbonize due to their high energy consumption and existing technologies. Although innovative technological solutions exist, their implementation requires significant investments and a transition period that can be costly and difficult, putting pressure on these industries to adapt.

The introduction of CO2 pricing may lead to higher production costs, which will affect the prices of products and services. This may have a direct impact on consumers, who will have to pay more for goods and services. In sectors where cheap and sustainable alternatives are not available, the impact on prices may be more pronounced, affecting in particular the incomes of households with a lower economic level. Higher prices may also reduce demand for certain products, which will affect the competitiveness of producers.

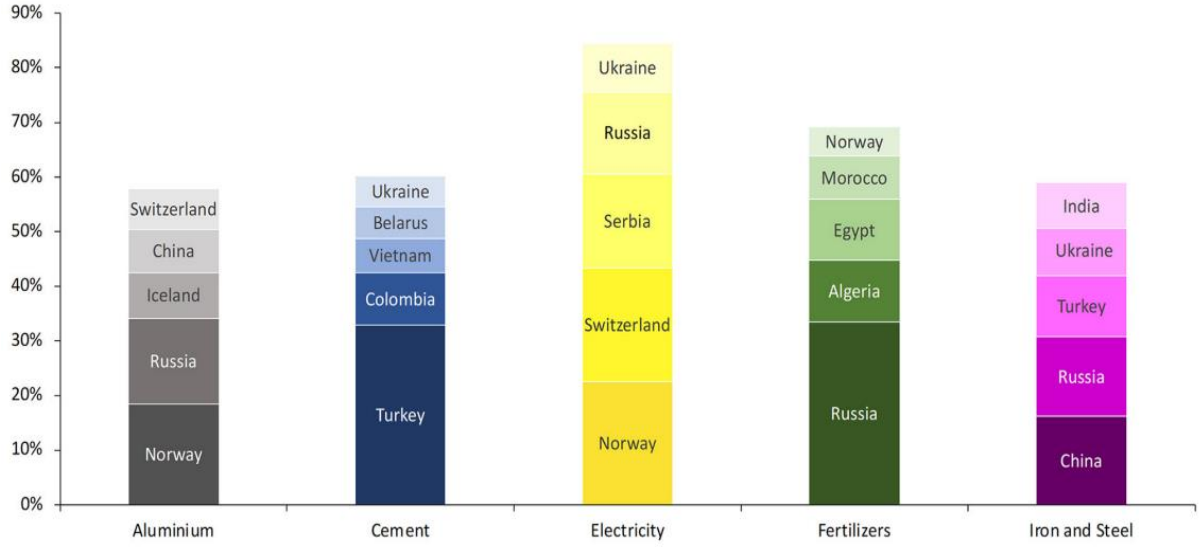
The effects of CO2 pricing will not be evenly distributed. Regions and sectors that are more dependent on polluting industries or on outdated technologies may find it difficult to adapt to the new costs imposed. These inequalities may exacerbate economic disparities

between regions and sectors, disproportionately affecting less developed areas that do not have the resources to make the rapid transition to a green economy.

CBAM impact on economies

The main aim of the CBAM is to prevent competitive advantages for third-country producers and to create a more level playing field for European companies. The CBAM thus helps to align the global economy with the European Union's climate objectives, while also encouraging the alignment of regulations in third countries with European standards. The main countries that will be forced to align4 with these conditions imposed by the CBAM are first and foremost those in the EU's immediate neighbourhood, and then the other countries from which most of the imports in the five sectors come: aluminum, cement, electricity, fertilizers, iron and steel (Figure 4).

Figure 4: Top five trade pertners in the five sectors under EU CBAM



Source: adaptation after COMTRADE (2022, before the outbreak of the war between Ukraine and Russia)

This measure is considered an important step in supporting the EU's climate ambitions, contributing to reducing greenhouse gas emissions globally, not just within the European Union.

In the long term, CBAM is expected to bring additional revenues to the EU, contributing to improved terms of trade and stimulating the adoption of emission reduction measures worldwide.

The effects for Romania will however be minimal, with a marginal negative impact on the country's real income. As for Romania, given that most of its exports are destined for the EU internal market, the direct impact on the economy will be relatively limited. However, there will be variable effects across sectors, in particular, the manufacturing sector could experience a slight increase in production costs, which could lead to a decrease in output of around €1 billion, due to the increase in the prices of imported raw materials. However, these losses could be partially offset by a modest increase in energy-intensive sectors, with an overall low impact on aggregate output of only 0.07%.

We can say that the CBAM will influence both the EU internal market and global trade relations, playing a crucial role in combating climate change and in stimulating a transition to a greener and more sustainable global economy. At the same time, Romania will face limited

effects, but will need to carefully monitor the evolution of this mechanism in order to be able to adjust economic and trade policies as its implementation progresses.

Conclusions

One of the measures that can be taken to counter the competitiveness risks that may arise after decarbonization is the Carbon Border Adjustment Mechanism (CBAM).To prevent carbon leakage and protect the competitiveness of European industries, the European Union has proposed the implementation of a Carbon Border Adjustment Mechanism (CBAM). This mechanism imposes additional taxes on imports of products from countries with weaker regulations on CO2 emissions. The aim is to reduce the risks of market distortion and to encourage third countries to adopt more ambitious emission reduction policies.

Another measure to support companies in adapting to the new regulations are subsidies and financial incentives, which authorities can give for investments in green technologies and emission reduction solutions. These measures help industries, including SMEs, to innovate and adapt to environmental requirements without losing competitiveness in the market. In addition, they support the development of sustainable solutions that will have a long-term impact on reducing emissions.

Another measure is that the European Union allocates specific funds, such as the Just Transition Fund, to support the regions and sectors most affected by the transition to a green economy. These funds are intended both to support the professional retraining of employees and to support SMEs in the process of adapting to the new regulations. The funds can include financing for infrastructure modernization projects, innovation and the creation of new green jobs, thus contributing to a fair and sustainable transition.

CO2 pricing is an essential measure in the fight against climate change, but competitiveness risks can undermine the economic stability of SMEs and energy-intensive industries. Measures such as the Carbon Border Adjustment Mechanism (CBAM), innovation incentives and transition funds are needed to ensure a fair and sustainable transition, without undermining global economic competitiveness.

BIBLIOGRAPHY

1. Bierbrauer, F., Felbermayr, G., Ockenfels, A., Schmidt, K. M., and Südekum. (2021). 'A CO2-Border Adjustment Mechanism as a Building Block of a Climate Club', Kiel Policy Briefs, 151. Available at: https://www.ifw-kiel.de/publications/ kiel-policy-briefs/2021/a-co2-border-adjustment-mechanism-as-a-buildingblock-of-a-climate-club-16065/ (accessed December 9, 2021).
2. Bradford, A. (2020). The Brussels Effect: How the European Union Rules the World. New York, NY: Oxford University Press.
3. Buschbaum, L. M. (2021). CBAM! The Global Energy Transition Podcast - Episode 2, Energy Transition. Available online at: https://energytransition.org/2021/11/ podcast-episode-2/ (accessed December 10, 2021).
4. Carraro, C. (2017). Clubs, R&D, and Climate Finance: Incentives for Ambitious GHG Emission Reductions. Cambridge, MA.
5. European Commission (2021a). Carbon Border Adjustment Mechanism, European Commission - European Commission. Available online at: https://ec.europa. eu/commission/presscorner/detail/en/qanda_21_3661 (accessed December 9, 2021).

6. European Commission (2021b). Proposal for a Regulation of the European Parliament and the Council Establishing a Carbon Border Adjustment Mechanism'. Brussels: European Commission.
7. Fleming, S., and Giles, C. (2021). OECD Seeks Global Plan for Carbon Prices to Avoid Trade Wars. Financial Times. Available online at: https://www.ft. com/content/334cf17a-e1f1-4837-807a-c4965fe497f3 (accessed December 15, 2021).
8. García Molyneux, C., and Mertenskötter, P. (2021). Will the EU CBAM Cover More Than What You Think? Complex Goods, System Boundaries, and Circumvention Under the Commission's CBAM Proposal, Inside Energy & Environment. Available online at: https://www.insideenergyandenvironment. com/2021/07/will-the-eu-cbam-cover-more-than-what-you-think-complexgoods-system-boundaries-and-circumvention-under-the-commissionscbam-proposal/.
9. Hook, L. (2021). John Kerry Warns EU Against Carbon Border Tax. Financial Times. Available online at: https://www.ft.com/content/3d00d3c8-202d-4765- b0ae-e2b212bbca98.
10. Mishra, A. R. (2021). BRICS Summit Is Likely to Strongly Oppose Carbon Tax Proposed by EU, Green Fiscal Policy Network. Online at: https:// greenfiscalpolicy.org/brics-summit-is-likely-to-strongly-oppose-carbontax-proposed-by-eu/ (accessed December 15, 2021).
11. Shaw, D., and Fu, Y.-H. (2020). Climate clubs with tax revenue recycling, tariffs, and transfers. Clim. Change Econ. 11, 2040008. doi: 10.1142/S2010007820400084
12. Simon, F. (2021a). Europe's Energy Price Hike Fuelled by Speculators. Spain and Poland. Available online at: www.euractiv.com; https://www.euractiv.com/ section/emissions-trading-scheme/news/europes-energy-price-hike-fuelledby-speculators-spain-and-poland-say/ (accessed December 16, 2021).
13. Simon, F. (2021b). John Kerry: Carbon Border Tariffs Are 'A Legitimate Idea to Have on the Table'. Available online at: www.euractiv.com; https://www. euractiv.com/section/emissions-trading-scheme/interview/john-kerrycarbon-border-tariffs-are-a-legitimate-idea-to-have-on-the-table/
14. Wettestad, J. (2022). "Proactive prevention of carbon leakage in the EU? The rise of a carbon border adjustment mechanism," in Handbook on European Union Climate Change Policy and Politics. Elgar Handbooks in Energy, the Environment and Climate Change. eds T. Rayner, and K. Szulecki. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.
15. https://www.consilium.europa.eu/en/press/press-releases/2022/12/13/eu-climate-action-provisional-agreement-reached-on-carbon-border-adjustment-mechanism-cbam/

SOCIAL AND ECONOMIC CHALLENGES AT THE LEVEL OF ROMANIA - THE TRANSITION FROM THE PRESENT TO THE FUTURE

Alina Georgeta Ailincă
3rd Degree Researcher, Financial and Monetary Research Center, N.I.E.R., Romanian Academy

Abstract: In addition to stability and sustainability, the development of a country is certainly a priority. To support development, the National Recovery and Resilience Plan of Romania (NRRP) is a fundamental element of supporting the development and modernization of our country. For Romania, the NRRP can bring substantial funds from grants and loans. The total allocated budget of the NRRP is 28.53 billion euros, of which less than 10 billion euros have already been absorbed by Romania to date. In this context, it is also important to see the current state of the main economic and social parameters of Romania and what steps need to be taken in order for our country's development objectives to be achieved.

Keywords: reforms, modernization, economic and social parameters
JEL: O52, O11, R59

1. Introduction

As we know, the PNRR provides 507 milestones and targets related to the reforms and investments undertaken, numerous investments and over 50 reforms to support economic growth. The PNRR has 6 main pillars such as: 1. Green transition, 2. Digital transformation, 3. Smart, sustainable and inclusive growth, 4. Social and territorial cohesion 5. Health and economic, social and institutional resilience, 6. Policies for the New Generation (source: https://proiecte.pnrr.gov.ro/#/home). Thus, we observe that elements of social development encompass almost all the targets provided for in the PNRR.

In this context, the study aims to analyze a series of population indicators, general social development, health, education, labour market indicators, as well as indicators related to population comfort and poverty.

2. Objectives and description of the problem

Although it has been over 35 years since the December 1989 Revolution, Romania's modernization journey is not even halfway there, with numerous stages and challenges that must be overcome in order to be able to affirm that we are a well-consolidated economy, that we can withstand shocks as well as any Western economy.

If important steps in terms of democracy and economic consolidation have been felt since the early 2000s, it was only in 2007, with the entry into the European Union, that economic and social development efforts gained a more accelerated pace in Romania. The global crisis of 2008 and the EU sovereign debt crisis of 2012 also had a substantial impact, slowing down the pace of development and modernization of the Romanian economy, but the testing of national virtues was especially evident in the COVID-19 pandemic crisis, which began in 2020.

Thus, the study proposes a comparative analysis for the period 2012-2022/23 of the demographic and social situation of Romania in relation to the EU27 average and the euro area, but also with a regional reference from Central and Eastern Europe: Poland. Alternatively, it is also completed with comparisons with other states at the European Union level. The secondary objectives provide for the identification of gaps and development shortcomings, and at the end a series of proposals are formulated.

3. Literature review

Although inflation during the analysis period remained high, having been inflamed in recent years by the impact of the war in Ukraine, the economic evolution in Romania in general remained robust. At the same time, there is a precarious transposition of economic growth into the improvement of the labour market and the social conditions of the population, with considerable regional disparities being observed. The literature points out that, regarding the economic and social developments in Romania, there are generally negative structural aspects regarding the evolution of the population, youth, labour relations, the aging population, the emigration of qualified personnel, the mismatches between the skills of the labour supply and the requirements of companies and the workforce. Thus, on the one hand, there is an increased potential of human resources that can be integrated into the labour market which can come from agricultural domestic workers, NEETs or unpaid persons and, on the other hand, also for employed persons, the labour market presents precarious work situations, poorly paid work and discretionary work schedules (Enache, 2014; Iordan, M., & Chilian, M-N., 2014; INS, 2024; Conigrave, 2024).

4. Methodology and data sources

Thus, the study analyzes for the period 2012-2023 a series of indicators such as: Population on January 1; Immigration; Proportion of population by age group (% of population); Crude mortality rate per thousand people (rate); Crude marriage rate; Crude mortality rate per thousand people; Fertility rate (rates); Healthy life years at birth (years); Self-reported unmet need for medical examination and care (%); Baseline population projection (people) and Old-age dependency rate (rate); Early leavers from education and training (% of population 18-24 years); Participation and training rate (last 4 weeks, % of population 18-24 years); Tertiary education students - as % of 20-24 years of the population; Young people neither employed nor in education and training (NEET) (%); Employment, age group 20-64 (% of total population); Long-term unemployment, age group 15-74 (% of population in the labour force); Part-time employees, age group 20-64 (% of total employment); Annual net earnings (Euro, Single person without children earns 50% of the average earnings); Average gross and net earnings (lei/employee); Minimum wage (Euro); Tax rate for low-income employees (Low wage trap, %); Labour costs (Euro, industry, construction and services); In-work poverty rate (%); Housing cost overburden rate by first income quintile (%); Overcrowding rate by poverty status (%); At-risk-of-poverty rate (after social transfers)(%); Social protection expenditure, Research and development expenditure, by performance sectors and budget balance (% of GDP); People with basic or above basic digital skills (% of population); Level of internet access - households (% of households), E-government activities of individuals through websites (% of individuals) and Total length of motorways (km).

The analysis period is 2012 - 2022/2023, with scarce data in 2024, the data source is Eurostat and alternatively the National Institute of Statistics, and the methodology concerns the comparative analysis in relation to the EU27 and Euro area average (EA with 19 or 20 states), and the regional reference is Poland.

5. Results

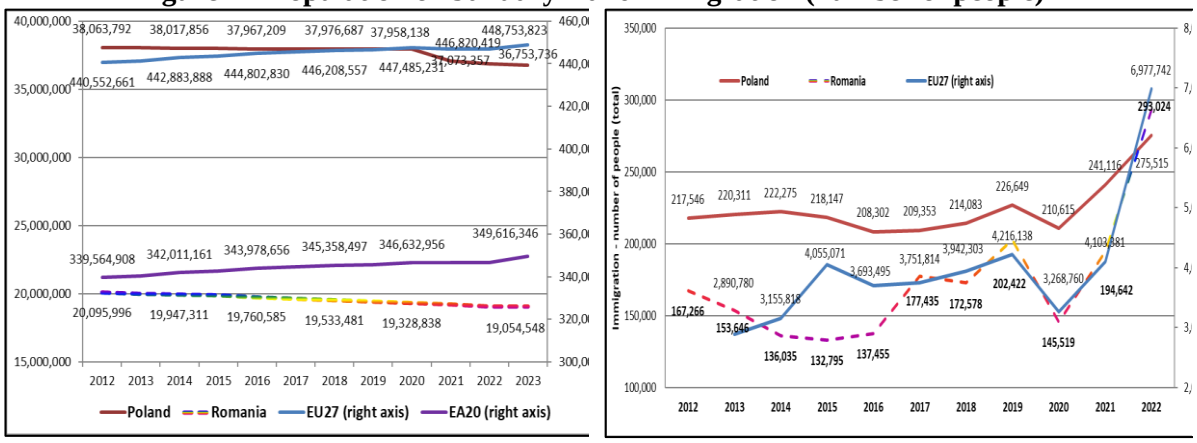
The analysis of population, health, education and labour market indicators, as well as several other indicators of the general macroeconomic context, can indicate the current state and especially the current social structure, as well as the aspects that should be improved.

Thus, the Population indicator on January 1 clearly shows that during the period 2012-2023, Romania's population decreased by almost 1 million people, decreasing constantly from

year to year, while at the level of the euro area (EA20) and, less visibly at the level of the EU27, the trend is slightly upward (see Figure 1).

Poland, also chosen as a regional reference, mainly shows a stabilization of the decrease in the number of inhabitants during the period 2012-2020, but the COVID-19 pandemic seems to be greatly accentuating the population decline.

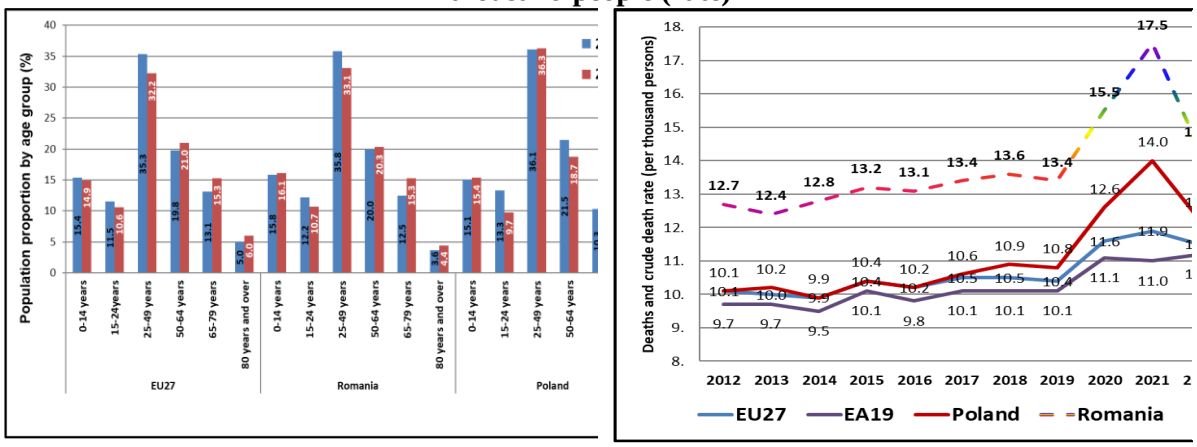
Figure 1 – Population on January 1 and immigration (number of people)



Source: Eurostat database; author's processing

Regarding immigration, although Romania complies with the European trend, the indicator nevertheless demonstrates a reluctance to increase compared to the reference until 2021, but the year 2022 marks a spectacular increase in the indicator for Romania above the level of the indicator in Poland. If we analyze the proportion of the population by age group, we find that the most important share at the level of the EU27, Poland and Romania is represented by the young population included in the sample of 25-49 years, followed by the age group 15-64 years (see Figure 2).

Figure 2 – Proportion of population by age group (% of population) and crude death rate per thousand people (rate)



Source: Eurostat database; author's processing

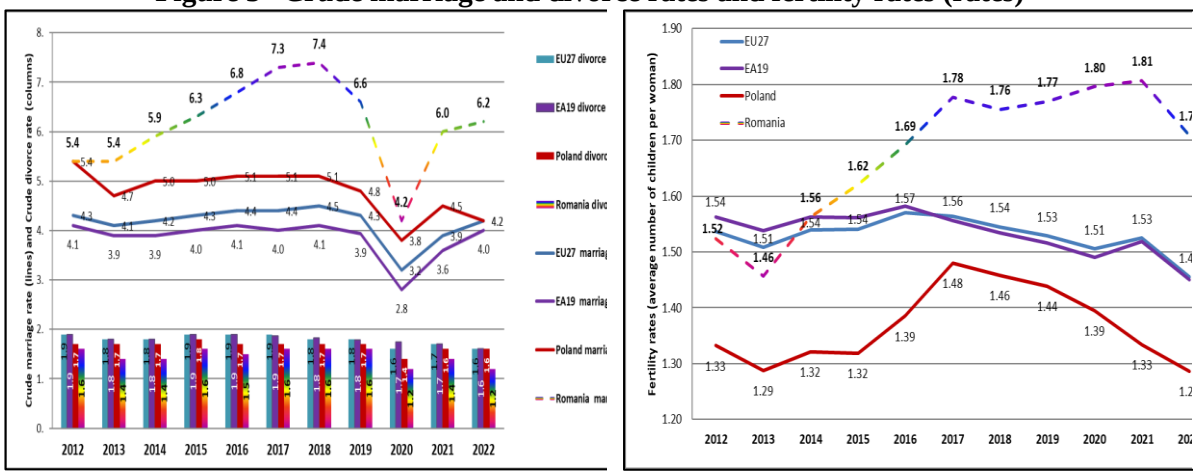
At the level of the dominant group in the population structure, we observe over time in 2023 compared to 2012 a deterioration of the indicator for Romania and the EU27, but not for Poland. At the same time, we observe that for Romania and Poland the population aged 50-64 increased in 2023 compared to 2012, but we cannot observe the same thing for Poland. As a positive aspect, however, we can note for both Romania and Poland regarding the population up to 14 years old that it increased over time by 0.3 pp. (2023 compared to 2012). Worrying is

the evolution of the population 15-24 years old, at the level of all groups of countries analyzed, with a substantial deterioration in Poland and Romania respectively by 3.6 pp and 1.5 pp. in 2023 compared to 2012.

Equally, we note that the Crude Mortality Rate is extremely high in Romania compared to Poland, the Euro area (EA) and EU27 averages, with an additional negative boost given in 2020-2022, amid the manifestation of the Covid-19 Pandemic.

Regarding the Crude Marriage Rate and the Crude Divorce Rate (defined as the number of marriages/divorces in a given year per 1000 people), we note that Romania is still higher than Poland and the Euro area (EA19) and EU27 averages, in the sense of a substantial positive gap at the level of our country in 2023 of 5pp., while at the EU27 and EA19 averages this gap is at 2.6pp and 2.4pp, respectively (see Figure 3).

Figure 3 –Crude marriage and divorce rates and fertility rates (rates)

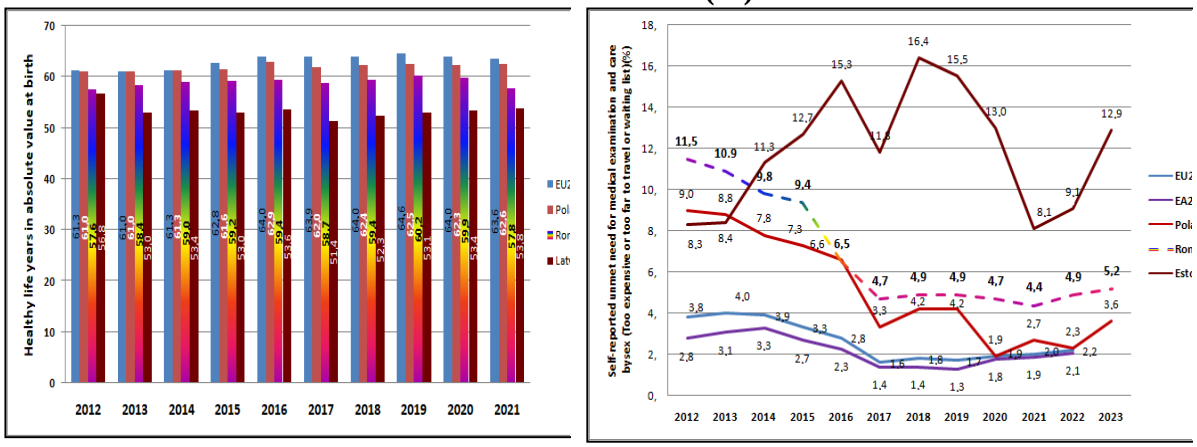


Source: Eurostat database; author's processing

At the same time, if we look at the Fertility Rates (note: according to Eurostat, the fertility rate according to the mother's age describes the ratio between the number of live births to mothers of a certain age and the average female population of that age) we notice that Romania (except for the period 2012-2014), presents fertility rates significantly higher than Poland and even the euro area and the EU27 as a whole.

If we look at the population health indicators Healthy life years at birth (years) and Self-reported unmet need for medical examination and care (%) (see Figure 4), we note that Romania has substantial gaps in relation to Poland, but also to the EU27 average, but ranks higher than other EU27 states (e.g. the Baltic states, see the case of Latvia for the first health indicator analyzed and Estonia for the second).

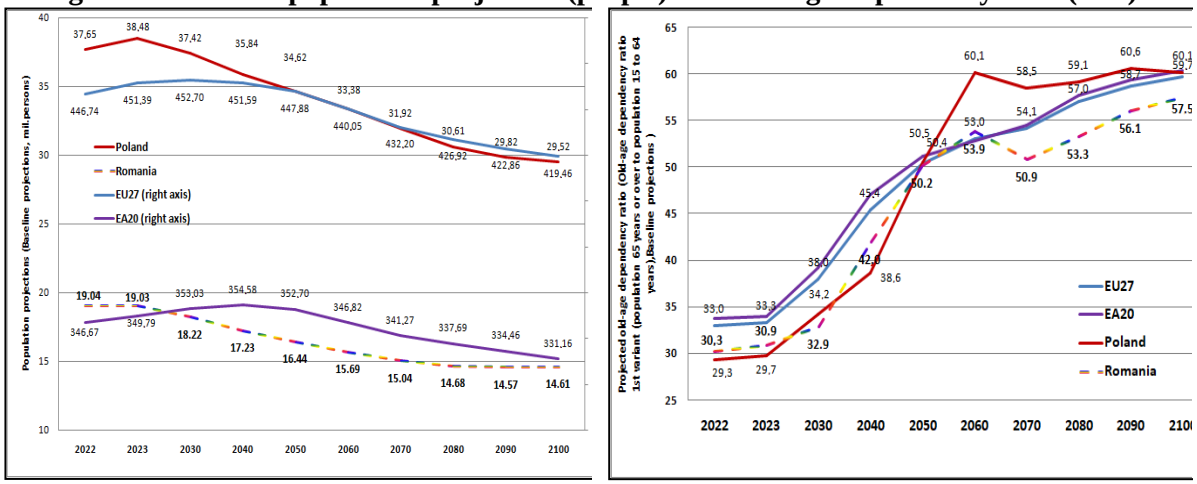
Figure 4 – Healthy life years at birth (years) and Self-reported unmet need for medical examination and care (%)


Healthy life years in absolute value at birth
2012 2013 2014 2015 2016 2017 2018 2019 2020 2021
Self-reported unmet need for medical examination and care by sex (Too expensive or too far to travel or waiting list)(%)
2012 2013 2014 2015 2016 2017 2018 2019 2020 2021 2022 2023

Source: Eurostat database; author's processing

Regarding the Population Projection according to Eurostat, summarizing the previous information (see Figure 5), we observe a substantial deterioration in the evolution of Romania's population until 2100, with our country's population expected to decrease by 4.43 million inhabitants or by 23.28% in 2100 compared to 2022. This deterioration is also substantially observed at the level of the population projection of Poland, which decreases according to the baseline projection by 8.14 million inhabitants; to a lesser extent, the decrease is also noted at the level of the EU27 and the euro area. In relation to the Old-Age Dependency Rate (population aged 65 or over compared to the population aged 15 to 64), it is observed that all countries and areas analyzed show strongly unfavourable trends over time, especially starting with 2030, with Romania showing a slight improvement in 2070, maintaining a certain positive margin compared to the EU27 average for almost the entire period.

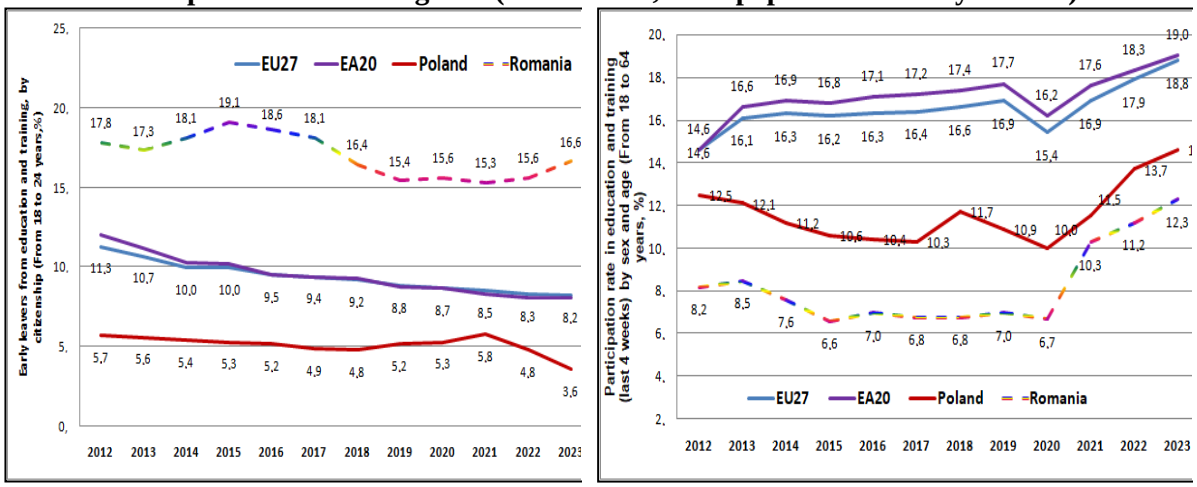
Figure 5 – Baseline population projection (people) and Old Age Dependency Rate (rate)


Population projections (Baseline projections, mil.persons)
Poland
Romania
EU27 (right axis)
EA20 (right axis)
2022 2023 2030 2040 2050 2060 2070 2080 2090 2100
Projected old-age dependency ratio (Old-age dependency ratio 1st variant (population 65 years or over to population 15 to 64 years),Baseline projections)
EU27
EA20
Poland
Romania
2022 2023 2030 2040 2050 2060 2070 2080 2090

Source: Eurostat database; author's processing

If we analyze the evolution of the indicator Early leavers from education and training (% of population 18-24 years old) (Figure 6), we observe that Romania remains comfortably in the negative top of school dropout rates with extremely high levels (e.g. in 2023 16.6%, more precisely 2 times higher than the EU27 average and almost 5 times higher than the evolution of the indicator for Poland).

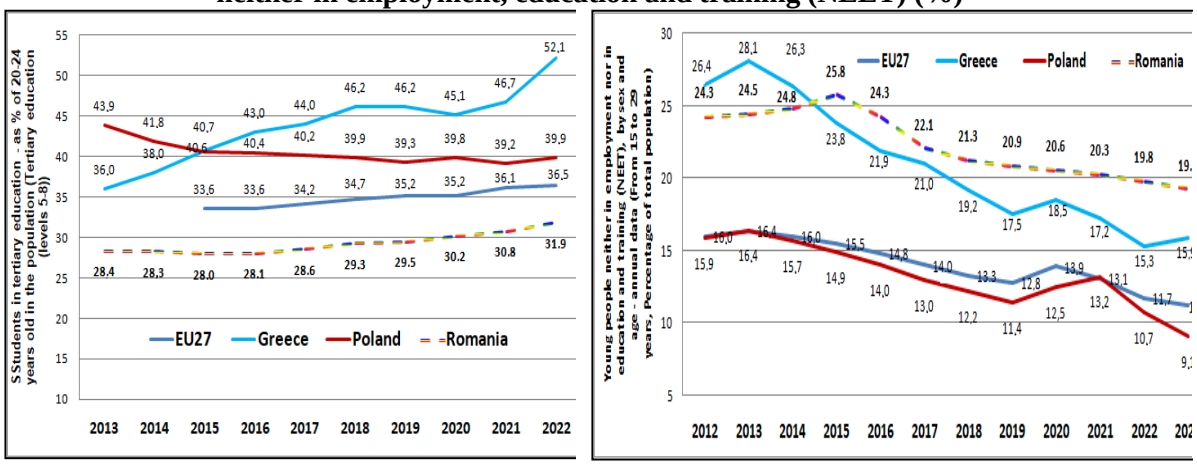
Figure 6 – Early leavers from education and training (% of population 18-24 years old) and Participation and training rate (last 4 weeks, % of population 18-24 years old)


Early leavers from education and training, by citizenship (From 18 to 24 years,%)
EU27
EA20
Poland
Romania
Participation rate in education and training (last 4 weeks) by sex and age (From 18 to 64 years, %)

Source: Eurostat database; author's processing

The situation is also unfavourable for the Participation and Training Rate (last 4 weeks, % of population 18-24 years old) for Romania, the evolution of the indicator, although following European trends, is well below the EU27 and EA20 average, but also of Poland.
Looking at the indicator Tertiary education students (as % of population 20-24 years old) we note that the indicator, over the entire analysis period, is well below the EU27 average, but also below the evolution of the indicator for Poland, even if the trend is slightly upward. Considering the indicator Young people neither employed nor in education and training (NEET) (%) we note that Romania occupies a leading position above the levels reached by Greece (starting with 2015), EU27 and Poland, although with some moderation.

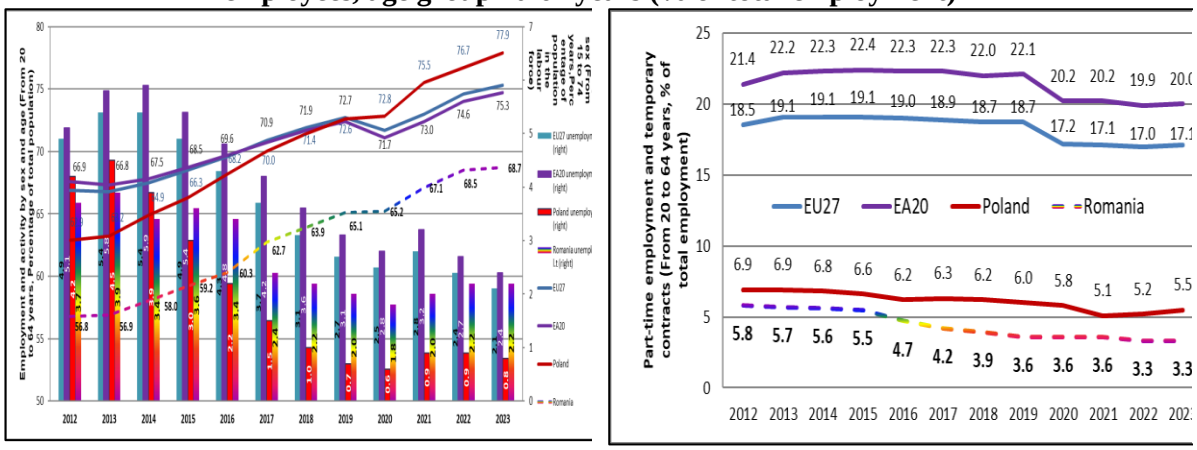
Figure 7 –Tertiary education students - as % of population aged 20-24 and Young people neither in employment, education and training (NEET) (%)


Students in tertiary education - as % of 20-24 years old in the population (Tertiary education (levels 5-8))
EU27
Greece
Poland
Romania
Young people neither in employment nor in education and training (NEET), by sex and age - annual data (From 15 to 29 years, Percentage of total population)

Source: Eurostat database; author's processing

If we move on to a synthetic analysis of the labour market, starting from Employment as a percentage of the total population, we observe that Romania maintains a fairly consistent unfavourable gap compared to the EU27 average, over the entire 2012-2023 analysis period of 8.1 pp, and Long-term Unemployment, although below the EU27 average over the entire analysis period, seems to register a slight upward trend, especially after the outbreak of the pandemic in 2020.

Figure 8 –Employment, age group 20-64 years (% of total population), Long-term unemployment, age group 15-74 years (% of population in the labour force) and Part-time employees, age group 20-64 years (% of total employment)

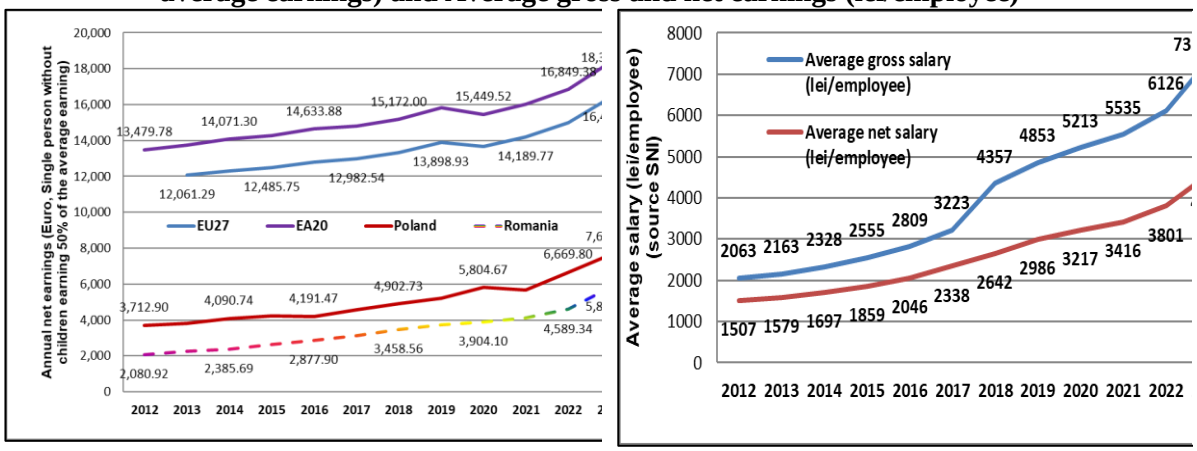


Source: Eurostat database; author's processing

Although it is located in the Central and Eastern Europe regional area, the indicator Part-time employees (% of total employment) for Romania presents significant gaps compared to the EU27 and EA20 averages, on average, for the period 2012-2023, of 13.9 pp.

The unfavourable evolution of the indicators describing the flexibility of the labour market in Romania, but also in the region, is due to this "Achilles heel" which is the low level of wages in our country. Thus, the indicators Annual net earnings (Euro, Single person without children earning 50% of the average earnings) and Average gross and net earnings (lei/employee) reflect the substantial gaps compared to the average of the euro area and the EU27, for the period 2013-2023 the net earnings expressed in euros being 4 times lower than the EU27 average and 4.6 times lower than the EA20 average. In the graph on the right, the gap between average gross and net earnings was substantially influenced in 2018, as social security contributions (including health) were fully transferred to the employee.

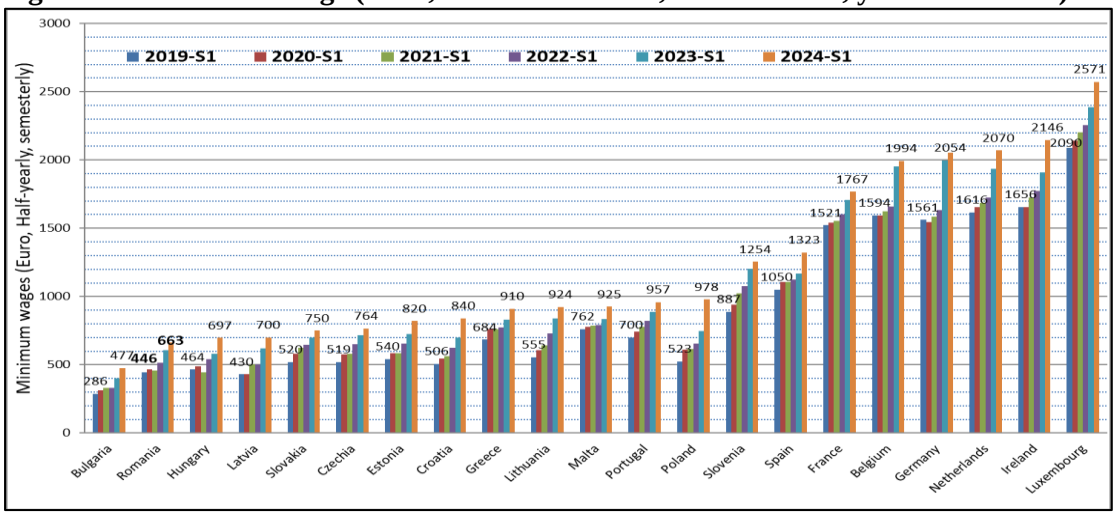
Figure 9 – Annual net earnings (Euro, Single person without children earning 50% of the average earnings) and Average gross and net earnings (lei/employee)



Source: Eurostat database and Statistics National Institute database; author's processing

If we analyze the Minimum Wage indicator (Euro, semi-annual data, first semester, and years 2019-2024) we notice that Romania continues to be at the bottom of the ranking, along with Bulgaria and Hungary. In 2024, the first semester, the minimum wage records a value of only 663 euros compared to 2571 euros in Luxembourg.

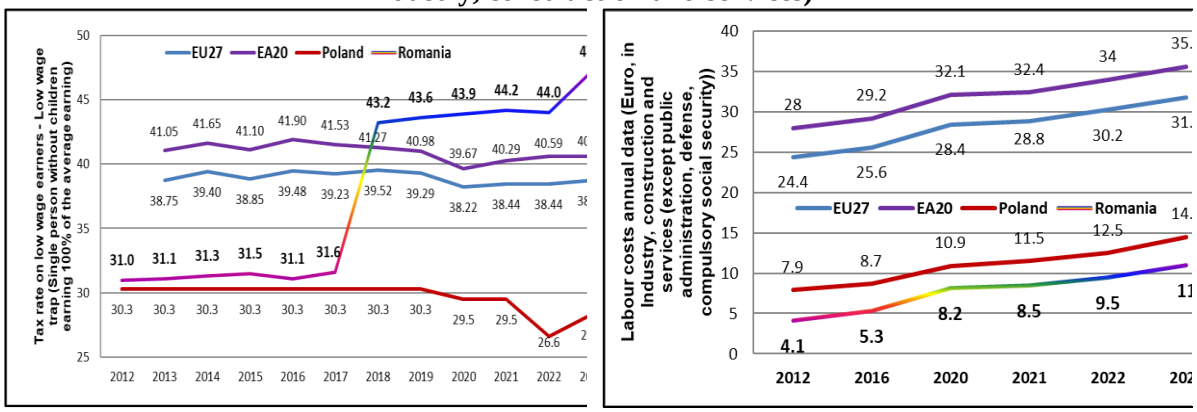
Figure 10 – Minimum wage (Euro, semi-annual data, first semester, years 2019-2024)



Source: Eurostat database; author's processing

Regarding taxation, the indicator Tax rate for low-income employees (Low wage trap, %) reflects the same disjunction between Romania and the region and Romania and the EU27 and euro area (EA20) average, the shift of contributions to the employee in 2018 seems to have raised the indicator well above the EU27 and EA20 average. Regarding Labour Costs (Euro, industry, construction and services), we observe for the analysis period still a high attractiveness, through low costs, of Romania in relation to the EU27 and EA20 average.

Figure 11 – Tax rate for low-income employees (Low wage trap, %) and Labor costs (Euro, industry, construction and services)

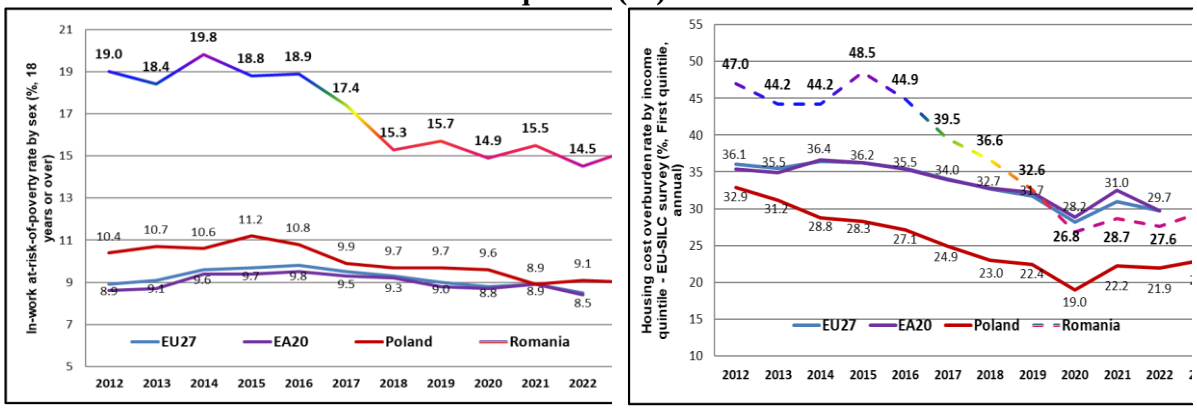

Tax rate on low wage earners - Low wage trap (Single person without children earning 100% of the average earning)
EU27
EA20
Poland
Romania
Labour costs annual data (Euro, in Industry, construction and services (except public administration, defense, compulsory social security))

Source: Eurostat database; author's processing

Cumulating the previous information, and taking into account that over a third of employees earn the minimum wage in the economy according to INS data, and the value of the minimum consumer basket for a decent living for 2023 according to the Friedrich Ebert Foundation Romania and Syndex Romania was 9,978 lei per month for a family with two school-age children and 3,807 lei per month for a single adult in 2023, we find that the average wage in the economy can only cover a single adult, and only 60% cover a family of two adults who earn the minimum wage and have two children.

Thus, the evolution of the At-risk-of-poverty Rate (%) indicator reflects the low level of wages, doubled by excessive taxation on labour for low wages, being for Romania in 2022 1.7 times higher than the EU27 average.

Figure 12 –At-risk-of-poverty rate (%) and Housing cost overburden rate by first income quintile (%)

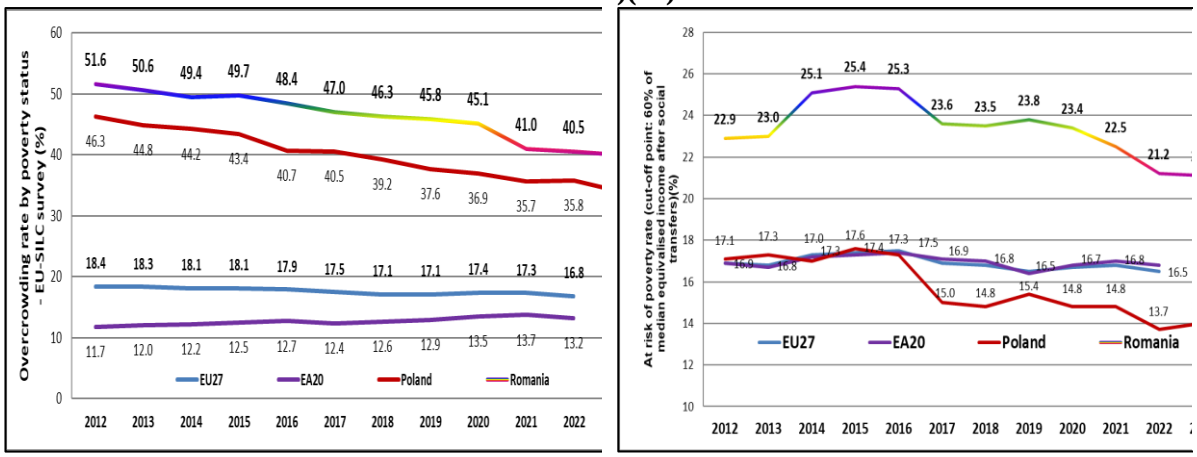


Source: Eurostat database; author's processing

Regarding the indicator Housing cost overburden rate by first income quintile (%) we find that although the trend is clearly downward during the analysis period, only starting with 2020 the indicator is below the EU27 and EA20 average for Romania, being still well above the value recorded by Poland.

If we look at the At-risk-of-poverty rate (after social transfers)(%) and its consequence in terms of overcrowding (the indicator Overcrowding rate by poverty status (%)), we find that Romania is extremely unfavourable in relation to the EA20 and EU27 average.

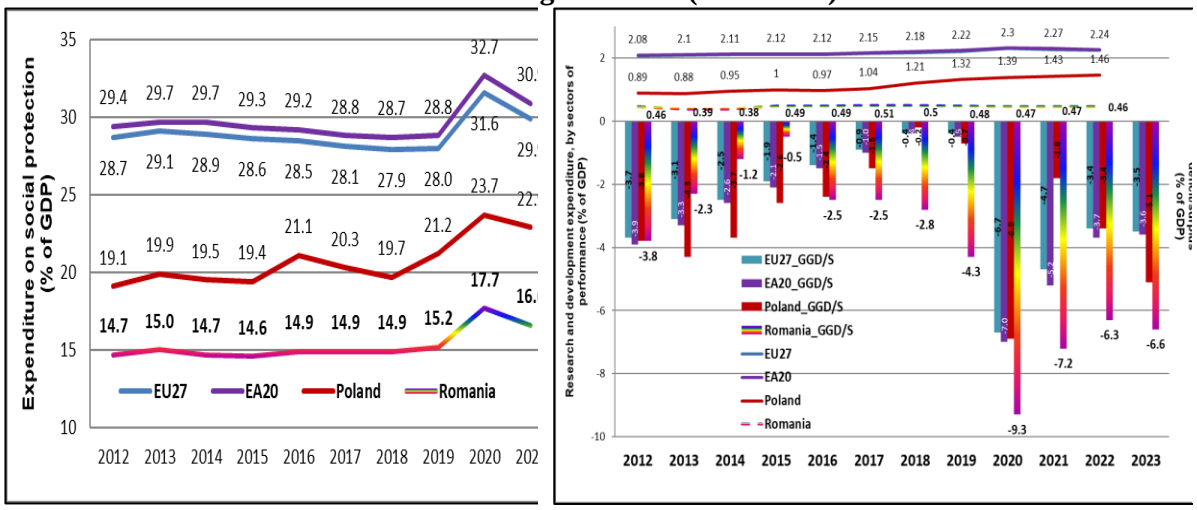
Figure 13 – Overcrowding rate by poverty status (%) and At-risk-of-poverty rate (after social transfers)(%)



Source: Eurostat database; author's processing

The wage situation and the still rather tense evolution of the labour market (NBR, Inflation Report, May 2024) should be compensated to a large extent by state investments in social protection systems, but also in education and research. Thus, the indicator Social protection expenditure (% GDP), but also Research and development expenditure, by performance sectors (% GDP) reflects the low degree of government concern for the fundamental elements of Romania's economic and social development despite the increases in budget expenditures in relation to revenues, the budget balance (% of GDP) still being placed at worrying levels in 2023.

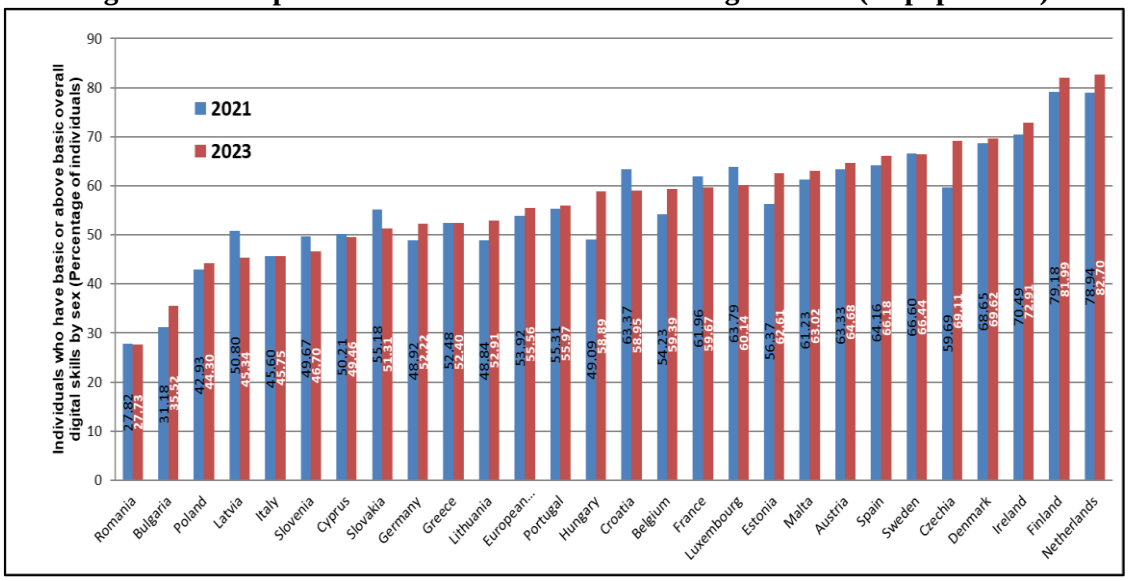
Figure 14 – Social protection spending, Research and development spending, by performance sectors and budget balance (% of GDP)



Source: Eurostat database; author's processing

Poor investments in the public education and research system, but also in active measures to boost the unemployed and re-integrate them into the labor market, may be reflected in the extremely low level of the share of people with basic or above-basic digital skills (% population) for Romania for the years 2021 and 2023 (see Figure 15).

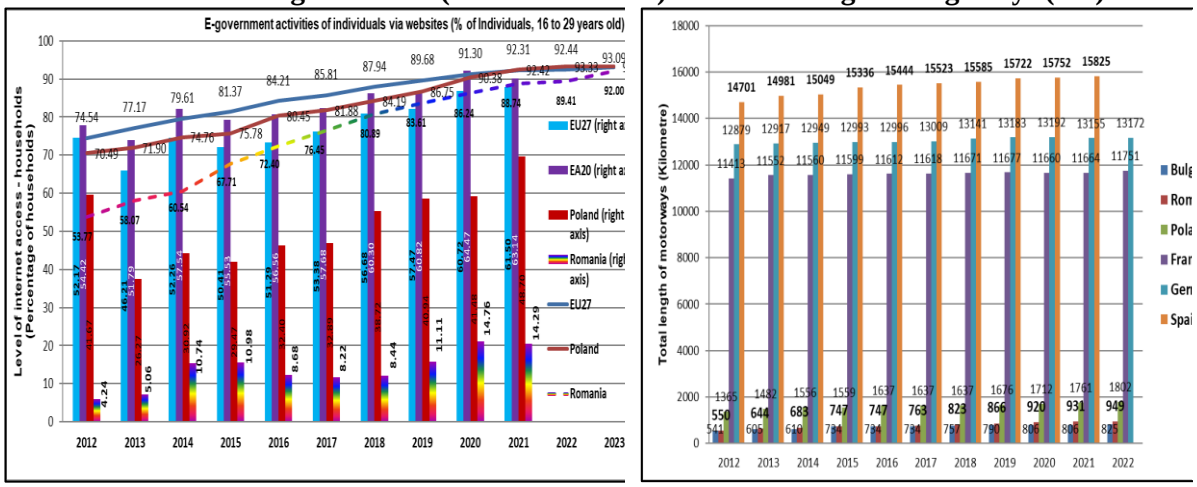
Figure 15 – People who have basic or above basic digital skills (% population)



Source: Eurostat database; author's processing

At the same time, although the indicator Level of Internet access - households (% of households) for Romania increased spectacularly in the 2012-2023 analysis period, almost exactly overlapping the EU27 average, the indicator E-government activities of individuals through websites (% of individuals) remains extremely low, representing in 2021 only 29.3% of the value recorded by Poland and only 23.2% of the EU27 average value.

Figure 16 – Level of Internet access – households (% of households), E-government activities of individuals through websites (% of individuals) and Total length of highways (km)



Source: Eurostat database; author's processing

In this context, regarding accessibility, the indicator Total length of motorways (km) certainly does not place us in the top of countries that invest substantially in transport infrastructure such as Spain, Germany and France. Although the indicator is related to social and economic indicators, it can substantially influence the level of investments, accessibility to the workplace, to hospitals and clinics, but also to central and local public authorities.

6. Conclusions

Romania is in a tense regional context, but accessing PNRR funds, but also the need to carry out reforms such as pensions, state-owned companies' reform, tax reform, healthcare reform, etc. can positively boost the country's economic and social situation.

However, demography, the situation of the labour market, the education system and healthcare present numerous shortcomings. Thus, Romania's population is in continuous deterioration, both in terms of number of people and population structure, population aging also being observed through an unfavourable ratio between the population over 50 years old and that up to 25 years old (more precisely 1.5 times higher). Despite occasional increases in immigration sometimes above some regional trends, against the backdrop of an increasing need to cover vacant jobs, the population projection for the period 2023-2100 remains clearly to Romania's disadvantage with a decrease of 4.43 million inhabitants or by 23.28% in 2100 compared to 2022. Although the marital ratio between marriages and divorces, and the fertility rate are still favourable for Romania compared to the EU27 and even Poland average, nevertheless the crude mortality rate is considerably above the levels in Poland, EA20 and EU27, also due to poor medical care and low healthy life expectancy at birth. In this context, educational indicators (such as Early leavers from education and training (% of population 18-24 years), Participation and training rate (last 4 weeks, % of population 18-24 years), Tertiary education students (as % of population 20-24 years)), have also suffered substantially and are reflected in a spectacular level of social disengagement reflected especially by the indicator Young people neither employed nor in education and training (NEET) (%).

Labour market indicators such as employment and long-term unemployment show a series of recoveries in pace compared to the EU27 and euro area averages, but demonstrate the inability to capitalize on regional advantages as Poland manages, despite still competitive labour costs compared to the EU27 average. The flexibility of the labour market in Romania, reflected by Employees working part-time (% of total employment), reflects both lagging behind in terms of mentalities, but also increased levels of taxation regarding more flexible

work regimes. Extremely precarious wages and increased taxation pressure regarding low wages substantially affect the standard of living, education level and health. The transition to the European minimum wage, which provides that the wage income should not be less than 50% of the average gross wage, although it may positively affect some employees, can create considerable pressure for employers and can lead to job losses, also for the most vulnerable. However, reducing in-work poverty must take into account numerous levels of action, including a consistent level of support regarding social protection and education, implicitly through the development of digital skills. Last but not least, the development of infrastructure, including road transport, can make accessibility a strong point of regional development. After the 2025 electoral period expires, despite the acceleration of reforms in the context of the PNRR, against the backdrop of considerable fiscal-budgetary pressure, it is expected that the general level of taxation in Romania to increase, and also an increased pressure on budgetary expenditures and wages, aspects that will mainly affect low-income employees and will lead to an increase in social inequalities and regional disparities in Romania.

BIBLIOGRAPHY

1. Enache, S. G. (2014). The economic and social situation in Romania. European Economic and Social Committee.ISBN 978-92-830-2787-4, doi:10.2864/484519.
2. Conigrave, B. (2024). Lifting socio-economic outcomes, in OECD Economic Surveys ROMANIA, March 2024. Online: https://www.oecd.org/content/dam/oecd/en/publications/reports/2024/03/oecd-economic-surveys-romania-2024_12c283a2/106b32c4-en.pdf.
3. INS(2024). Starea economica sisociala a Romaniei 2021si 2022. https://insse.ro/cms/sites/default/files/field/publicatii/starea_economica_si_sociala_a_romaniei_2024.pdf
4. Iordan, M., & Chilian, M-N. (2014). Issues of Economic and Social Cohesion in Romania [Aspecte ale coeziunii economice si sociale in Romania]. In Rogojanu, D. C. (coord.), Regionalizare si politici regionale (pp.299-314). Iasi, Romania: Editura LUMEN. online: https://lumenpublishing.com/proceedings/wp-content/uploads/2017/09/REG_2014_299to314_F.pdf
5. ***https://proiecte.pnrr.gov.ro/#/home
6. ***https://mfe.gov.ro/adrian-caciu-romania-a-facut-progrese-remarcabile-in-ultimul-an-in-implementarea-pnrr/
7. *** https://romania.fes.de/ro/e/actualizarea-cosului-minim-de-consum-pentru-un-trai-decent
8. *** https://mmuncii.ro/j33/index.php/ro/comunicare/comunicate-de-presa/7045-cp-majorare-salariu-baza-minim-tara-28092023
9. *** https://www.bnr.ro/Raport-asupra-infla%c8%9biei-27913.aspx
10. *** https://www.digi24.ro/stiri/actualitate/social/romania-trece-la-salariul-minim-european-cat-vor-castiga-in-plus-romanii-si-care-sunt-cele-doua-mari-probleme-un-cerc-vicios-2835271

ASPECTS OF BILATERAL RELATIONS BETWEEN ROMANIA AND SUDAN IN 1972 AND 1973

Bogdan Iulian Ranteș
PhD, Valahia University of Târgoviște

Abstract: The present paper aims to analyze the relations between Romania and Sudan between 1972-1973. These years are important because, we can say, that is when the relations between them truly began. At the beginning, a brief history of Sudan until independence and the first echoes of them in the Romanian press in the 19th century will be made. Then, the way in which relations between the two countries developed from the moment Sudan gained independence from 1956 to 1972 will be presented. Next, Ceaușescu's visit to Sudan in 1972 and Nimeiry's visit to Romania in 1973 will be analyzed. We will also present the main objectives of cooperation between the two countries established during the two visits, the most important being the participation of the Romanian state in the construction of the Parliament building in Sudan, which began in 1973 and ended in 1978.

Key words: Nicolae Ceaușescu, Gaafar Nimeiry, diplomatic relations, economic relations, propaganda

Sudanul a fost un stat situat în partea de Nord-Est a Africii, la confluența dintre lumea arabă și Africa Sub-sahariană. Inițial teritoriul acestuia s-a aflat sub stăpânirea imperiului Otoman. La începutul secolului XIX, Pașa Egiptului Muhammad Ali s-a proclamat vicerege iar din acel moment teritoriul a ieșit de sub stăpânirea otomană, aceasta fiind doar una simbolică. La scurt timp după aceea, Ali Pașa a cucerit și Sudanul care a devenit parte integrantă a Egiptului. În 1882 acesta a fost ocupat de englezi și a devenit protectorat britanic. Tot în acea perioadă, în Sudan a izbucnit o revoltă anti-egipteană și anti-engleză, numită insurecția mahdistă, în urma căreia o mare parte a statului african a fost eliberată, inclusiv cel mai mare oraș, Khartoum. Astfel, în anul 1885 englezii și egiptenii au fost nevoiți să se retragă definitiv din Sudan pentru câțiva ani, după ce au încercat să stopeze rebeliunea printr-o campanie militară care s-a dovedit a fi un eșec..

Despre aceste evenimente a relatat și presa română de stânga din acea perioadă, care s-a poziționat, evident, de partea sudanezilor. Astfel, ziarul *Drepturile Omului* scria în paginile sale că:

> „ *Retragerea englezilor din Sudan este hotărâtă. Cabinetul Gladstone vede acum greșeala ce a comis cu această espediție. Multe de asemenea greșeli fac oamenii de stat. Perderea a mii de ființe nevinovate pentru dânșii e este o greșeală politică. Un individ obscur, un simplu muritor de ar comite un omor asupra vecinului său este pedepsit cu moarte sau cu muncă silnică. Un om de stat trimite la moarte mii de oameni fără ca el să expieze crima ce a făptuit, ba i se păstrează încă un scaun la consiliul acelora care decid de soarta popoarelor.*”[1]

Un alt ziar din acea perioadă, *Națiunea,* analiza și el subiectul, afirmând că englezii mai dețineau un singur oraș important în Sudan, Suakin, și că erau pregătiți să îl părăsească doar cu condiția ca acesta să fie ocupat în schimb de trupe italiene sau otomane.[2]

Totuși, până în anul 1889 englezii au reușit să recucerească Sudanul care a făcut parte din imperiul colonial britanic până în anul 1956 atunci când a devenit stat independent. Autoritățile comuniste din România acelei perioade au recunoscut imediat noul stat, RPR fiind printre primele țări care au făcut acest lucru. Tot atunci au fost stabilite și relațiile bilaterale

[1] Drepturile Omului, an I, nr. 74, 4 mai 1885, p.1.
[2] Națiunea, an IV, nr. 835, 8 mai 1885, p.3.

între cele două țări, la nivel de ambasadă. Astfel, reprezentantul RPR în Sudan a fost numit ambasadorul român din Egipt, care avea reședința la Cairo, iar statul african l-a acreditat în România pe ambasadorul său de la Moscova.[3]

În anul 1961 România a deschis o agenție economică la Khartoum și tot atunci a fost semnat primul document oficial între cele două țări, acesta fiind un Acord Comercial care se prelungea anual prin înțelegere tacită. De asemenea, înțelegerea mai prevedea ca cele două state să-și acorde „clauza națiunii celei mai favorizate".[4]

Până în anul 1969 relațiile dintre România și Sudan au stagnat datorită, în primul rând, a instabilității politice din statul african care, pe parcursul anilor șaizeci ai secolului trecut, s-a confruntat cu mai multe lovituri de stat. Situația s-a stabilizat după preluarea puterii de către colonelul Gaafar Nimeiry, acesta conducând Sudanul până în 1985.

Până atunci, relațiile comerciale dintre cele două țări au continuat să funcționeze. Iar pe plan cultural au fost primiți la studii foarte mulți studenți sudanezi.

Tot în 1969 a apărut și prima situație tensionată între cele două țări, cauzată de decizia României de a ridica nivelul relațiilor cu Israelul la rang de ambasadă. În acest context, mai multe state arabe au rupt relațiile diplomatice cu România, inclusiv Sudanul. Acestea au fost reluate abia în anul 1971.

1. Relațiile româno-sudaneze în anul 1972

Începând cu anul 1972 relațiile dintre cele două țări s-au dezvoltat foarte mult, din acel moment având loc foarte multe vizite reciproce și fiind semnate foarte multe documente care au consfințit această cooperare.

Primul și cel mai important eveniment al acelui an a fost vizita lui Ceaușescu în Sudan din perioada 30-martie-2 aprilie. Aceasta a făcut parte din „turneul african" al dictatorului român din anul 1972, care a cuprins vizitarea mai multor state de pe acel continent. Sudanul a fost penultimul stat african vizitat atunci, delegația română venind acolo din Tanzania și plecând apoi spre Egipt.

În prima zi a vizitei a avut loc sosirea cuplului prezidențial român și a însoțitorilor lor, în jurul orei 13.50, fiind întâmpinați la aeroport de președintele Nimeiry și mai mulți lideri sudanezi. În seara aceleiași zile doamna Nimeiry a oferit un ceai în onoarea Elenei Ceaușescu, iar apoi dictatorul african a organizat un dineu în onoarea omologului său român.[5]

Înainte de începerea acestuia a fost organizată o ceremonie în care cei doi dictatori s-au decorat reciproc. Astfel, Nicolae Ceaușescu i-a oferit lui Nimeiry ordinul „Steaua RSR" Clasa I și a primit de la acesta Ordinul „ Colanul de Onoare", cea mai înaltă distincție a Sudanului.[6]

În dimineața zilei de 31 martie 1972 au început convorbirile oficiale dintre cei doi președinți, primul care a luat cuvântul fiind Ceaușescu. El a prezentat la început situația internă a României, punând accentul pe „marile realizări" al PCR. Acesta a expus modul în care s-au realizat procesele de naționalizare și colectivizare, a vorbit despre industrie, agricultură, planurile cincinale, învățământ și cultura română.[7] Apoi, a trecut la o amplă analiză a situației internaționale, prezentând punctul de vedere al României față de diferitele evenimente care se desfășurau în lume în acea perioadă. La început el a vorbit despre relațiile cu statele socialiste, lupta împotriva colonialismului, situația din Orientul Mijlociu, războiul din Vietnam etc. Despre ultimele două probleme, dictatorul român afirma:

> „ *Un nou conflict va agrava și mai mult situația și, după părerea mea, va slăbi forțele progresiste arabe. Acestea au nevoie de pace pentru a-și dezvolta independența din*

[3] Vasile Gliga (coord.), *Reprezentanțele diplomatice ale României,* vol. III, București, Editura Politică, 1973, p.513.
[4] Arhivele Naționale Istorice Centrale, Fond Ministerul Comerțului Exterior și Cooperării Economice Internaționale- direcția import-export, dosar nr. 9/1961, f. 53.
[5] ANIC, Fond CC al PCR, Secția Relații Externe- vizite externe, dosar nr. 8/1972, f. 11.
[6] *Ibidem,* f. 96.
[7] ANIC, Fond CC la PCR- Secția Relații Externe, dosar nr.20/1972, ff. 4-10.

toate punctele de vedere. Considerăm că, în cadrul acestei soluții Israelul trebuie să-și retragă trupele și trebuie să se ajungă la garantarea integrității fiecărui stat și a granițelor sale. De aceea, noi am salutat propunerile Egiptului de a se trece la o soluționare, chiar și parțială, în această chestiune, și am criticat foarte ascuțit poziția rigidă a Israelului. Este clar că o soluție nu poate fi găsită decât de părțile interesate. Eu înțeleg greutățile și că este greu să se ajungă la tratative directe, însă problemele nu pot fi rezolvate pentru Egipt sau pentru Siria de către altcineva. Țările respective trebuie să-și soluționeze problemele dacă vor să fie soluționate așa cum doresc ele. Indefinitiv, Vietnamul a înțeles că trebuie să trateze direct cu SUA, și chiar recent a declarat că nu admit ca alții să discute în numele vietnamezilor."[8]

În finalul discuțiilor cei doi dictatori au vorbit despre cooperarea dintre cele două țări, Ceaușescu având de ridicat mai multe probleme. În acest sens el afirma:

„*Noi considerăm că am putea cădea de-acord cu crearea unor societăți mixte de cooperare în producție. Noi facem în România asemenea societăți. Facem și noi în alte țări și în toate țările pe unde am trecut am stabilit crearea unor asemenea societăți mixte. Ele se încadrează în legislația statului unde își desfășoară activitatea și prevedem ca statul unde se înființează să dețină 51%. Am dori și cu dumneavoastră, dacă veți fi de-acord să facem asemenea societăți în următoarele domenii: în exploatarea și explorarea minieră, și petrol și geologie, în agricultură și în domeniul forestier.*"[9]

Nimeiry a fost de-acord cu această propunere, afirmând că legile sudaneze permit înființarea unor astfel de societăți, delegând pe loc un ministru pentru a negocia această problemă cu oficialii români.

După aproximativ două ore prima rundă a convorbirilor s-a terminat, iar oaspeții români și-au continuat programul vizitei. Astfel, Elena Ceaușescu a avut un program separat, ea vizitând grădina zoologică și Muzeul de istorie naturală din Khartoum, însoțită de doamna Nimeiry. În seara aceleiași zile soția dictatorului african a organizat un dineu în onoarea omoloagei sale.[10]

În același timp, cei doi dictatori au plecat spre rezervația naturală de la Dinder, acolo unde au participat la o scurtă partidă de vânătoare.[11]

Pe durata ședерii în tabăra de vânătoare, Ceaușescu și Nimeiry au mai avut o rundă de convorbiri, cei doi discutând despre relațiile dintre Sudan și URSS dar și despre relațiile româno-sudaneze, dictatorul african încercând să explice motivele pentru care țara sa a rupt relațiile cu România în 1969, invocând influențele unor factori externi cum ar fi faptul că primul ministru de atunci se afla în relații apropiate cu ambasada RDG de la Khartoum și a fost influențat de diplomații est-germani în luarea acelei decizii.[12]

În dimineața zilei de 1 aprilie 1972 cei doi conducători s-au îndreptat cu elicopterele spre localitatea Wad Medani, unde a fost vizitată cea mai mare plantație de bumbac din țară, cea de la Gezira. Acest eveniment a fost tratat pe larg de presa comunistă română care a acordat ample spații prezenței lui Ceaușescu printre muncitorii textiliști sudanezi. Modul în care a fost prezentată vizita lăsa impresia cititorului român că dictatorul român avea întreg Sudanul la picioare și că toți locuitorii acestuia s-au oprit din activitățile lor de zi cu zi pentru a-l admira și aclama. În acest sens se afirma:

„ *La încheierea vizitei, o mare mulțime de muncitori și specialiști sudanezi salută din nou pe cei doi șefi de stat, pe oaspeții români. În numele celor 5000 de muncitori și*

[8] *Ibidem,* ff. 19-20.
[9] *Ibidem,* ff. 26-27.
[10] Scânteia, an XLI, nr. 9105, 1 aprilie 1972, p. 2.
[11] ANIC, Fond CC al PCR, Secția Relații Externe- vizite externe, dosar nr. 8/1972, f. 12.
[12] ANIC, Fond CC la PCR- Secția Relații Externe, dosar nr.20/1972, ff. 31-33.

specialişti ai acestei mari uzine, directorul relevă onoarea deosebită per care o reprezintă vizita preşedintelui României socialiste pe care textiliştii, ca şi întreg poporul sudanez, o consideră ca un aport de mare însemnătate la dezvoltarea legăturilor de prietenie şi colaborare dintre România şi Sudan."[13]

Ulterior, Ceaușescu și Nimeiry s-au întors în capitala Khartoum în jurul prânzului, acolo unde au participat la alte evenimente. După-amiază, oaspeții români au fost invitați la un spectacol de artă și folclor sudanez organizat la un teatru din Khartoum. În seara aceleiași zile, dictatorul român a organizat un dineu în onoarea omologului său sudanez, unde cei doi au rostit și toasturi.

În prima parte a zile, Elena Ceaușescu a avut un program separat, ea vizitând alături de doamna Nimeiry un Colegiu pentru pregătirea asistentelor medicale, o fabrică de produse cosmetice și un Colegiu pentru pregătirea cadrelor didactice.[14]

În noaptea dintre 1-2 aprilie 1972 Ceaușescu și Nimeiry au avut o nouă rundă de convorbiri oficiale. De data aceasta, a vorbit mai mult dictatorul african, el reluând la început subiectul referitor la ruperea relațiilor diplomatice dintre cele două țări din anul 1969, aruncând din nou vina pe RDG. În continuare, acesta a vorbit despre politica internă a statului său și despre obiectivele revoluției în urma căreia a preluat puterea, pe care o considera ca fiind una de orientare socialistă. Un alt subiect menționat a fost legat de relația tensionată a lui Nimeiry cu Partidul Comunist Sudanez și o tentativă de lovitură de stat organizată de acesta în iulie 1971 cu sprijinul Bulgariei și URSS. Inițial, cele două părți au fost aliate însă la scurt timp după revoluția din 1969 Nimeiry a vrut să interzică toate partidele politice. Comuniștii sudanezi nu au fost de-acord cu acest lucru și au început să-i submineze autoritatea dictatorului și au reușit chiar să se infiltreze în garda personală a sa pentru a-l asasina. Complotul a fost descoperit și stopat însă, din acel moment, Sudanul și-a deteriorat relațiile cu URSS, ajungându-se până la refuzul de a aplica prevederilor diferitelor Acorduri bilaterale, expulzarea studenților sudanezi din Moscova și a militarilor aflați la perfecționare în Uniunea Sovietică.

În răspunsul său, Ceaușescu l-a criticat pe Nimeiry pentru decizia luată, fiind de părere că el a greșit și trebuia să unească toate forțele politice în jurul Partidului Comunist Sudanez, nu să-l interzică. El l-a sfătuit să încerce normalizarea relațiilor cu URSS și a altor state comuniste, deoarece Sudanul nu putea rămâne izolat pe plan internațional foarte mult timp.[15]

Vizita delegației române în Sudan s-a terminat în ziua de 2 aprilie 1972, iar înainte de plecare cei doi dictatori s-au mia întâlnit odată pentru semnarea documentelor negociate în acea perioadă. Ei au mai discutat despre situația din Orientul Mijlociu iar la final Nimeiry i-a solicitat ajutorul lui Ceaușescu pentru ca România să se implice în construirea noului sediu al Parlamentului Sudanez. Ceaușescu a fost de-acord și s-a angajat ca la scurt timp de la revenirea în RSR urma să stabilească o comisie alcătuită din arhitecți și ingineri constructori care urma să fie trimisă în statul african pentru demararea lucrărilor.[16]

Cel mai important document al vizitei a fost Declarația Comună, semnată de cei doi conducători, prin care aceștia își declarau poziția comună față de principalele evenimente despre scena internațională din acea perioadă.[17]

De asemenea, în timpul acestei vizite au mai fost semnate un Acord Comercial pe termen lung, un Protocol comercial și un Acord de Cooperare economică și tehnică.

Primul dintre acestea avea 14 articole și era valabil pe o perioadă de trei ani. După aceea, se prelungea automat anual în caz că nu era denunțat de vreuna dintre părți. Se mai stabilea ca cele două țări să-și acorde reciproc clauza națiunii celei mai favorizate în domeniul

[13] Scânteia, an XLI, nr. 9106, 2 aprilie 1972, p. 3.
[14] *Ibidem.*
[15] ANIC, Fond CC la PCR- Secția Relații Externe, dosar nr.20/1972, ff. 34-51.
[16] *Ibidem,* ff. 52-56.
[17] Scânteia, an XLI, nr. 9107, 3 aprilie 1972, p. 1,3.

comerțului, iar toate plățile urmau să se facă în lire sterline. De asemenea, mai erau stabilite și listele cu produsele pe care cele două state puteau să le aducă. Astfel România putea să exporte în Sudan produse electrocasnice, avioane, nave maritime, locomotive, motoare diesel ,tractoare, mașini și utilaje agricole, grâu, zahăr, medicamente, etc. În același timp, putea să importe din statul african bumbac, piei, minereu de fier, gumă arabică sau ulei comestibil.[18]

Protocolul comercial era o continuare a Acordului și avea patru articole. În cadrul acestuia se specifica, printre altele, ca statul român să cumpere mărfuri din Sudan în valoare de 7 milioane de lire sterline, aceeași sumă urmând a fi cheltuită și de statul african pentru produsele românești.[19]

Cel mai important document semnat atunci de reprezentanții celor două țări a fost Acordul de cooperare economică și tehnică. Acesta avea 13 articole și preciza la început faptul că a fost semnat „ *din dorința de a dezvolta cooperarea economică și tehnică între cele două țări pe baza egalității și avantajului reciproc.*"[20]

Printre altele, Acordul stabilea ca partea română să livreze statului african mai multe mașini și echipamente industriale în perioada 1972-1981. Pentru achiziționarea acestora România urma să acorde un credit în valoare de 28,5 milioane de lire sterline. De asemenea, o parte din produse urma să fie achitată în natură, prin contravaloarea lor în diferite mărfuri sudaneze. Documentul avea o valabilitate de zece ani, iar apoi urma să se reînnoiască automat anual, în caz că nu era denunțat de vreuna din cele două părți.[21]

Relațiile economice dintre cele două țări au continuat și la scurt timp după terminarea vizitei, atunci când Întreprinderea de comerț exterior Exportlemn a semnat o înțelegere cu o societate din Khartoum pentru exportul a aproximativ 700 de tone de hârtie de scris în valoare de 333.900 lei valută, care era considerat cel mai bun preț din anul 1972 pentru astfel de produse. Acești bani urmau să fie achitați în baza unui credit pe o perioadă de 90 de luni.[22]

Ultimul eveniment din cadrul relațiilor dintre cele două țări din anul 1972 a fost vizita în România a unei delegații a Uniunii Socialiste Sudaneze în luna decembrie, condusă de Izz el Din el Sayed, membru al biroului politic al partidului și secretar pentru problemele muncitorești.

În data 15 decembrie 1972 delegația statului african a fost primită în audiență de Nicolae Ceaușescu. Prima dată a luat cuvântul conducătorul delegației sudaneze care a amintit de vizita lui Ceaușescu în țara sa și discuțiile dintre cei doi conducători despre situația internațională. De asemenea, el a mai vorbit și despre cooperarea dintre cele două țări, mulțumind pentru ajutorul oferit de România țării sale în toate domeniile. În continuare a vorbit dictatorul român care și-a amintit „cu plăcere" de vizita pe care a efectuat-o în Sudan. Apoi, Ceaușescu a trecut la prezentarea poziției României față de diferitele evenimente de pe scena internațională. În finalul alocuțiunii conducătorul RSR a revenit la subiectul cooperării româno-sudaneze, afirmând:

> „ *Consider că trebuie lărgim această colaborare în viitor și, realizând acțiuni de cooperare economică, va fi necesar să asigurăm și specializarea oamenilor pentru a putea să punem în producție unitățile pe care le vom construi împreună și aceasta nu va fi decât în folosul dezvoltării colaborării între popoarele noastre. Iată în ce spirit apreciem că se dezvoltă relațiile dintre popoarele noastre și de ce salut cu bucurie vizita pe care delegația dumneavoastră o face acum în România.*"[23]

Tot în luna decembrie a anului 1972 a fost semnat și Protocolul Comercial dintre cele două țări pentru anul 1973. Conform acestuia, cele două țări se angajau să cumpere reciproc mărfuri

[18] Textul Acordului se găsește în ANIC; Fond MCECEI-direcția import-export, dosar nr. 77/1972, ff. 66-74
[19] *Ibidem,* ff. 75-76.
[20] *Ibidem,* f. 82.
[21] *Ibidem,* ff. 83-88.
[22] ANIC; Fond MCECEI-direcția import-export, dosar nr.78/1972, ff. 87-89.
[23] ANIC, Fond CC al PCR, Secția Relații Externe, dosar nr. 158/1972, ff. 3-13.

în valoare de 4,75 milioane de lire sterline. De asemenea, la sfârșitul documentului erau atașate și anexele cu lista produselor care puteau fi achiziționate de cele două părți. Astfel România putea aduce din Sudan fibre de bumbac în valoare de maxim 3,5 milioane de lire sterline, piei în valoare de 700.000 de lire și alte produse, precum ulei, susan sau arahide. În același timp, statul african putea importa din RSR cherestea și alte produse din lemn în valoare de 1,4 milioane de lire, produse textile în valoare de 1 milion de lire și alte produse precum tractoare, electrocasnice, zahăr, etc.[24]

2. Relațiile dintre cele două țări în anul 1973.

Primul eveniment al relațiilor dintre cele două țări în anul 1973 a fost vizita în România a conducătorului sudanez, Gaafar Nimeiry, în perioada 2-6 aprilie. Putem afirma că aceasta era răspunsul dictatorului african la vizita efectuată de Nicolae Ceaușescu în Sudan cu un an înainte.

Vizita a început în data de 2 aprilie la ora 15.00 atunci când avionul cu oaspeții sudanezi a aterizat la Otopeni. Aceștia au fost întâmpinați de cuplul prezidențial român și mai mulți oficiali guvernamentali și de partid. După terminarea ceremoniei primirii oficialii Nimeiry și însoțitorii săi s-au îndreptat spre reședința urme urmau să locuiască pe durata șederii în România.

La ora 17.30 dictatorul sudanez a depus o coroană de flori la Monumentul eroilor luptei pentru libertatea poporului și a patriei pentru socialism, fiind însoțit de Ion Pățan, vicepreședintele Consiliului de Miniștri, și de alți membri ai guvernului.[25]

În seara aceleiași zile a avut loc un dineu organizat de Nicolae Ceaușescu în onoarea omologului său, în care cei doi au rostit toasturi în care au elogiat relația de prietenie dintre ei și dintre cele două state.[26]

În dimineața celei de-a doua zi a vizitei a avut loc prima rundă a convorbirilor oficiale româno-sudaneze care s-au desfășurat la Palatul Consiliului de Stat. La aceasta au participat mai mulți membrii ai guvernului dar și din delegația sudaneză. Primul care a luat cuvântul a fost Ceaușescu, care i-a prezentat pe oficialii români prezenți la discuții. Apoi a luat cuvântul Nimeiry care i-a mulțumit dictatorului român pentru oportunitatea de a vizita România, iar apoi i-a prezentat pe însoțitorii săi. În continuare, el a vorbit despre relațiile economice dintre cele două state, afirmând:

„*După cum ne amintim, în 1972 am încheiat un acord, iar în 1971 un protocol comercial care prevedea dezvoltarea relațiilor economice și tehnice. După cum cunoaștem, România trebuia să acorde Sudanului un credit în valoare de 75 de milioane de dolari. Acesta era un credit pentru o perioadă de 8 ani, pentru realizarea unor proiecte economice importante, mai ales pentru amenajarea Nilului, cercetări privind petrolul pentru industria chimică și alte ramuri ale industriei. După semnarea acestor documente au sosit în Sudan specialiști români pentru a efectua studii asupra proiectelor respective. Studiile au fost făcute alături de specialiști sudanezi, care au întocmit un proiect de dezvoltare a acestor obiective economice. Prima parte a acestor studii a fost încheiată. Ceea ce ne preocupă acum este să intrăm în etapa a doua.*”[27]

După aceea, el a vorbit despre relațiile dintre partidele celor două țări și cele culturale, care se aflau la un nivel foarte bun.

În continuare, a luat cuvântul dictatorul român care a vorbit și el despre specialiștii români care au realizat studii în domeniul navigației pe Nil, afirmând că toate documentele acestora aveau 30 de kg. Referitor la schimburile comerciale, Ceaușescu afirma că acestea se aflau la o valoare de 10 milioane de dolari și considera că suma respectivă să crească, astfel încât la

[24] ANIC; Fond MCECEI-direcția import-export, dosar nr. 67/1972, ff. 22-26.
[25] Scânteia, an XLII, nr. 9468, 3 aprilie 1973, p.3.
[26] Toasturile celor doi dictatori au fost publicate integral în *Ibidem,* p. 1, 3.
[27] ANIC, Fond CC al PCR, Secția Relații Externe, dosar nr. 34/1973, ff. 4-5.

nivelul anului 1980 să ajungă la 100 de milioane. Apoi a trecut la relațiile româno-sudaneze din celelalte domenii, fiind de părere că:

„*În ce privește celelalte probleme de colaborare tehnico-științifică, culturală, acest lucru impune o conlucrare și în problemele învățământului, științei, culturii, inclusiv în pregătirea cadrelor. Pentru a putea să realizăm în bune condiții această colaborare și eu sunt complet de acord că aceste probleme trebuie să ocupe un loc important și să stabilim un program complet de colaborare și în acest domeniu. De asemenea, împărtășesc pe deplin dorința expusă de domnul președinte cu privire la colaborarea dintre PCR și Uniunea Socialistă Sudaneză. Suntem gata să colaborăm strâns și să facem schimb de păreri, de delegații.*"[28]

Apoi, Ceaușescu a realizat o amplă prezentare a politicii interne românești, vorbind în special despre industrializare și dezvoltarea agriculturii.

Nimeiry a prezentat și el situația internă a țării sale afirmând la început că scopul său era de a crea în Sudan o nouă societate care să meargă pe calea socialistă. Apoi a adus în discuție planurile de dezvoltare economică ale țării sale.

În finalul întrevederii, cei doi dictatori au fost de-acord ca specialiștii să negocieze posibilitățile cooperării în domeniile menționate. De asemenea, aceștia au mai stabilit înființarea unei Comisii mixte româno-sudaneze care să discute aceste probleme pe viitor.[29]

După terminarea convorbirilor oficiale, oaspeții sudanezi au vizitat mai multe obiective din București, Ei au ajuns la Uzinele „23 August", Fabrica de textile Tricodava și cartierele de locuințe Titan și Drumul Taberei.[30]

Doamna Nimeiry a avut un program separat față de cel al soțului său, ea vizitând, alături de Elena Ceaușescu și alte reprezentante ale femeilor comuniste din RSR, o expoziție a Uniunii Centrale a Cooperativelor Meșteșugărești, care s-a desfășurat într-unul din pavilioanele Romexpo, admirând în special obiectele de artă populară realizată de meșterii români. Apoi primele doamne s-au deplasat la Palatul Pionierilor unde au asistat la mai multe evenimente.[31]

În seara celei de-a doua zi a vizitei oaspeții sudanezi au participat la un spectacol de gală care s-a desfășurat la Opera română. În cadrul acestuia au fost interpretate mai multe melodii românești, simfonice și populare, dar și câteva melodii tradiționale sudaneze, fapt ce i-a încântat pe oaspeți.[32]

În dimineața zilei de 4 aprilie 1973 cei doi dictatori au plecat cu trenul către Brașov unde au fost vizitate mai multe obiective din județ și apoi s-a înnoptat la Poiana Brașov.

Eveniment a fost amplu prezentat de presa comunistă română care a speculat propagandistic acest lucru. În acest sens se menționa că la un moment dat, trenul a oprit la Predeal iar o mare mulțime de oameni s-a îndreptat către tren să-i salute pe cei doi conducători. Aceeași baie de mulțime au făcut-o aceștia și la sosirea în Brașov, fiind întâmpinați cu pâine și sare de autoritățile locale.[33]

După sosirea în orașul de la poalele Tâmpei, Ceaușescu și Nimeiry au vizitat uzina „Tractorul", iar apoi s-au îndreptat către Codlea, unde s-au oprit la CAP-ul și IAS-ul de acolo. În seara aceleiași zile oficialii celor două țări s-au îndreptat spre stațiunea Poiana Brașov, acolo unde au rămas peste noapte. Tot acolo au continuat și convorbirile oficiale dintre cei doi dictatori.

În dimineața zilei de 5 aprilie 1973 oficialii români și sudanezi în frunte cu cei doi președinți s-au îmbarcat în mașini și au plecat pe Valea Prahovei. Prima dată, ei s-au oprit la Băicoi, unde au vizitat Complexul Avicol din localitate, iar apoi s-au îndreptat spre Ploiești, acolo unde au

[28] *Ibidem,* f. 8.
[29] *Ibidem,* ff. 6-19.
[30] ANIC, Fond CC al PCR, Secția Relații Externe- vizite interne, dosar nr. 1/1973, f. 25.
[31] Scânteia, an XLII, nr. 9469, 4 aprilie 1973, p.3
[32] *Ibidem.*
[33] Scânteia, an XLII, nr. 9470, 5 aprilie 1973, p.3

ajuns la uzinele „ 1 Mai” și Rafinăria de la Brazi. Pe drumul de întoarcere către București, delegațiile celor două țări s-au oprit în comuna Bărcănești, unde au vizitat un Complex de creștere și îngrășare a vițeilor.[34]

După-amiaza Ceaușescu, Nimeiry și însoțitorii lor s-au înapoiat în București, iar seara , dictatorul african a organizat un dineu în onoarea omologului său, la care au participat mai mulți oficiali guvernamentali și de partid ai RSR.

Tot atunci au fost semnate și două documente oficiale la sediul MAE, acestea fiind o Convenție Consulară între cele două țări și un Program de schimburi în domeniul învățământului, culturii și științei pentru anii 1973-1974.

În ultima zi a vizitei Ceaușescu și Nimeiry au semnat Declarația Solemnă Comună a vizitei, iar la sediul Ministerului Comerțului Exterior a mai fost semnat un Protocol pentru aplicarea prevederilor Acordului economic dintre cele două țări semnat la 1 aprilie 1972.[35]

După aceea, delegația sudaneză s-a îndreptat spre aeroportul Otopeni fiind însoțiți de Ceaușescu și ceilalți demnitari comuniști, iar apoi au decolat spre țara lor, vizita oficială încheindu-se.

Cel mai important document semnat pe durata ședерii în RSR a delegației sudaneze a fost Protocolul menționat mai sus. Acesta stabilea domeniile în care cele două țări urmau să colaboreze, acestea fiind printre altele petrolier, minier, transportul fluvial, industria bumbacului, agricultură, prelucrarea lemnului, etc.[36]

Tot atunci, a mai fost semnat încă un protocol, acesta nefiind menționat în relatările oficiale despre vizită. Acesta se referea la solicitarea adresată de partea sudaneză României de a se implica în construirea noii clădiri a Parlamentului de la Khartoum. Astfel, românii se angajau să realizeze studiile și proiectele de execuție pentru acest obiectiv, iar apoi urma să furnizeze utilajele, echipamentele și materialele care nu se găseau în Sudan, necesare construcției, în timp ce statul african asigura mâna de lucru și produsele care se găseau acolo.

Se mai preciza că studiile de fezabilitate urmau să fie realizate și trimise guvernului sudanez până pe data de 31 mai 1973.[37]

Dintr-un raport al Ministerului Construcțiilor Industriale aflăm că în perioada mai-august s-au deplasat în Sudan mai multe delegații de specialiști români pentru a planifica detaliile viitoare construcții. De asemenea, se mai stabilise ca pentru construcția clădirii să fie desemnată Antrepriza Română de Construcții Montaj (ARCOM). Referitor la plata pentru realizarea acelui obiectiv, cele două părți au convenit ca aceasta să fie inclusă în creditul de 90 de milioane de dolari acordat de România Sudanului.[38]

Ultimul eveniment important al anul 1973 a avut loc în luna decembrie, arunci când s-a desfășurat prima Sesiune a Comisiei mixte de cooperare economică româno-sudaneză. Aceasta s-a desfășurat la Khartoum în perioada 17-22 decembrie, atunci când o delegație economică română, condusă de Ion Pățan, vicepreședintele Consiliului de Miniștri, a efectuat o vizită în Sudan. Acolo el s-a întâlnit cu o delegație condusă de Ibrahim Moneim Mansour, Ministrul de Finanțe al statului african. Astfel, în viziunea celor două părți existau patru principale obiective ale cooperării economice dintre cele două țări. Primul dintre acestea era legat de îmbunătățirea transportului fluvial, iar partea română trimisese până în acel moment o ofertă, sudanezii urmând să ofere răspunsul în anul 1974. Următoarea chestiune era legată de înființarea unei filaturi de bumbac pe teritoriul statului african, negocierile fiind în acel moment, aproape finalizate. Al treilea obiectiv era legat de construcția clădirii Parlamentului sudanez, despre care aflăm că partea română se ținuse de cuvânt și trimisese la timp studiul tehnic și proiectul

[34] ANIC, Fond CC al PCR, Secția Relații Externe- vizite interne, dosar nr. 1/1973, f. 26.
[35] Scânteia, an XLII, nr. 9471, 6 aprilie 1973, p.1
[36] Textul Protocolului se găsește în ANIC, Fond CC al PCR, Secția Cancelarie-HCM, dosar nr. 188/1973, ff. 3-6.
[37] *Ibidem,* ff. 7-8
[38] ANIC, fond CC al PCR, Secția Gospodăria de Partid, dosar nr. 18/1973, ff. 3-7. Într-un final clădirea Parlamentului sudanez a fost inaugurată în 1978, iar ajutorul acordat de statul român s-a rezumat la aproximativ 3,5 milioane de lire sterline.

general. Ultimul obiectiv se referea la cooperarea în domeniul petrolier, fiind discuții pentru înființarea unei societăți mixte româno-sudaneze pentru extracția acestuia.

Cele două delegații au mai discutat și despre relațiile comerciale româno-sudaneze, stabilind ca , pentru anul 1974 valoarea acestora să crească de la 9,5 milioane de lire sterline la 15,6 milioane.[39]

În concluzie, putem afirma că relațiile româno-sudaneze au început să se dezvolte odată cu vizita lui Ceaușescu în acea țară din anul 1972 și au început să se materializeze după vizita în România lui Gaaraf Nimeiry din 1973, deși România recunoscuse statul african încă din 1956, după obținerea independenței și chiar acreditase un ambasador la Khartoum. Aceste relații nu au putut evolua datorită instabilității politice din Sudan, în anii șaizeci ai secolului trecut având loc mai multe lovituri de stat și s-au schimbat mai multe regimuri. Situația s-a stabilizat în anul 1969 după preluarea puterii de generalul Gaarf Nimeiry care avea o orientare socialistă, deși se afla în relații reci cu Partidul Comunist din Sudan. În urma vizitelor reciproce, la interval de un an, cei doi dictatori s-au apropiat iar relațiile dintre țările lor au crescut în intensitate, mai ales pe plan economic, iar începând cu anul 1974 foarte multe dintre proiectele stabilite s-au materializat, cel mai important fiind construirea clădirii Parlamentului sudanez la care statul român a avut o contribuție uriașă pentru acea perioadă.

BIBLIOGRAPHY

1. Fond CC al PCR- Secția Cancelarie-HCM, dosare: 188/1973, 257/1974; Secția Gospodăria de Partid, dosar: 18/1973; Secția Relații Externe, dosare: 20/1972, 158/1972, 34/1973; Secția Relații Externe- vizite interne și externe, dosare: 8/1972, 1/1973
2. Fond Ministerul Comerțului Exterior și Cooperării Economice Internaționale- direcția import-export, dosare: 9/1961, 67/1972, 77/1972, 78/1972.
3. Drepturile Omului, an I, nr. 74, 4 mai 1885
4. Națiunea, an IV, nr. 835, 8 mai 1885
5. Scânteia, numere din 1972 și 1973
6. Gliga, Vasile (coord.), *Reprezentanțele diplomatice ale României,* vol. III, București, Editura Politică, 1973

[39] ANIC, Fond CC al PCR, Secția Cancelarie-HCM, dosar nr. 257/1974, ff. 4-7.

CENTENARY OF THE DEATH OF CONSERVATIVE POLITICIAN ALEXANDRU MARHILOMAN. POLITICAL CONTROVERSIES REGARDING THE LAST MODERN ROMANIAN CONSERVATIVE LEADER

Florin Nacu
PhD, Social-Humanistic Researches "C.S. Nicolăescu-Plopşor" Institute, Craiova

Abstract: The article reveals the great political personality and the controversies regarding Alexandru Marghiloman, Conservative Romanian Leader at te begininng of the XX-th Century in Romania. Deputy, Senator, Ministry, Prime Minister, during 38 years of a 41 years of a political career, Alexandru Marghiloman was the artisan of the Union of Romania with Bessarabia in March 1918. His collaborationist attitude towards Germany and Central Powers in 1916-1918 will affect his popularity and his political future. He died a century ago on May 10 1925, at Buzău.

Key words: Alexandru Marghiloman, Buzău, Conservative Party, Romania, Government, Parliament

The future Romanian politician Alexandru Marghiloman was born in the city of Buzău on January 27, 1854, 171 years ago. Alexandru Marghiloman[1] was the son of boyars of Walachia. Irina Izvoranu was a descendant of a boyar family, and his father was the great Buzău landowner Iancu Marghiloman. Young Alexandru studied high school in Bucharest, attending the Saint Sava College. His Bachelor's and Doctorate in Law were obtained in Paris, the last degree, the Doctorate being obtained in 1878.

From 1879, Alexandru Marghiloman was appointed prosecutor in Ilfov County, then from 1880, he became a judge. He decided to turn to law, becoming a pleading lawyer in 1881. In 1884, he was appointed "state attorney".

The entry of a magistrate and lawyer into politics

Alexandru Marghiloman identified himself with the reformist side of the conservative movement, called „Junimists", whose origins come from Iași. It was absolutely normal, Ion Creangă, I.L. Caragiale, Mihai Eminescu had been active in „Junimea", under the coordination of Petre P. Carp, Vasile Pogor or Titu Maiorescu, important names in Romanian politics and culture in the last quarter of the 19th century.

The Conservative Party had remained in the political history of the Romania as the party of the great landed aristocracy, founded on February 3, 1880. The party was a party dependent on personalities and individual influences. In the territory, it functioned more like a "union of clubs".

We will find the young lawyer Alexandru Marghiloman as a candidate on the Junimist lists for the Buzău College I. The vote was census-based, and the electoral body had four colleges in 1866, which would be reduced to 3. Therefore, thanks to his wealth, he could run for College I. Success came naturally, Alexandru Marghiloman becoming a deputy on November 6, 1884[2].

Alexandru Marghiloman was a good orator. Perhaps, later, Take Ionescu would surpass him, the famous lawyer also having his own conservative party, at the beginning of the 20th century. We will find Alexandru Marghiloman in Parliament fighting for the absolute

[1] Stelian Neagoe, *Oameni politici români*, Machiavelli Publishing House Machiavelli, Bucharest, 2007, p. 441-446.
[2] Nicolae C. Nicolescu, *Şefii de stat şi de guvern ai României (1859 - 2003)*, Meronia Publishing House, Bucharest, 2003, p. 239-240.

independence of Justice. He proposed a law regarding the principle of the irremovability of magistrates. Two other laws, the law on justices of the peace and the law on judicial organization, had him as the main initiator. Alexandru Marghiloman founded the Constitutional Party in 1891. In 1907, it merged with the Conservative Party, which withdrew from government when the 1907 peasants uprising broke out.

The last conservative leader of a top list of the Romanian politicians

Alexandru Marghiloman was elected President of the Conservative Party on June 4, 1914, when he was 60 years old. He led the party until his death on May 10, 1925, when he was 71 years old. He was the last president of the Conservative Party who did not enter the Romanian Parliament again after 1922.

Alexandru Marghiloman held mandates as a Deputy (1884-1914) and as a Senator of Romania (1914-1922). We can follow his political career from the age of 30 to the age of 68. He would assume the position of President of the Council of Ministers (Prime Minister, today). Apart from the Ministry of War, which he never led, Alexandru Marghiloman held the portfolios of Justice, Public Works, Agriculture, Industry, Lands, Commerce, Foreign Affairs, Interior, and Finance. He even held some portfolios two or three times. His ministerial career began in 1888, at the age of 34, and in 1918, when he was 64, he stepped down as head of government.

The chronology of his ministerial career is as follows:
Minister of Justice:

- 23 March 1888 - 12 November 1888
- 21 February 1891 - 2 November 1891
- 18 December 1891 - 3 October 1895

Minister of Public Works:

- 12 November 1888 - 26 March 1889
- 5 November 1889 - 16 November 1889

Minister of Agriculture, Industry, Lands and Commerce:

- 16 November 1889 - 15 February 1891
- 6 March 1918 - 4 June 1918 (ad-interim)

Minister of Foreign Affairs:

- 7 July 1900 - 13 February 1901

Minister of the Interior:

- 29 December 1910 - 28 March 1912
- March 5, 1918 - October 24, 1918

Minister of Finance:

- October 14, 1912 - December 31, 1913

Pre**sident of the Council of Ministers (Prime Minister):**

- March 5, 1918 - October 24, 1918.

Alexandru Marghiloman remained in the memory of Romanians from the Bucharest “high-life” for “marghiloman”. It was a coffee boiled in cognac, a solution of one of his companions

on his hunts in Buzău. Alexandru Marghiloman drank coffee and cognac and loved to hunt. No longer having water for coffee, Marghiloman drank the coffee boiled in cognac, as it was prepared for him on the hunting ground. Later, the recipe spread to Capșa. Fialkowski, Grand Hotel du Boulevard and other luxury establishments in the Capital, under the name "marghilomană"/"marghiloman"[3].

The assumed sacrificial mission that transformed him into a controversial political figure

Like most conservative leaders, Alexandru Marghiloman had a pro-Central Powers external policy orientation. He had not studied in Berlin or Vienna, but as a top landowner, he knew the value of German technology and German equipment. In addition, although the Treaty with the Central Powers had been secret since 1883, when it was concluded, it had come to his knowledge when he became Minister of Foreign Affairs. Therefore, his political opinion was in line with the imperatives of Romanian foreign policy at that time.

Over time, however, Russia managed, together with France and Great Britain, to create a sense of popularity among the Romanian political class. Liberal governments secretly helped Transylvania, which conservative governments did less, but not at all.

Ionel Brătianu, who would marry Eliza Știrbei Marghiloman, the wife of Alexandru Marghiloman, would become an exponent of the Entente line.

After the two years of neutrality, Romania entered Transylvania quite haphazardly, in conflict with its former ally Austria-Hungary in the summer of 1916, but the attack from the south by the Bulgarians and Germans with Ottoman support forced the advance into Transylvania to be halted. Then comes the Central Powers counterattack on the Jiu Valley, then at Dragoslavele and Brașov. The legitimate Romanian government, the Parliament, the King are forced to choose Iași.

On December 6, 1916, the Central Powers occupied the Capital, Muntenia, Oltenia, Dobrogea. Romania was territorially reduced to Moldavia, but threatened from three sides by the Central Powers, from Transylvania, Muntenia and Bucovina[4].

Russian Revolutionary Anarchy and the Necessity of Capitulation

Therefore, in Iași, the Capital of Moldavia, the Romanian Government and Parliament functioned as legitimate institutions, alongside the Royal Family of Romania.

The front stabilized in the winter of 1916-1917 on the Mărăști-Mărășești-Oituz alignment. Supported by the military, technical, logistical and training contribution of the French Army (the Military Mission led by General Henri Mathias Berthelot), the Romanian Army entered into a process of instruction and technical-tactical training, of endowment. This is how it achieved great successes in the glorious battles of the summer of 1917: Mărăști, Mărășești, Oituz.

Across the Prut were the Tsarist troops, but in February 1917 the Revolution broke out, followed by the Counter-Revolution of October 1917. The Tsarist army disintegrated. Bolshevik anarchy is also an enemy.

Russia, which became Soviet Russia through the Peace Decree signed by Lenin, left the war on March 3, 1918, through the Brest Litovsk agreement, accepting territorial cessions in today's Ukraine.

The armies of the Central Powers and the Russian military forces affected by the revolutionary anarchy could swallow the Romanian state and in a possible final peace, Romania was in danger of no longer existing.

[3] Ion Nistor, *Unirea Basarabiei*, vol. I, Chișinău, 1923, p.425-426.
[4] *Ibidem.*

Alexandru Marghiloman will be the sacrificial solution

The conservative Alexandru Marghiloman did not leave Bucharest, being a follower of the alliance with the Central Powers secretly signed by Romania in 1883 and renewed several times until 1910. The alliance was denounced by Romania in the summer of 1916, it entered the war on the side of the Entente with which it signed political and military conventions, after two years of neutrality, claiming Transylvania.

Alexandru Marghiloman, the conservative leader, and Ionel Brătianu, the liberal leader, had another matrimonial point in common. Eliza Știrbei Marghiloman had divorced Alexandru Marghiloman in 1906 (Eliza Știrbei and Alexandru Marghiloman had married in 1890) and had married Ionel Brătianu, her former husband's political rival, in 1907. In 1919, Marghiloman remarried Maria, his last wife.

The Marghiloman government lasted from March 5 to October 24, 1918. It is correct to call it a sacrificial government and not a "collaborationist" one.

King Ferdinand I of Romania received a harsh ultimatum from the last Austro-Hungarian ambassador to Bucharest until 1916, the diplomat Ottokar Csernin, who became the Minister of Foreign Affairs of Austria-Hungary from December 1916: either a separate peace was concluded or Romania would disappear from the map.

Then, with the discrete agreement of Brătianu, Alexandru Marghiloman accepted the preliminary discussions in Buftea in March-April 1918. The Treaty of Bucharest was then signed on April 24/May 7, 1918. Romania had to accept economic effects that could have lasted until 2008, if there had not been a response from the Entente on the front. Austria-Hungary took over the Carpathian ridges and Bulgaria occupied all of Dobrogea. Romania would only have had access via a trade route between Cernavodă and the port of Constanța.

Alexandru Marghiloman era șef al Guvernului României și s-a asumat calitatea de semnatar al acelei păci. Pacea nu a fost niciodată semnată de către Regele Ferdinand la Iași, deși Parlamentul a fost nevoit să o ratifice. Acest fapt va avea urmări pozitive la Conferința Păcii de la Paris[5].

The unification of Bessarabia with Romania is primarily due to Alexandru Marghiloman!

The unification of Bessarabia with Romania on March 27/April 9, 1918 would not have been possible without the agreement in principle of the Central Powers! The head of the Government in Iași, Ionel Brătianu, received the agreement from his political rival in Bucharest, Prime Minister Alexandru Marghiloman. He used his government position to reach an agreement with the Central Powers. Before the signing of the Peace of Buftea in May 1918[6], Brătianu could not authorize the annexation of Bessarabia without the agreement of Germany, obtained through the Government in Bucharest!

Obviously, there is a logical explanation. With Bessarabia, Romania, which was to sign a separate peace later that spring, could have had the means to reimburse the economic reparations demanded by Germany[7].

On October 24, 1918, the leader of the Executive, Alexandru Marghiloman, resigned. The balance had tipped decisively in favor of the Entente, Germany was alone on the front, its allies had capitulated. Alexandru Marghiloman was an exceptional man who acted in exceptional situations! He was the one who sacrificed everything, including his political status and the party he led. for the good of his country!

---

[5] Valeriu Nicolescu, *Familia Marghiloman şi Buzău*l, in „MOUSAIOS", Bulletin of County Buzău Museum, vol. V, 1999, p. 231-238.

[6] Constantin I. Stan, *Alexandru Marghiloman şi pacea de la Buftea-Bucureşti din 23 aprilie-7 mai 1918*, in vol. *România şi primul război mondial*, Empro Publishing House, Focşani, 1998, p. 318

[7] *Unirea Basarabiei şi a Bucovinei cu România 1917-1918*. Documents. Edition by Ion Calafateanu and Viorica Pompilia Moisuc, Chişinău, 1995, p. 212-215

Prior to the Armistice of Compiegne on November 11, 1918, the legitimate Government of Iași declared war on the Central Powers! It demanded that their troops leave Romania! It considered the Treaty of Bucharest of May 7, 1918 "null and void"!

The Last Years and Posterity of Alexandru Marghiloman

Alexandru Marghiloman delivered a memorable speech in the Romanian Senate in 1920 about the way in which Greater Romania was created:

> "*Greater Romania was not created according to your political conceptions, nor according to our plans...if one political conception succeeded, we would lose Bessarabia, if another political conception succeeded to the end, we would not have Transylvania. And then, my gentlemen, let us bow our heads before a genius greater than ours, before a providence that was wiser than us. Call it Providence, call it the genius of the race, baptize it as you wish; know that Romania emerged from the instinct of all Romanians, not from the calculations made by a few*[8]."

Obviously, some fundamentally political and reformist measures such as the Universal Suffrage of 1919, the Agrarian Reform of 1921 dynamited the electoral and doctrinal basis of Romanian conservatism. The "Stigma of the Marghiloman Government" of March-October 1918 could not be removed from the collective mind, especially since the liberals paraded with it permanently.

In 1923, Alexandru Marghiloman offered the contemporary definition of conservatism:

> "*The conservative doctrine is that which holds as a historical truth that the real, sustainable program cannot be made by leaps and bounds; that it can only be the result of a harmonious connection of the past with the present*"[9].

Alexandru Marghiloman retired to Buzău, where he died on May 10, 1925, the National Day of the Kingdom of Romania.

Alexandru Marghiloman was a politician for 41 years. For 11 years, he led the second party in terms of emergence and strength, the Conservative Party. For 38 of those 41 years, he held positions in the Romanian Parliament and the Romanian Government, reaching the position of President of the Council of Ministers at a critical moment for Romania.

BIBLIOGRAPHY

1. Neagoe, Stelian, *Oameni politici români*, Machiavelli Publishing House Machiavelli, Bucharest, 2007.
2. Nicolescu, Nicolae C., *Şefii de stat şi de guvern ai României (1859 - 2003)*, Meronia Publishing House, Bucharest, 2003.
3. Nicolescu, Valeriu, *Familia Marghiloman şi Buzăul,* in „MOUSAIOS", Bulletin of County Buzău Museum, vol. V, 1999, p. 231-238.
4. Nistor, Ion, *Unirea Basarabiei*, vol. I, Chişinău, 1923.
5. Stan, Constantin I., *Alexandru Marghiloman şi pacea de la Buftea-Bucureşti din 23 aprilie-7 mai 1918*, in vol. *România şi primul război mondial*, Empro Publishing House, Focşani, 1998, p. 318-325.
6. Marghiloman, Alexandru, *Note politice,* vol. II, Scripta Publishing House, Bucharest, 1993.
7. *** *Unirea Basarabiei şi a Bucovinei cu România 1917-1918*. Documents. Edition by Ion Calafateanu and Viorica Pompilia Moisuc, Chişinău, 1995.

[8] Alexandru Marghiloman, *Note politice*, vol. II, Scripta Publishing House, Bucharest, 1993 p.350-351.
[9] *Ibidem.*

GOVERNMENTAL PERSUASION STRATEGIES USED IN PANDEMIC DISCOURSE

Stella Grama
PhD Student, Moldova State University

Abstract: This article examines the governmental persuasion strategies used by Queen Elizabeth II and President Maia Sandu during the COVID-19 crisis. Through a comparative approach based on Critical Discourse Analysis (CDA), Cultural Linguistics, and Sociocognitive Theory, the research explores the cultural values reflected by the pandemic discourse and its functions in controlling public perception. The analysis identifies common persuasive techniques such as metaphorical framing, strategic use of modality, politeness and inclusive pronouns which define national identity and encourage public compliance with health measures. This study proves that the persuasive strategies leaders choose to shape discourse according to the sociall contexts are a mirror of the cultural background and relate to knowledge and experience shared as a community. Discourse is an essential tool that governments can use to encourage public response to crisis situations.

Keywords: CDA, cross-cultural, cultural values, pandemic discourse, persuasion, sociocognitive approach.

Introduction

It is absolutely necessary for any leader to possess persuasive communication skills, to maintain informational and decision-making transparency, especially in times of major crisis such as the pandemic generated by Covid-19. The role of the government is to build credibility with its citizens, demonstrate empathy and call for action. All of these involve public communication in which discourse plays an essential role. It should be organized and delivered in such a way that, when received, it would also be internalized and would diminish panick and discouragement.

Discourse can contribute to translating complex scientific data into practical advice that will determine people to act. The intention of public communication is to shape the perception of a particular subject and make people reconsider their own beliefs, changing their knowledge, attitude and response to a certain issue. During the pandemic, public health leaders and officials faced difficulties in trying to convince the population that social distancing, protective masks, and vaccination against the virus are vital for surivival.

In this article we aim at presenting a comparative analysis of the public discourse delivered by governmental authorities to find the answer to a number of questions:

- Did public discourse undergo changes during the pandemic? To what extent? How are these changes reflected from a sociocognitive perspective?
- How does persuasive discourse reproduce the cultural community that the speaker belongs to?
- What role does the audience play in reframing the discourse?
- What is the connection between the socio-cultural context and the persuasive style of the speaker?

Thus, we aim at analyzing not only how public discourse is influenced by the crisis, but also at studying the dynamic transformation of the pandemic discourse and the efficiency of persuasive strategies used as tools in the implementation of public health policies.

The investigation is theoretically grounded on the works of notable scientific researchers such as T.A. van Dijk [23-27], G. Lakoff and M. Johnson [15], Z. Kövecses [10-13], T.

Tenbrink [22], G. Steen [20], P. Chilton [1], C. Hart [5], B. Johnstone [7], J. P. Gee [3], J. Holmes [6], S.F. Kiesling [8], D. O'Keefe [18], A. Wierzbicka [29] etc.

1. Data Collection and Interpretation

In the previous work [16] we presented a synthesis of theoretical concepts which offer frameworks for discourse analysis from historical, cultural and socio-cognitive perspectives. In this way, we sought to identify the methodology and tools that we can furtherly use for our research.

Persuasive discourse differs from scientific or literary discourses by the very purpose of communication. *Persuasion* aims at either altering the way a group of people think and react or at reinforcing the already existing beliefs [19, p.3]. It is 'a successful intentional effort at influencing another's mental state through communication in a circumstance in which the persuadee has some measure of freedom' [18, pp.25-6].

J. L. Kinneavy identifies several peculiarities of the persuasive discourse such as:

- rhetorical devices like metaphor, lexical or synonymic repetition, parallelism, euphemism, antithesis, analogy, rhetorical question or appeal to ethos, pathos and logos;
- cultural symbols;
- paradoxical character of rhetorical clarity (ambiguity, change of the original meaning of the word);
- discourse rhythm;
- frequent presence of the interlocutor;
- use of inclusive personal pronoun (1st person, plural);
- persuasive statements that may be imperative, exclamative or declarative, etc.;
- presence of modality;
- politeness [9, pp.275-98].

In our article we will focus on those aspects that are relevant to our research and refer to public discourse.

To achieve the research objectives, six samples of pandemic discourse have been selected. The speeches were transmitted on three different occasions during the Covid-19 pandemic [30-35]. To facilitate the analysis of the results, each of them is abbreviated. The discourses of Queen Elizabeth II are marked as D-QE, and those of President Maia Sandu as D-PMS. To differentiate between them, the number of each discourse comes immediately after the letter D, according to the discursive events, as indicated below:

1. emergency discourses (D1-QE, D1-PMS);
2. discourses on the occasion of World Health Day (D2-QE)/ the Day of Medical workers, celebrated in the Republic of Moldova in June (D2 - PMS);
3. Christmas annual speech (D3-QE) and, respectively, New Year's Eve discourse (D3-PMS).

2. Contextual Data Analysis

2.1.Building Identity in Pandemic Discourse

Culture is transmitted through means of reconstruction, within the discourse context. Cultural identity is, therefore, a constant tension between past and new experiences. Discourse as a means of expressing cultural identity is a way of 'reproducing culture'. In fact, a culture is 'a discourse' and we share our cultural values through 'discursive performances' [2, p.107].

Hence, it is important to mention that Maia Sandu was voted as President of the Republic of Moldova in November 2020, amid the pandemic crisis. It is also relevant to specify that, unlike the UK, Moldova is a small land, characterized by the mentality of collective culture.

The pandemic context influenced the choice of persuasive strategies used to shape discourse. As a result, the main topics that influenced discourse are the well-being of citizens, the importance of health care and public health measures. The cultural elements reflected in the discourses we analyzed reflect common values such as gratitude, recognition of healthcare workers' contribution to reducing the negative effects of the pandemic, effort and sacrifice, individual and collective responsibility, unity, solidarity and national pride. Communication in both cases is assertive.

The speeches of Queen Elisabeth II mention global solidarity by recalling the sense of belonging to the global community beyond the country's borders. Resilience and hope symbolized by the festive Christmas lights (D3-QE) speak of a national identity that enjoys traditions and values and has a rich historical past. In this way, the Queen's discourses (D-QE) instill a sense of continuity and stability. The tone in D-QE is predominantly affirmative and comforting, while the messages reiterate the strong character of the British people and are meant to raise the morale of the citizens as well as urge them to stay united. Similarly, the speeches of President Maia Sandu (D-PMS) indicate values such as resilience and collective effort. They call for solidarity but the messages are less aimed at the global community.

With the help of discourse (D2-QE), the vital role of healthcare professionals is acknowledged: by their work they made a difference in shaping the public response to the challenges of the pandemic. Assertiveness in D2-PMS relies on the appreciation of their valuable contribution and on the repetitive call to honour doctors. The necessity to improve the medical system is also emphasized.

Discourse	Tone of Discourse	Addressee- oriented	Ethos
D-QE	formal comforting meditative reserved	*assertiveness* *inclusion* *call for reflection*	historical identity and national pride traditions moral duty
D-PMS	direct urgent instructive	*pragmatism* *call for action* *inclusion*	responsibility collective effort, national identity reforms

Fig.2.1 Elements of discourse macro-structure

Discourse, as such, becomes a tool for communicating the importance of healthcare and public health policies in crisis situations. Unlike the Queen's speeches, the President's discourses are addressed directly by describing the urgent situation, which indicates a more pragmatic approach to overcoming the pandemic crisis (Fig.2.1). The messages of D-PMS are direct and call for immediate action. They make appeal to the sense of individual responsibility and call people to adhere to preventive measures that are essential for survival: *'doctors, nurses, laboratory assistants, ambulance drivers/ wear the mask, wash and disinfect your hands/ my dear/ my dear doctors'*.

Although both speakers concede the challenges caused by the pandemic, they still share their hope for a better future: *'We will meet again'* (D1-RE)/ *'I am sure we will win in the battle with the pandemic'* (D1-PMS). The tone the two speakers use is different. From the analysis of their discursive patterns, two opposing identities emerge: global identity, expressed through values such as solidarity (D-QE), versus national identity, characterized by responsibility and sacrifice which are shared as a small community (D-PMS).

2.2.Lexical Repetition and Use of Inclusive Pronoun

Any *discursive strategy involves* action, is conscious and pursues a certain goal. These goals or expectations of the discourse 'agent' are cognitive representations of the consequences that are wanted as a result of people's reaction. Obviously, any strategy can be changed in the communication process [27, pp.62-5]. Lexical or synonymic repetition, as well as the grammatical recurrence, are persuasive strategies designed to emphasize the importance of a particular subject. R. Dowis states that repetition is the best way to appeal to emotions (pathos) [Apud: B. Mohan (2019), p. 96]. A comparative analysis of the repetition of the keywords that shape public discourse reveals that although both heads of state emphasize unity and collective effort, their management experience in times of the pandemic are different.

In the table below (Fig.2.2) we can observe the repeated use of inclusive language terms such as '*we/ together/ we will'* which help to create a sense of solidarity, national unity, collective resilience and mutual support. At the same time, we can feel the persistent nature of the pandemic and its impact on the community: *'every hour/ each of us/ every day'* (D1-PMS). In D-PMS, the most common terms *'to work/ beloved / to lose/ to fight/ doctor/ healthcare/ health/ together/ I am proud'* reflect the pragmatic style of the speaker who is focused on delivering specific data to get an immediate response. The discourse carries an important cultural reference: national pride. Its persuasive power is created not only with the help of the language repeatedly used but also by transmitting values that reinforce the sense of community belonging.

Key terms	**D-QE**	**D-PMS**	**Key terms**	**D-QE**	**D-PMS**
	Frequency	**Frequency**		**Frequency**	**Frequency**
we	29	8	loss/missing	2	10
together	3	8	infect/-ious	0	4
will (future)	14	5	hard/difficult/-y	3	5
every	5	5	stay home/distance/avoid	3	3
to work/work	6	10	vaccine/shot	0	3
covid	0	2	fight/war/enemy	0	7
(corona)virus	1	4	health/-y	1	7
pandemic	0	7	safe/-ty/sure/secure	2	4
healthcare/doctors	3	5	hope/light	12	3
(medical) service	2	10	dear	0	6
people	8	23	Britons/people of		
dear/family	2	12	Moldova	1	4
life/-ves	3	6	proud/pride	3	7
to save/protect	2	3	thank	5	4
			Total Use:	**112 out of 1023 (10.94%)**	**171 out of 1468 (11.64%)**

Fig. 2.2 Repetition of key terms related to the pandemic crisis

On the contrary, the Queen's discourse is balanced, calm and much less emotional. The strategic use of optimism, with frequent replay of the words *'we will/ people/ light/ hope'* throughout the discourse, mirrors the social context during the pandemic and the background the speaker belongs to, a country in which the crisis is felt less acute (D1, D2) than in Moldova.

The pronoun is a major tool that performs several functions: to connect with the public, to represent it, to speak on its behalf and to foster group cohesion. It might as well denote that the speaker does not want to take full responsibility for their statements [17, pp.106-7].

In our case, by repeatedly using the plural pronoun *'we'*, they reiterate that individual and collective responsibility is essential in managing the pandemic crisis. Both heads of state aim at creating a positive self-image by showing empathy and sharing the negative experience with the public.

2.3.Modality

The persuasive intention of discourse can be also strengthened by means of modality. P. Griffiths states the interpretation of modality is influenced by the context. *Epistemic modality* refers to knowledge and perception when verbs or modal expressions denote the truth of a proposition. The verb *must*, for example, shows a high degree of certainty and evidence within the statement is provided.

The *deontic* interpretation of *modality* relates to constraints that arise from social norms and rules [4, pp.112-4], [21, p.92]. It indicates the degree to which a situation is mandatory or permissive and as a rhetorical strategy allows the speaker to avoid agency, which means they do not choose to act and are not responsible for the outcome. The same modal verb can indicate both epistemic and deontic modality.

In the following sentences - *'We have lost too many beloved persons in this war against the virus but without them, our doctors, we would have lost many more.'* (D2-PMS)/ *'We should take comfort that, while we have more still to endure, better days will return.'* (D1-QE) - a low level of modality can be noticed. The strategy helps validate people's emotions and at the same time admit that the situation is unpredictable.

Formulations like *'we must take comfort/ we should take pride/ we ought to remember'* in D1-QE and D2-QE and the ones like '*we must restore dignity to doctors/ we can stop the pandemic/ must base their decisions/ any decision must be substantiated/ the measures taken must be communicated/ the medical institutions must be ensure'* add a realistic picture to the context of social crisis. Still, in both cases citizens are urged to be optimistic, to look forward into the future and hold the belief that there is a way out of the pandemic. The use of modality enhances credibility and authority, which inspires confidence that the leaders can manage the crisis, and issues are under control.

By analyzing all the discourse samples, we can distinguish between two different leadership styles and the cultural values that each head of state represents: collective responsibility (D-PMS) versus resilience (D-QE). The average modality in D-QE has its deep roots in the stoicism of the English nation, which presupposes that difficulties must be endured calmly. The temperate discourse of the British leader shows confidence and the speaker does not feel the need of resorting to great promises. The balanced between epistemic modality and empathy speaks of a culture that values emotional control and collective endurance in times of crisis.

On the other hand, D-PMS denotes values such as individual resilience and sacrifice. The intense level of modality highlights the urgent need to act. It becomes evident that the speaker belongs to a culture the population of which is constantly affected by changes and where we must take action if we want to survive. The Queen's discourse is more balanced and there is no need to reinforce authority while the discourse of President Maia Sandu includes directives and multiple formulations with a high degree of modality, which adds persuasive power and presents the pandemic as a challenge that has solutions.

2.4.Politeness

Politeness is also an indicator of the identity that the speaker assigns to themselves with the help of discourse. The language used by both heads of state render high regard to medical workers (Fig.3). Unlike the formal tone that features the speeches of Queen Elisabeth II (D1, D2), Maia Sandu's discourses reveal a tendency to personally connect with the public, by showing empathy and considering the emotions of those who suffer because they have lost

someone. It is an opportunity to share common experiences and honour healthcare workers for their sacrifice.

The language used in D3-PMS is highly affective and reflects cultural values such as mutual support and sharing of emotions. Direct appeal is often used, which is characteristic of Romanian culture: *'Dear friends/ Dear ones/ Dear doctors'*, formulae that invite people to stay united. In such a manner, the discourse contributes to spreading awareness of the necessity of social restrictions by emphasizing the superhuman effort that doctors make to cope with the wave of infections.

QE	Politeness language	*Function*	PMS	Politeness language	Function
D1	to thank everyone	*gratitude*	D1	Thank you	*high appreciation*
D1 D2 D3	- appreciated - selfless commitment - enduring appreciation - we owe them a debt of gratitude	*acknowledging effort*	D2	We thank you for your sacrifice	*encouraging collective effort*
D1	reassure	*hope*	D1	I am sure that we will win	*good wishes warm wishes*
D1	warmest good wishes	*part of formal address*	D2 D3	- Be healthy! - I wish you a New Year with the beloved ones by your side.	*emotional engagement of the public*
D3	proud and moved	*empathy*	D2 D3	- Dear doctors, - Dear citizens, - Dear friends, - My dear,	*appeal to the sense of honour*
D1	the Britons of this generation	*dignity*	D2	Let's give back to doctors [...] the dignity of their job	*high appreciation*

Fig. 2.4 Politeness strategies

The way President Maia Sandu communicates personal aspirations as well as the lack of reference to the opposition show that the leader has managed to preserve public reputation and credibility despite the social crisis and the short period of governing. The core values rendered by means of discourse are gratitude, dignity, emotional support and empathy. The politeness strategies used in discourse differ as a matter of culture: the two types of government are totally different by nature, royal etiquette versus norms that belong to a small community where everyone knows everyone.

2.5.Conceptual Metaphor

Evidently, each culture will perceive social crisis in terms of its own cultural values and social norms. The language used in the pandemic discourse may reflect various aspects of emotional loads and the way restrictive measures are perceived. People process information with the help of *cultural schemes*, and the feelings evoked by the way this information is presented (*fear* versus *hope*, *threat* versus *opportunity*) affects people's cognition and behaviour. Being aware of this correlation between culture, language and cognition, the head of states and other public officials can adjust their communication strategies to the needs and perception of different social groups.

As we discussed in our previous article [16], cognition provides inverted connection between discourse and society. We can distinguish between '*personal*, *group* and *cultural*' *cognition*. Cultural schemes are those that create 'common ground for all social practices,

including discourses' [19, p.114]. Metaphor is not only a rhetorical or linguistic means but also a mechanism of fundamental knowledge that mediates discourse comprehension.

Z. Kovecses states that 'a major function of the metaphors we find in discourse is to provide coherence. *Coherence metaphors* can be either *intertextual* or *intratextual*; that is, metaphors can either make several different texts coherent with each other or they can lend coherence to a single piece of discourse'. For selecting certain metaphors in the discursive process, *conceptualizers* (users) seem to rely on a number of factors: the immediate linguistic context, the knowledge they have about themselves and about the subject, the immediate cultural context and the social/physical environment [13, pp.81-96].

A constrastive analysis of the discourse samples obviously highlights the conceptual metaphor of WAR that is used to convey the negative effects of the pandemic (Fig.2.5). We encounter a number of metaphorical expressions which associate the pandemic with *fight* against the enemy. The war metaphor portrays the virus as an adversary to be confronted and defeated in the battle. Both leaders present covid as a threat to human life, to security and social order.

Discourse	Conceptual Metaphor	Reference
D1-QE	*- frontline* *- tackling this disease* *- overcome it* *- common endeavour*	battlefield COVID-19 as an enemy obstacle effort, struggle
D1-PMS	*-we will win this fight against the pandemic* *- the medical staff work beyond their powers while the number of serious cases is increasing*	bătălie, război bătălie obositoare câmp de luptă
D2-QE	*- our front line services still shine that lamp for us*	battle field
D2-PMS	*- as if they were walking on the battlefield* *- they learned to fight against the virus on the go* *- we've lost too many of our beloved*	soldiers war losses ibidem
D3-QE	*- the challenges of this year (pandemic)* *- some mourning the loss of those dear to them*	hardships loss
D3-PMS	*- a year that has tried our powers* *- we're moving forward together* *- frontline fighters*	battle, conflict solidarity on the battlefield

Fig. 2.5 WAR metaphor in pandemic discourse

Healthcare workers are associated with brave soldiers on the battlefield, right in the front line, and the pandemic is a danger that can be overcome if people stay united. The concepts presented schematically in the table above render the urgency of the situation and call for action that requires joint effort.

In this way, leader can appeal to collective memory and recall the horrors caused by the war, as well as the resilience manifested during those times or appeal to the sense of duty (ethos) and collective responsibility, by using phrases like *'common endeavour'* (D1-QE)/ *'we will win in the fight against the pandemic'* (D1-PMS). Protective measures such as social distance, mask wearing or vaccination are legitimized by associating them with emergency measures during war time (D1-QE, D1-PMS). By associating the virus with WAR, both speakers outline the hope for a possible or promised victory, which is related to the goal of winning. With the help of metaphors, sophisticated information on public health crisis becomes accessible to people and discourse encourages collective effort and becomes more efficient in convincing people to take action against the threats caused by the virus.

Concluzii și recomandări

By applying T. A. van Dijk's three-dimensional framework and integrating it with insights from Conceptual Metaphor Theory and Cultural Linguistics, we searched to clarify the importance of language in reflecting the already exisiting social norms and shaping the new reality.

At a micro-discursive level, discourse analysis reveals how the cultural identity of the two heads of state is shaped and expressed through choice of rethorical strategies. The balanced tone of Queen Elizabeth II's speeches, characterized by the abundant use of the pronoun *'we'* and formal expression of gratitude, reflects cultural values such as politeness and national identity while President Maia Sandu's pragmatic style, the direct appeal to citizens and the explicit call to action align with the norms of the country's culture which favours clarity and immediate action.

At the macro-discursive level, the intention of D-QE is to maintain social cohesion and convey optimism. On the contrary, D-PMS emphasizes the practical sense the leader has, given the alarming situation in the country, and seeks to generate an immediate response to the effects of the pandemic. The choice of linguistic resources and persuasive strategies in both cases confirm the relationship between language and cultural norms, proving that discourse can strengthen cultural values in times of crisis.

The relationship between language, context and culture shows that discourse not only responds to social crisis, but also helps to shape new experiences. It makes the public adapt to the social conditions created during the pandemic. Through discourse analysis, we can see how language works in consolidating cultural values and behaviour norms as a response to global challenges.

In order to achieve our research objectives, we intend to research the pandemic discourse in dynamics (linearly), to conduct an intercultural study of the discourse (English vs Romanian) from an integrated approach, to study cultural variation in the use of metaphor. Given the fact that this research has an interdisciplinary character, it will be useful to also clarify the differences between the sociocognitive and lingua-cultural approaches to discourse analysis.

BIBLIOGRAPHY

1. CHILTON, P. *Missing links in mainstream CDA: Modules, blends and the critical instinct.* In: A New Agenda in (Critical) Discourse Analysis, Wodak, R., Chilton, P. (eds) Amsterdam: John Benjamins PC, 2005. pp. 19-52 ISBN: 97-90-272-27157
2. COUPLAND N. Style. *Language Variation and Identity.* Camridge Unviersity Press, 2007. p.209 ISBN 0-511-35005-8
3. GEE, J. P. *An Introduction to Discourse Analysis: Theory and Method.* London: Routledge, 1999. 177 p. ISBN 0-203-01988-1
4. GRIFFITHS, P. *An Introduction to English Semantics and Pragmatics.* Edinburgh University Press, 2006. 193 p. ISBN 13-978-0-748-61631-2
5. HART, C. *Critical Discourse Analysis and Cognitive Science. New Perspectives on Immigration Discourse.* London: Palgrave Macmillan, 2010. 219 p. ISBN: 978-0-23-027950-4
6. HOLMES, J., HAZEN K. *Research Methods in Sociolinguistics. A Practical Guide.* Chichester: Wiley-Blackwell, 2014. 336 p. ISBN 978-0-470-67361-4
7. JOHNSTONE, B. *Linguistic Strategies and Cultural Styles for Persuasive Discourse*. In: Language Communication and Culture: Current Directions, Tin-Toomey, S., Korzenny, F. (eds) Beverly Hills: SAGE, 1989. pp.139-156 ISBN 978-0-803-93450-4
8. KIESLING, S. F. *Cross-cultural and Intercultural Communication and Discourse Analysis.* In: The Handbook of Discourse Analysis, Tannen D., Hamilton H. E. et al (eds). Malden: Wiley Blackwell, 2015. pp. 620-638 ISBN 978-0-470-67074-3
9. KINNEAVY, J. L. *A Theory of Discourse: The Aims of Discourse.* NJ: Prentice-Hall Inc., 1971. 478 p. ISBN 0-393-00919-X
10. KÖVECSES, Zoltán. *Context in Cultural Linguistics: The Case of Metaphor*. In: Advances in Cultural Linguistics, Sharifian, Farzad (ed). Melbourne, Springer Nature, 2017. pp. 307-324 ISBN 978-981-10-4056-6
11. KÖVECSES, Zoltán. *Culture and Language.* In: Studia Slavica Hung., Vol. 55/2, 2010. Budapest, Akadémiai Kiadó, pp. 1-7 DOI: 10.1556/SSlav.55.2010.2.x [quoted: 21.11.2023]. Available at: https://www.researchgate.net/publication/275763976_Culture_and_Language
12. KOVECSES, Z. *Metaphor: A Practical Introduction.* NY: Oxford University Press, 2010. 375 p. ISBN: 978-0-19-537494-0
13. KÖVECSES, Zoltán. *Aspects of Metaphor in Discourse*. In: Belgrade English Language & Literature Studies, Vol.1, 2009. Belgrade, Studio Line, pp.81-96 ISSN:
14. 1821-3138
15. KRAMSCH, C. *Culture and Language.* Oxford University Press, 2003. 134 p. ISBN 0-194-37214-6
16. LAKOFF, G., JOHNSON, M. *Metaphors We Live By.* London: The University of Chicago Press, 2003. 276 p. ISBN 0-226-46801-1
17. LIFARI, V., GRAMA, S. *Methods of Research of the Persuasive Discourse Applied in Social Crisis Situations.* In: Journal of Romanian Literary Studies, No. 35 [online], 2023. Targu Mures, Arhipelag XXI Press, pp.213-222 ISSN: 2248-3004 [quoted: 23.12.2023]. Available at: https://issuu.com/dumitrubuda/docs/jrls_35_v1?fr=xKAE9_zU1NQ
18. MOHAN, B., *Understanding Public Speaking: A Learners' Guide to Persuasive Oratory.* NY: Routledge, 2019. 135 p. ISBN 978-0-429-27417-6
19. O'KEEFE, D.J. *Persuasion: Theory and Research.* California: SAGE, 2016. 693 p. ISBN 978-1-4552-27667-0

20. SHARIFIAN, Farzad. *Cultural Linguistics.* Amsterdam: John Benjamins, 2017. 171 p. ISBN 978-90-272-0412-7
21. STEEN, G. *Metaphor, Language, and Discourse Processes*. In: Discourse Processes, 48:8, Taylor & Francis Online, 2011. pp. 585-91 [quoted: 05.06.2023]. Available at: http://dx.doi.org/10.1080/0163853X.2011.606424
22. SUTHERLAND, S. *A Beginner's Guide to Discourse Analysis.* London: Red Globe Press, 2016. ISBN 978-1-137-40289-9
23. TENBRINK, T. *Cognitive Discourse Analysis: An Introduction.* Padstow Cornwall: TJ International Ltd., 2020. 271 p. ISBN 978-1-10-842266-7
24. VAN DIJK, T. A. *Discourse and Knowledge. A Sociocognitive Approach.* Cambridge University Press, 2014. 400 p. ISBN 978-1-1070-7124-7
25. VAN DIJK, T.A. *Discourse and Knowledge.* In: Routledge Handbook of Discourse Analysis, Gee, J.P., Handford, M. (eds). NY: Routledge, 2012. pp.587-603 ISBN 978-0-415-55107-6
26. VAN DIJK, T. A. *Multidisciplinary CDA:A Plea for Diversity. In:* Methods of Critical Discourse Analysis, Wodak, R. Meyer, M. (eds). London:Sage Publications Ltd., 2001. pp. 95-120 ISBN 0-7619-6153-4
27. VAN DIJK, T. A. *Principles of Critical Discourse Analysis*, In: Discourse and Society. Vol. 4(2), April 1993 [online]. SAGE Journals, 1993. p.249-83 [quoted:19.03.2023]. Available: https://journals.sagepub.com/toc/dasa/4/2
28. VAN DIJK, T. A., KINTSCH, W. *Strategies of Discourse Comprehension.* NY: Academic Press, 1983, 391 p. ISBN 0-12-712050-5
29. VIRTANEN T., HALMARI J. *Persuasion across genres: Emerging perspectives.* In: Persuasion Across Genres: A Linguistic Approach. Amsterdam: John Benjamins PC, 2005. pp. 19-52 ISBN: 90-272-5373-0
30. WIERZBICKA, A. *Semantics, Culture and Cognition.* NY: Oxford University Press, 1992. 487 p. ISBN 0-19-507325-
31. *Maia Sandu, President of the Republic of Moldova, to address nation 1 year after the pandemic declaration*. [quoted: 19.11.2023] Available at: https://sinteza.org/2021/03/07/discursul-maiei-sandu-la-un-an-de-pandemie-covid-19-in-republica-moldova/
32. http://www.cbc.ca/news/world/queen-elizabeth-coronavirus-address-1.5522615
33. *President Maia Sandu's message on National Healthcare Workers' Day.* [11.06.2024] Available at: https://presedinte.md/rom/comunicate-de-presa/presedintele-maia-sandu-a-felicitat-lucratorii-medicali-si-farmacistii-sistemului-medical-trebuie-sa-i-redam-credibilitatea
34. President Maia Sandu's New Year broadcast. [quoted: 10.06.2024] Available at: https://www.moldpres.md/news/2020/12/31/20010409
35. https://www.rev.com/blog/transcripts/queen-elizabeth-ii-christmas-broadcast-speech-transcript-2020
36. *The Queen's Coronavirus broadcast: "We will meet again".* [quoted: 19.11.2023] Available at: https://www.bbc.com/news/uk-52176208

THE THIRD WAY: BETWEEN DEMOCRACY AND AUTHORITARIANISM IN THE 21ST CENTURY

Vasile Pleșca
3rd Degree Researcher, „Gheorghe Zane" Institute of Economic and Social Research, Romanian Academy

Abstract: For a long time, academic discussions about democratic decline had the air of light salon conversations—ineffective and out of touch with reality. There was a major gap between the theoretical discourse on decline, filled with nuances and detailed explanations, and the surrounding reality, marked by a harshness incomprehensible in academic circles. More seriously, however, both the latter and the dominant political discourse in democratic countries not only lived under the illusion of a temporarily interrupted victory but, above all, held the belief that democracy had become a historical given—that the only natural trajectory of human society's political evolution was democratization and that any obstacles were, more or less, easily surmountable. This study seeks to capture the process of the „disenchantment" of democratic systems, along with the deep causes and implications of this phenomenon, which carries profound historical significance. For the first time in the past century, democracy is no longer the absolute reference point for those seeking the common good in human society; instead, it risks becoming just another discourse, with diminishing influence.

Keywords: liberalism, liberal democracy, de-democratization, autoritarism, iliberalism, disenchantment

Declinul democrației liberale este departe de a fi gata. De fapt, întrebarea corectă în acest moment nu este dacă acest declin se va opri, ci dacă ea, democrația, mai are vreun viitor ca factor relevant în aspectele politice ale societății umane (Applebaum 2021). După peste un secol în care democrația a fost reperul suprem al dezvoltării umanității, după ce, la întâlnirea dintre mileniile al doilea și al treilea, se părea că sistemele democratice devin unica modalitate de dezvoltare a umanității, ultimele două decenii au parcurs un drum invers. Lent, dar apăsat, decăderea instituțiilor democratice nu are loc brusc, acestea nu sunt penetrate de oameni și moduri de gândire iliberale peste noapte, ci întreg procesul este unul gradual, în care totul este derulat cu răbdare, proiectat pe ani sau chiar decenii în viitor (Bermeo 2016; Haggard și Kaufman 2021; Levitsky și Ziblatt 2019). Erodarea graduală contemporană a devenit marcă a ascensiunii autoritarismului și iliberalismului (Lührmann și Lindberg 2019: 104). Cea mai relevantă caracteristică a acestui proces nu este doar răbdarea de care dau dovadă cei care erodează temeliile instituțiilor și statelor democratice, ci, mai ales și mai grav, faptul că acest proces a devenit un fenomen absolut normal și în democrațiile vechi, consolidate, cu instituții puternice și reflexe democratice înnăscute, consolidate pe parcursul a generații și trecute prin multe provocări istorice, și nu doar în democrațiile fragile și niciodată consolidate serios ale Europei de Est, de exemplu.

Un alt lucru subliniat în cercetările academice este acela că declinul democratic se susține arareori din revolte populiste spontane (Bartels 2023). Altfel spus, erodarea democratică este un proces ce pornește de la elita politică ce propagă narațiuni legate de tradiționalism, naționalism și un conservatorism retrograd, în care valorile democratice sunt înlocuite de valori etnice, religioase sau fals moralizatoare. Aceste discursuri transmit idei maniheiste despre rase, religie, imigrație, moralitate, statutul femeii în societate, statutul științei în societatea contemporană și transmit, dincolo de toate, ideile unor amenințări continue la

adresa umanității, venite din partea unei conspirații „globaliste” menite a distruge ființa umană în integralitatea ei (Levitsky și Ziblatt 2019, Wells și Friedland, 2023).

Și astfel am ajuns în momentul în care „A coup is underway, against Americans as possessors of human rights and dignities, and against Americans as citizens of a democratic republic. Each hour this goes unrecognized makes the success of the coup more likely.” (Snyder, 2025). Fenomenul începutului de an 2025, în care o nouă administrație demantelează toată osatura democratică a Statelor Unite ale Americi și nu numai, inclusiv cercetarea științifică având major de suferit (Foucart 2025), nu este un proces apărut de nicăieri și pe neașteptate. Administrația Trump a avut demersuri asemănătoare și în timpul primului mandat, în perioada 2016-2020, demersuri limitate de mecanismele de control ale celei mai vechi democrații din lume, dar și de un alt context istoric, în care discursul autoritarist nu era, încă, atât de apăsat și influent. Ascensiunea populismului extremist, ce marchează continentul european (dar nu numai) în partea sa democratică, din România până în Marea Britanie, și din Țările de Jos, trecând prin Germania, Slovacia și ajungând până în Austria și Ungaria, completează foarte bine, în partea „bună” a continentului, autoritarismele din Turcia sau Belarus sau dictatura imperialistă din Rusia.

Privind înapoi, e posibil să constatăm că în ultimii 35 de ani ne-am hrănit cu mai multe iluzii, aceea a victoriei pe termen lung a regimurilor democratice, aceea a unui destin al omenirii intrinsec legate de drepturile omului, de libertate și egalitate, aceea a unei evoluții a omenirii în care direcția e doar în sus, spre noi niveluri de înțelegere, cooperare și prosperitate. Ultimele decenii au fost prea mult o interpretare optimistă a scrierilor lui Fukuyama și prea puțin o privire realistă asupra omenirii. Iar istoria, ca de fiecare dată, are grijă să ne coboare cu picioarele pe pământ.

Discursul dominant al filosofiei și științei politice în ultimele decenii a fost acela că lumea secolului 20 a cunoscut o luptă titanică între democrațiile occidentale și totalitarismele de orice fel, fie de extremă dreapta, fie de extremă stânga, iar, în final, la sfârșit de secol, binele, reprezentat de democrația liberală, a învins, sub toate aspectele, răul totalitar. Din nefericire, acest discurs este fals în mare parte. Înainte de a începe al doilea război mondial, Germania nazistă a dezmembrat mai întâi Cehoslovacia, iar apoi a ocupat-o fără nicio rezistență, deși aceasta avea cea mai bună industrie de armament din Europa și o armată foarte bine organizată. Aceasta s-a întâmplat din cauza faptului că Marea Britanie și Franța, țările garante ale suveranității și independenței Cehoslovaciei, au cedat-o pe aceasta Germaniei naziste, prin Tratatul de la München, în schimbul unei păci iluzorii. Un an mai târziu, tancurile și armamentul cehoslovac erau folosite în atacul Germaniei asupra Poloniei, Cehoslovacia însăși fiind folosită drept bază de atac (McMeekin 2021). În 1939, Finlanda a fost atacată de către Uniunea Sovietică. Deși rezistența finlandeză a fost extrem de eficientă, provocând pierderi imense Armatei Roșii, superioritatea numerică a acesteia și lipsa oricărui ajutor pentru finlandezi din partea democrațiilor occidentale au dus la capitularea Finlandei, la pierderea a 10% din teritoriu și la 20% din capacitățile industriale. În timpul celui de-al doilea război mondial, aliații occidentali au luptat împreună cu Uniunea Sovietică, de aceeași parte, deși vreme de aproape doi ani, la începutul războiului, aceasta din urmă fusese stat agresor, aliat prin tratatul Ribentropp-Molotov cu Germania nazistă. Mai mult decât atât, concesiile făcute de aliații occcidentali la sfârșitul războiului, prin conferințele de la Teheran și Yalta, care au permis Uniunii Sovietice nu doar instaurarea comunismului în Europa de Est, dar și succesul acestuia, urmat de zeci de milioane de morți, genociduri și războaie în toată Asia de sud-est (McMeekin 2021, 427-429) A fost, bineînțeles, o situație dictată de imperativele momentului, dar care a dus direct la cel mai lung conflict al secolului 20, războiul rece. În timpul acestuia, din nou, discursul democratic a fost fațada convenabilă a puterii informale a occidentului, ce ascundea foarte bine, adevărata putere, militaro-politică, oferindu-i acestuia superioritatea morală în fața unei ideologii, cea comunistă, absolut criminală și străină naturii umane.

Prăbușirea regimurilor comuniste, la sfârșitul secolului 20, nu a fost nici pe departe o victorie a ideilor democratice, a ideologiei liberale în fața unei ideologii comuniste, ci a fost, pur și simplu, o victorie militară și economică, o victorie prin supremația forței, care nu avea cum să fie una democratică (Bacevich 2020).

Din păcate, nu a fost doar atât:

„În momentul căderii comunismului, democrațiile occidentale s-au temut de consecințele unei prăbușiri totale a lagărului comunist, conformându-se unei logici a statului clasic, care preferă să se agațe de ordinea prezentului pentru a evita dezordinile viitorului, oricâte speranțe ar naște acestea." (Wolton 2024, 14)

„Liderii occidentali nu s-au mărginit să asiste ca simpli spectatori la destrămarea imperiului sovietic. Au făcut totul, sau aproape totul, pentru a o evita. Popoarele estului nu numai că au luptat contra partidelor-stat care le asupreau, ci și împotriva scepticismului, ba chiar a ostilității de care au dat dovadă numeroase țări democratice, preocupate să păstreze echilibrul geopolitic al trecutului. În acea perioadă decisivă pentru Europa și pentru întreaga lume, interesele statului au prevalat în raport cu libertatea popoarelor, trăsătură specifică pentru secolul 20." (Wolton 2024, 16).

Toată istoriografia contemporană și, pe cale de consecință, și știința politică contemporană vorbesc despre anul 1989 ca despre un mare succes al libertății, al eliberării, al câștigării drepturilor, al victoriei democrației liberale. O privire mai atentă asupra evenimentelor din acel an, ca și din cei care au urmat, arată mult mai multe nuanțe și umbre. Discursul triumfalist al victoriei democrației liberale este doar o proiecție optimistă asupra trecutului.

În vreme ce oamenii sărbătoreau în stradă eliberarea de sub comunism, cu ciocanele dărâmând Zidului Berlinului sau cu armele în mână și vârsând, din păcate, mult sânge pe străzile Timișoarei sau a Bucureștiului, liderii democrațiilor occidentale erau mai preocupați de păstrarea puterii și integrității Uniunii Sovietice. Nu o dată, dorințele popoarelor de a se elibera de sub comunism și de sub dominația sovietică au fost percepute drept amenințări la adresa ordinii și echilibrului global și, astfel, aceste dorințe trebuiau combătute. În 24 decembrie 1989, secretarul de stat James Baker declară că Statele Unite nu au nicio obiecție „dacă Pactul de la Varșovia ar considera necesară o intervenție" în România, poziție sprijinită și de Marea Britanie, și de Franța (Wolton 2024, 22-23). Mai mult decât atât, opoziția democrațiilor occidentale față de mișcarea de independență a Țărilor Baltice față de Uniunea Sovietică a fost maximă, explicită și foarte activă. În ianuarie 1990, diplomații de la Washington consideră că „problema baltică" este una internă a Uniunii Sovietice. În lunile următoare, chiar dacă parlamentele din Lituania, Letonia și Estonia proclamă independența acestor țări față de Moscova, aceasta nu e recunoscută de niciuna dintre democrațiile occidentale, Franța și Germania făcând un apel pentru a „suspenda efectele" independenței. Faptul că, în noiembrie 1990, în cadrul unei mari conferințe Est-Vest, la Paris, ce adună 11 șefi de state 27 șefi de guverne, organizată în ideea consfințirii încheierii Războiului Rece, Țărilor Baltice nu li se permite accesul de către diplomația franceză, la insistențele Moscovei, ușurează acesteia ocuparea Rigăi și Vilniusului, în tăcerea jenantă a democrațiilor occidentale. „Problema Baltică" se tranșează într-un final de abia odată cu dezmembrarea Uniunii Sovietice, în urma puciului eșuat împotriva lui Gorbaciov din august 1991 (Wolton 2024, 24-25). Ucraina trece prin același purgatoriu, președintele american George Bush cerându-le ucrainenilor să nu „confunde libertatea cu independența", iar tăcerea democrațiilor occidentale la rezultatele referendumului în care 90% dintre ucraineni își manifestau dorința de independență – în 1 decembrie 1991, a fost asurzitoare.

Dacă în 1989 și în anii care au urmat, dorința popoarelor pentru libertate, drepturi și democrație liberală a fost de nestăvilit, entuziasmul politicienilor din democrațiile occidentale a fost mult mai temperat. Ca întotdeauna în istorie, interesele strategice de moment și lipsa de

viziune au prevalat în evoluția evenimentelor. Dacă a fost cu adevărat o victorie a libertății și a democrației, în acei ani – și a fost –, o victorie ideologică prin care anumite valori politice s-au impus în fața altor valori politice, a fost împotriva, nu datorită politicienilor democrați ai lumii. Deloc paradoxal, democrațiile se impun împotriva dorinței politicienilor. Invers, fără dubii, politicienii sunt cei care macină democrația și drepturile, libertățile și echilibrul puterilor în stat.

În primele două decenii după 1989 părea că o nouă eră a democrației se naște, un alt primăvară a popoarelor era pe cale să înceapă. În acea perioadă euforică, numeroase constituții democratice au fost scrise și ratificate; au avut loc alegeri în întreaga lume (deși nu întotdeauna libere și corecte și, uneori, violente). Oamenii au mărșăluit, iar dictatorii au căzut. S-au redactat și dezbătut schițe pentru instituții liberale și s-au conceput și circulat planuri pentru construcția națională. Savanții au vorbit și scris entuziasmați despre importanța unei sfere publice robuste și a unei societăți civile pluraliste pentru a cultiva cultura și implicarea democratice. Mișcările sociale dedicate promovării justiției sociale pe mai multe fronturi s-au proliferat. Discursul despre drepturile omului a devenit tot mai puternic și nu mai putea fi ignorat. Organizațiile nonguvernamentale, auto-numite campioane ale celor slabi și săraci, au apărut ca o forță influentă și omniprezentă pe scena politică. Acest mare val democratic părea de neoprit. Și apoi totul s-a oprit. Marea promisiune a democratizării întregii lumi s-a dovedit doar o promisiune deșartă.

Mai mult decât atât, evoluția evenimentelor peste tot în lume în ultimii ani, de la ascensiunea Chinei ca putere politică globală – și nu doar economică, așa cum se profilase mai întâi, la cumpăna dintre milenii, la transformarea fățișă a Rusiei într-un stat criminal și terorist, atât în relația cu proprii cetățeni, dar și cu cetățenii altor state, și mai ales din ultimele luni, de la decăderea României la statutul de regim hibrid până la derapajele autoritariste ale administrației Trump, arată că există ceva nou, diferit și paradoxal în dificultățile cu care se confruntă democrațiile din toată lumea. Cu siguranță există o retragere majoră nu doar a regimurilor democratice, ci chiar a idealurilor democratice, dar nu doar atât. Această criză a dezvăluit și acutizat un set de vulnerabilități intrinseci proiectului democratic, de care eram vag conștienți, dar pe care am fost prea comozi să le recunoaștem. Reticența noastră de a recunoaște aceste vulnerabilități a luat, de obicei, una dintre cele două forme: fie exagerăm criza proclamând că democrația moare peste tot, fie minimalizăm criza sugerând că este în mare parte limitată la țările unde democrațiile fragile sunt văzute ca fiind deosebit de predispuse la tentații autoritare.

Putem considera că diferitele comparații cu trecutul, mai ales cel interbelic, sunt deplasate. Putem considera că, dacă vedem prezentul democrației ca o oglindă deformată a crizei democrației din perioada interbelică exagerăm. Și da, este vorba de exagerare. Chiar dacă administrația Trump a reușit să instaureze haosul în sute de instituții democratice vechi de sute de ani, chiar dacă democrația românească se zbate între un populism deșănțat afișat atât de un sector masiv al populației, dar, mai ales, cultivat cu obstinație de marea majoritate a politicienilor, pe de o parte, și instituții democratice extrem de fragile și predispuse corupției de orice fel, democrațiile nu mor brusc. Aceasta este marea diferență față de trecut.

Chiar dacă victoria sa în secolul 20 trebuie să țină cont de contextul istoric și de importanța economiei și a puterii miltare în toată ecuația, aceasta, victoria democrației liberale este un fapt. Chiar și în cele mai fragile și corupte democrații, cum este cea românească, de exemplu, au o calitate a regimului politic incomparabilă cu orice perioadă anterioară. Deși pare omniprezentă, violența în societate e la cote mai reduse ca oricând. Armatele, aproape peste tot în lume, nu răstoarnă regimurile politice. Dincolo de toate, însă, în cea mai mare parte, populiștii, naționaliștii, autoritarii, fanaticii religioși și rasiștii de astăzi nu resping și nu denunță democrația (sau chiar democrația liberală), așa cum au făcut ideologii fasciști și comuniști în perioada interbelică. Forțele antidemocratice de astăzi, inclusiv variantele lor autoritare,

păstrează cel puțin o fațadă democratică și adesea multe dintre practicile democrației formale. Atât Putin, cât și Orban vorbesc despre drepturi și libertăți. În general, liderii care au puțin sau deloc angajament față de democrație preiau frâiele guvernului și ale aparatului de stat reușind în alegeri. Desigur, balanța electorală este influențată prin manipularea mass-mediei și prin intimidare, dar și prin metode legale mai subtile de suprimare a votului. Constituțiile nu sunt suspendate sau eliminate; în schimb, ele sunt amendate și reinterpretate într-o manieră anti-liberală, nu doar iliberală. Ungaria, Polonia și Turcia oferă exemple în acest sens. Cel puțin aparența democrației și poate o parte din substanță rămân importante în țări precum Iran, Rusia și mulți dintre vecinii lor eurasiatici, care organizează alegeri strâns controlate, deseori „descalificând" nedemocratic anumite candidaturi pentru funcții superioare. Judecătoriile lor pot rămâne tehnic independente, dar sunt populate de partidul de guvernământ. Presa, mass-media și spațiul public rămân deschise, adesea zgomotoase, chiar și comercial vibrante, dar sunt cenzurate și intimidate în diverse moduri, de la metodele brutale de încarcerare și asasinare a jurnaliștilor de investigație până la metodele subtile asociate cu noile tehnologii de supraveghere.

Mai mult, pretinsul popor democratic continuă să atragă atenția asupra existenței sale. Cetățenii protestează pe străzi și se adună în piețe, exprimând nemulțumiri specifice și un disconfort general. În unele țări, demonstrațiile publice au devenit ritualuri previzibile de sâmbăta.

Să nu ne facem iluzii! Toate acestea sunt semne ale degradării poziției democrațiilor contemporane, nu semne ale unei evoluții a democrației. Iliberalii și autocrații au conștientizat foarte ușor că procesele electorale sunt mijlocul ideal de a câștiga și menține puterea și nu o barieră în accederea la ea. Mai mult, câștigarea alegerilor conferă un grad de legitimitate pe care, altfel, politicienii non-democrați nu l-ar avea. Avem, astfel, paradoxul suprem al democrațiilor contemporane: chiar și pe măsură ce politicienii non-democrați folosesc din ce în ce mai mult practici și retorici antidemocratice, procesele și instituțiile democratice continuă să le acorde legitimitate și încredere. Acest paradox este complicat și de faptul că democrația însăși și-a pierdut o mare parte din strălucirea și legitimitatea politică în ultimii ani. Supusă aparent unei presiuni constante, democrația nu mai este văzută ca valul viitorului. Pe măsură ce paradoxurile se acumulează, criza de legitimitate se adâncește.

Politicienii iliberali refuză să interiorizeze normele democratice, subminează instituțiile de echilibru și control, ignoră ritualurile liberale și resping cultura democratică bazată pe încredere, respect și transparență. Deși sunt hotărâți să exploateze formele, instituțiile și retorica legitimizatoare ale democrației, resping necondiționat impulsul normativ al proiectului democratic.

Spre această situație ne îndreptăm din ce în ce mai apăsat: spre o dezvrăjire totală a mirajului democrației. Aceasta, democrația, nu mai e văzută ca o împlinire a năzuințelor de libertate ale societății umane, ci, mai degrabă, ca un instrument de cucerire și păstrare a puterii de către indivizi cu atitudini autocratice. Democrația, așa cum e ea în realitate, pierzându-și mult din etichetarea ei „liberală", își pierde claritatea morală care i-a oferit succes teoretic, ideologic, în ultimul secol, devenind doar cea care oferă puterea și legitimează, prin practicile și instituțiile sale deja deturnate, discursul autoritarist. Din această cauză, pericolul cel mai mare și principala temă de reflecție și acțiune pentru următorii ani este tocmai acesta: regimurile autoritare ale prezentului și viitorului apropiat poartă cu mândrie instituțiile și practicile democrației ca fațadă ce oferă legitimitate. Iar dincolo de toate, principala preocupare a democraților liberali din toată lumea va trebui să fie, mai mult ca niciodată, claritatea morală și, apoi, cea doctrinară. Trăim, în mai mare măsură ca oricând, în epoca ambiguității și, din această cauză, starea democrației, liberale, în primul rând, e mai rea ca niciodată, pentru că discursul „noii democrații", cea aflată la mijloc între democrația clară bazată pe principii liberale și autoritarism, are un succes din ce în ce mai mare peste tot în lume.

BIBLIOGRAPHY

1. Applebaum, Anne. 2021. *Amurgul democrației. Seducătoarea atracție a autoritarismului*. București: Litera.
2. Bacevich, Andrew. 2020. *Epoca iluziilor. Cum a irosit America victoria în războiul rece*, București: Litera.
3. Bartels, L.M. 2023. *Democracy Erodes from the Top: Leaders, Citizens, and the Challenge of Populism in Europe*. Vol. 40. Princeton, NJ: Princeton University Press.
4. Bermeo, N. 2016. „On democratic backsliding." *Journal of Democracy* 27(1): 5–19.
5. Foucart, Stephane. 2025. „Donald Trump and Elon Musk are plunging American science into indescribable chaos." *Le monde*, 23.02.2025 https://www.lemonde.fr/idees/article/2025/02/23/ donald-trump-et-elon-musk-plongent-la-science-americaine-dans-un-indescriptible-chaos_6559868_3232.html
6. Haggard, S. and Kaufman, R. 2021. *Backsliding: Democratic Regress in the Contemporary World.* Cambridge: Cambridge University Press.
7. Levitsky S. and Ziblatt D. 2019. *How Democracies Die.* New York, NY, USA: Crown.
8. Lührmann, A. and Lindberg, S.I. 2019. „A third wave of democratization is here." *Democratization* 26(7): 1095–1113.
9. McMeekin, Sean. 2022. *Războiul lui Stalin*, București: Litera.
10. Snyder, Timothy. 2025. „Of Course It's a Coup, Miss the Obvious, Lose Your Republic," *Santa Barbara Independent,* 15 february 2025. https://www.independent.com/2025/02/12/of-course-its-a-coup/
11. Wells, C. and Friedland, L.A. 2023. „Recognition crisis: Coming to terms with identity, attention and political communication in the twenty-first century." *Political Communication* 40: 1–19.
12. Wolton, Thierry. 2024. *Întoarcerea vremurilor barbare. De la un război la altul.* București: Humanitas.

FROM THE LOCAL TO THE GLOBAL – RECONFIGURATIONS OF RELIGION IN GLOBAL VISIBILITY

Nicolae Moroșan
Phd, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The 21st century is marked by a multitude of epithets and labels that reflect the complexity and ambiguity of our times: post-modernism, post-industrialism, post-religion, post-nihilism, the age of unbelief, the abolition of man - all these expressions illustrate the turmoil and uncertainty that people are experiencing in our contemporary world. In a world in which dozens of such labels are appearing, an in-depth analysis is needed in order to understand the directions in which these names can lead us. The analysis conducted in this text aims to explore the relationship between the local and the global in globalization.

Keywords: globalization, religion, local, global.

Globalizarea, ca proces complex și dinamic, este unul dintre aspectele cele mai dezbătute în acest context. Aceasta influențează toate domeniile vieții, generând un interes semnificativ pentru fenomen, așa cum reiese din numărul impresionant de resurse online dedicate acestui subiect. Exemple Google, care indică aproximativ 500.000 de intrări pentru termenul „globalizare", sugerează că, în ciuda diverselor puncte de vedere, acest fenomen este perceput ca având un impact profund asupra vieții umane. Cei care beneficiază de globalizare se grăbesc să o apere, în timp ce criticii și scepticii invită la reflecție și precauție.

Definițiile globalizării sunt variate și, deși pare evidentă, aceasta este o realitate ce necesită o examinare atentă. Aici intervine importanța reflecției critice, ce poate fi văzută ca o modalitate de a conștientiza provocările contemporane și de a reafirma rolul Bisericii în dialogul social și moral. Astfel, dialogul cu privire la rolul Bisericii în această era globalizată devine esențial, având în vedere responsabilitatea sa de a adresa problemele și de a promova valori fundamentale.

Potrivit sociologului Peter L. Berger[1], globalizarea poate fi descrisă ca „un proces global, condus de forțe economice și tehnologice", ce determină o serie de transformări sociale și politice, unele benefice, altele mai puțin. Aproape de aceeași linie, Dennis P. McCann[2] definește globalizarea ca „un proces multiplu, influențat de schimbări în comunicații și transport", având un impact profund asupra societăților diverse într-un mod fără precedent. Abdulaziz Sachedina[3] subliniază rolul supranațional pe care țările industrializate, în special Statele Unite, îl au în modelarea viitorului global, o influență ce poate suscita temeri și preocupări în rândul altor națiuni.

Aceste definiții ne provoacă să meditam asupra esenței globalizării, a rădăcinilor ei și a direcțiilor în care ne îndreaptă, precum și asupra consecințelor sale multilaterale asupra societății contemporane. În această atmosferă de incertitudine, este vital să ne angajăm într-un dialog deschis și constructiv, căutând să construim un viitor în care valorile spirituale și etice să fie integrate în contextul globalizării.

A accepta necesitatea unui concept precum globalizarea nu explică în sine semnificația sa profundă. Globalizarea își propune să surprindă componente esențiale ale realității sociale

[1] Peter Berger, "Globalization and Religion", în *Hedgehog Review* 4 (2) (2002), p. 7.
[2] Dennis P. McCann, "God and Globalization", în *Theology Today* (2003), p. 273.
[3] A. Sachedina, "Political Islam and the Hegemony of Globalization: A Response to Peter Berger", în *Hedgehog Review* 4 (2) (2002), p. 21.

contemporane, pe care conceptele tradiționale, cum ar fi capitalismul și modernizarea, nu le examinează satisfăcător.

1. Globalizarea și teoria sistemului mondial

Teoriile globalizării sunt variate și complexe. Totuși, o analiză a literaturii de specialitate indică o tendință dominantă de a percepe globalizarea ca extinderea și intensificarea operării economiei capitaliste la nivel mondial. Această orientare își are rădăcinile în teoria sistemului mondial elaborată de Immanuel Wallerstein[4], care, încă de la începutul anilor 1970, a fost printre primele lucrări de teoretizare a globului ca un întreg social unic.

Teoria sistemului mondial este influențată decisiv de perspectivele marxiste, acordând o prioritate semnificativă economiei ca structură socială fundamentală, precum și utilizării diviziunilor clasei ca principiu organizatoric esențial. Această influență marxistă nu este surprinzătoare, dat fiind că Karl Marx a fost unul dintre puținii gânditori sociali clasici din secolul al XIX-lea care nu a manifestat o orientare naționalistă pronunțată. Atât Marx, cât și Wallerstein au tratat statul-națiune modern ca un fenomen derivat din procese economice mai fundamentale.

Prin urmare, multe contribuții din literatura de specialitate care abordează globalizarea din perspectiva capitalismului sunt extrem de critice. Ele percep globalizarea ca o ideologie a clasei capitaliste globale, având efecte devastatoare asupra populațiilor subalterne din lume. Philip McMichael[5] sintetizează această viziune, afirmând că globalizarea reprezintă „un set de relații instituționale și ideologice constructe de forțe sociale influente, cum ar fi manageri ai agențiilor internaționale, state și întreprinderi, precum și ideologi academici". Totuși, există și formulări care presupun implicații pozitive ale globalizării.

Un element comun în toate aceste teorii este faptul că globalizarea este văzută ca o intensificare a expansiunii globale a capitalismului, asociată cu un proiect concomitent de universalizare a modernizării. Cu toate acestea, deși această perspectivă este dominantă, ea nu rămâne necontestată. Există critici semnificative care pun sub semnul întrebării completitudinea acestei viziuni, subliniind lipsurile majore care pot apărea dacă se urmărește o teorie unitară a societății globale.

Astfel de teorii economice ale globalizării, atunci când sunt extinse la acest nivel, sunt obligate să definească tot ceea ce s-a întâmplat în lumea contemporană ca o manifestare a modernizării capitaliste, ca o reacție împotriva acesteia sau ca fiind irelevant. Drept rezultat, multe domenii importante ale globalizării în viața socială rămân subanalizate, neglijate sau catalogate ca simple case de rezistență sau irelevanță. Acest lucru se aplică în mod special subiectului central al acestei analize: religia, care are un impact profund asupra identităților și relațiilor sociale în cadrul unui peisaj globalizat.

Prin urmare, este esențial să ne extindem analiza globalizării dincolo de limitele pur economice, integrând o înțelegere holistică care să includă dimensiunile culturale, sociale și religioase, pentru a aborda în mod adecvat complexitatea realității contemporane.

2. Globalizarea și teoria abordării unidimensionalității

Un alt set de abordări influente în analiza globalizării, care contribuie la perspectiva unidimensionalității, se concentrează asupra sistemului de state politice. În conformitate cu perspectivele relațiilor internaționale, aceste teorii consideră statele ca actori principali în

[4] I. Wallerstein, *The Modern World System*. New York: Academic Press, 1974–1980; I. Wallerstein, *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
[5] P. McMichael, "Globalization: Myths and Realities" în J. T. Roberts and A. Hite, eds. *From Modernization to Globalization: Perspectives on Development and Social Change*, Oxford: Blackwell, 2000, pp. 274–291.

cadrul sistemului global, punând accent pe modul în care statele se constituie și interacționează efectiv cu acest sistem.[6]

O versiune semnificativ dezvoltată a acestei orientări este reprezentată de John W. Meyer și colaboratorii săi, care se referă la acest sistem ca „politică mondială", în paralel cu conceptul de „economia mondială" propus de Wallerstein.[7] Teoriile politice de acest tip abordează unidimensionalitatea prin introducerea și evidențierea statului ca unitate analitică esențială, conferind astfel o dimensiune plurală analizei globale. Această abordare recunoaște eterogenitatea nu ca o formă de rezistență sau negare a globalizării, ci ca un element constitutiv al acesteia.

Prin sublinierea diversității și a rolului activ al eterogenității, teoriile orientate politic sugerează o relație dialogică și reciproc constructivă între universal și particular sau, mai frecvent, între global și local. În aceste perspective, dimensiunea globală nu este văzută ca o simplă impunere din vârful ierarhiei, ci ca un rezultat al reconstrucției locale. Astfel, localitatea nu reprezintă doar o realitate stabilă sau un spațiu de existență care persistă în absența globalului; mai degrabă, aceasta este o consecință a proceselor prin care globalul se constituie și interacționează cu specificitățile locale.[8]

Această formulare, deși aparent paradoxală, subliniază esența distinctivă a acestor teorii. Oferă o reflexie asupra simultaneității istorice dintre viziunile naționale particulare și universalele globale. În acest sens, modelul sistemului mondial al lui Wallerstein, care conceptualizează globalizarea ca manifestare a capitalismului, oferă doar o viziune parțială. Lucrările lui Roland Robertson au fost, de asemenea, fundamentale în explorarea acestei orientări dialogice, deschizând astfel drumul pentru o mai profundă înțelegere a interacțiunii dintre dimensiunile locale și globale.

În concluzie, teoria abordării unidimensionalității atrage atenția asupra complexității relației dintre global și local, subliniind faptul că globalizarea nu este simplu un proces unidirecțional, ci unul dinamic, în care interacțiunile și interdependențele joacă un rol crucial în formarea identităților și structurilor sociale contemporane. Acest cadru încadrând eterogenitatea ca parte integrantă a procesului globalizării ar putea oferi noi perspective asupra modului în care națiunile, culturile și comunitățile pot coexista și interacționa într-o lume din ce în ce mai interconectată.

3. Universalizarea particularului și particularizarea universalului

Rolul globalizării, așa cum este conceptualizat de Roland Robertson, poate fi sintetizat în ideea că aceasta reprezintă simultan universalizarea particularului și particularizarea universalului. Aceasta se traduce printr-o funcționare complexă și interdependentă a trei momente logice[9]:

1. *Răspândirea formelor sociale particulare.* Acest prim moment se referă la procesul prin care diferitele forme sociale specifice unei anumite regiuni sau subgrupuri devin universale. Aceste forme, inițial dezvoltate în contexte locale, au adesea legături cu influențe externe, reflectând o interacțiune cu chestiuni globale. Astfel, universalizarea nu este un proces pasiv, ci implică activitatea și interacțiunea acestor forme în diferite spații.
2. *Particularizarea universalului*. Odată ce aceste forme social universale ajung în alte contexte locale, ele suferă un proces de particularizare. Această adaptare nu doar că

[6] P. M. Defarges, *La Mondialisation*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002; E. Luard, *The Globalization of Politics: The Changed Focus of Political Action in the Modern World*. New York: New York University Press, 1990.
[7] J. W. Meyer, J. Boli, G. M. Thomas, and F. O. Ramirez, "World Society and the Nation-State", în *American Journal of Sociology* 103 (1) (1997), pp. 144–181.
[8] P. Beyer, "Globalized Systems, Global Cultural Models, and Religion(s)", în *International Sociology* 13 (1998), pp. 79–94.
[9] R. Robertson and J. Chirico, "Humanity, Globalization, Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration", în *Sociological Analysis* 46 (1985), pp. 219–242; R. Robertson and F. Lechner, "Modernization, Globalization, and the Problem of Culture in World-System Theory", în *Theory, Culture & Society* 2 (3) (1985), pp. 103–117.

repetă Caracterele originalului, ci și le transformă, contribuind la relativizarea acestuia. Astfel, ce a fost universalizat devine agora specificat în termenii și valorile culturale ale noilor medii în care se integrează.

3. *Reparticularizarea și noi universalizări*. Transformările rezultate din particularizarea universalului devin subiecte pentru o altă rundă de universalizare, creând un ciclu continuu. Aceasta sugerează că globalul se manifestă mereu prin specificul local, iar localul, la rândul său, se definește prin interacțiunea sa cu globalul.

Acest model de lucru semnalează mai multe aspecte importante. În primul rând, evidențiază inegalitățile în relațiile de putere și conflictele care pot apărea. Universalizarea poate implica uneori impunerea ideologiilor sau formelor sociale, ceea ce poate genera valuri de rezistență. Cu toate acestea, această rezistență nu este neapărat pasivă; ea poate fi o formă activă de contestare sau de reinventare culturală, iar o rezistență specifică poate deveni subiectul unor noi forme de universalizare.

De asemenea, mișcările anti-globalizare, în ciuda intențiilor lor de a contesta fenomenul globalizării, au ajuns să devină ele însele globale, adesea în forme localizate și semnificativ transformate. Acest parcurs sprijină ideea de conexiune și comunicare extinsă la nivel mondial, alături de o conștientizare sporită a diversității culturale.

Mai mult, conceptul că rezistențele particulare la anumite forme de universalizare pot deveni la rândul lor subiecte ale unor noi universalizări indică o dinamică complexă în acest proces. Deși cele mai evidente forme de universalizare pot proveni din regiunile sau grupurile cele mai puternice, sursele particulare de universalizare și direcțiile fluxurilor lor nu sunt uniform distribuite. Există, de asemenea, "fluxuri inverse" (de la subaltern la dominant) și "fluxuri încrucișate" (care nu urmează o ierarhie dominantă), care contribuie semnificativ la configurarea unei lumi sociale tot mai interconectate.

Astfel, înțelegerea globalizării ca un proces fluid și dinamic, în care universalul și particularul se influențează reciproc, ne permite o apreciere mai nuanțată a complexității interacțiunilor globale și a efectelor lor asupra identităților culturale și sociale contemporane. Aceasta sugerează, de asemenea, posibilitățile de adaptare și reinventare ce caracterizează comunitățile într-o lume din ce în ce mai interconectată.[10]

Aceste caracteristici ale globalizării sunt ilustrative prin exemple concrete din evoluția socială și culturală. Dezvoltarea economiei capitaliste globale în Europa a generat o reacție în formă de socialism, care a devenit, paradoxal, o variantă a capitalismului. Deși socialismul ar fi trebuit să se manifeste în cele mai tipice forma ale sale în țările capitaliste dominante, versiuni elaborate ale acestei ideologii au apărut de fapt în alte regiuni, precum Rusia, și mai apoi în Asia de Est, în special sub forma variantei maoiste. În a doua jumătate a secolului XX, socialismul s-a răspândit în forme variate și particularizate în aproape toate colțurile lumii, dar a înregistrat o prăbușire semnificativă în anii 1990.[11]

Pe un alt front, implicațiile globalizării culturale pot fi observate prin prisma sclaviei. După secolul al XVI-lea, puterile europene au adus un număr mare de africani ca sclavi în coloniile lor din Lumea Nouă. Această mișcare nu a servit doar la exploatarea forțată a indivizilor, ci a contribuit în mod semnificativ și la globalizarea formelor culturale africane. Aceste forme au fost adaptate și reinterpretate în America, influențând profund diverse domenii, cum ar fi arta și religia.

Exemple ale acestor transformări culturale includ genuri muzicale precum jazzul și reggae-ul, precum și manifestații religioase cum ar fi penticostalismul. Aceste fenomene nu pot fi considerate simple replici ale tradițiilor africane; de fapt, ele sunt rezultatele unor procese complexe prin care formele de origine africană au fost deplasate, transmutate și transformate, formând noi identități culturale. Prin aceste exemple, se poate observa cum localizarea și

[10] Peter Beyer, *Religions in Global Society*. London and New York: Routledge, 2006, p. 6.
[11] *Ibidem*, p. 7.

particularizarea universalului pot genera creativitate și inovație, demonstrând în același timp interconexiunile adânci care există între diferitele culturi la nivel global.

Aceste procese nu subliniază doar impactul globalizării asupra diverselor forme culturale, ci și modul în care specificitatea locală poate modela și redefini conceptele universale. Aceste interacțiuni dintre local și global evidențiază complexitatea și dinamica relațiilor sociale în contextul globalizării, oferind o imagine mai nuanțată a impactului său asupra societăților contemporane.

Concluzii

Globalizarea este un proces care conturează în mod semnificativ raportul dintre dimensiunile locale și globale, având un impact profund asupra diversității culturale, economice și sociale, inclusiv asupra religiei. Această interacțiune complexă subliniază faptul că localul și globalul nu sunt simple entități opuse, ci mai degrabă părți interdependente ale unui sistem dinamic, în care fiecare influențează și transformă pe cealaltă.

În contextul religiei, globalizarea facilitează circulația ideilor și practicilor religioase la nivel internațional, iar aceasta nu se face fără efervescență culturală. De exemplu, formele de religie tradiționale pot suferi schimbări semnificative în urma contactului cu spiritualități și practici din alte colțuri ale lumii. Aceasta poate duce la sincretism, unde credințe și ritualuri din diverse tradiții se combină, creând noi expresii religioase. De asemenea, globalizarea poate să amplifice o reacție de întoarcere la tradiție, în care comunitățile locale reafirmă valorile și practicile lor religioase ca o formă de rezistență față de influențele externe.

Această dinamică evidențiază faptul că religia nu este doar un element cultural static, ci un fenomen în continuă evoluție, modelat de interacțiunile locale și globale. Astfel, localizarea globalului se concretizează, de exemplu, în cum anumite mișcări religioase globale se adaptează la specificitățile culturale și sociale ale comunităților, generând un impact direct asupra structurilor sociale, normelor și valorilor acestor comunități.

Pe de altă parte, și impactul local asupra globalizării nu trebuie subestimat. Comunitățile religioase locale pot influența discuțiile și practicile la nivel mondial, promovând valori de toleranță, cooperare interreligioasă și dialog. Astfel, religia devine un barometru al interacțiunii între local și global, demonstrând cum identitățile religioase pot contribui la construirea unui discurs global care să îmbrățișeze diversitatea.

În concluzie, raportul dintre local și global în contextul globalizării este esențial pentru a înțelege evoluția religiei contemporane. Această relație complexă permite o pluralitate de voci și expresii, evidențiind atât influențele externe asupra religiei, cât și modul în care tradițiile locale își păstrează autenticitatea și relevanța în fața schimbărilor globale. Prin urmare, globalizarea nu duce la uniformizare religioasă, ci, dimpotrivă, stimulează o diversitate vibrantă care îmbogățește peisajul spiritual global, invitând la o explorare continuă a intersecțiilor între credință, identitate și apartenență într-o lume din ce în ce mai interconectată.

BIBLIOGRAPHY

1. Berger, Peter, "Globalization and Religion", in *Hedgehog Review* 4 (2) (2002), pp. 7-20.
2. Beyer, P., "Globalized Systems, Global Cultural Models, and Religion(s)", in *International Sociology* 13 (1998a), pp. 79–94.
3. Beyer, Peter, *Religions in Global Society*, London and New York: Routledge, 2006.
4. Defarges, P. M., *La Mondialisation*, Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
5. Luard, E., *The Globalization of Politics: The Changed Focus of Political Action in the Modern World*, New York: New York University Press, 1990.
6. McCann, Dennis P., "God and Globalization", in *Theology Today* (2003), pp. 272-276.
7. McMichael, P., "Globalization: Myths and Realities", in J. T. Roberts and A. Hite, eds., *From Modernization to Globalization: Perspectives on Development and Social Change*, Oxford: Blackwell, 2000, pp. 274–291.
8. Meyer, J. W., J. Boli, G. M. Thomas, and F. O. Ramirez, "World Society and the Nation-State", in *American Journal of Sociology* 103 (1) (1997), pp. 144–181.
9. Robertson, R., and J. Chirico, "Humanity, Globalization, Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration", in *Sociological Analysis* 46 (1985), pp. 219–242.
10. Robertson, R., and F. Lechner, "Modernization, Globalization, and the Problem of Culture in World-System Theory", in *Theory, Culture & Society* 2 (3) (1985), pp. 103–117.
11. Sachedina, A., "Political Islam and the Hegemony of Globalization: A Response to Peter Berger", in *Hedgehog Review* 4 (2) (2002), pp. 21-29.
12. Wallerstein, I., *The Modern World System*, New York: Academic Press, 1974–1980.
13. Wallerstein, I., *The Capitalist World-Economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

A BIBLICAL PERSPECTIVE ON PHILANTHROPY ACCORDING TO THE WORK OF SAINT BASIL THE GREAT

Andrei Dorneanu
PhD Student

Abstract: Christian philanthropy is both an act of faith and, equally, a material act or work through which faith is reflected. I have chosen the works of Saint Basil the Great to express this truth, considering not only his personality, thoughts, and deeds, but also the depth of his writings and the undeniable charitable and philanthropic activity he carried out.
The first section, titled "Saint Basil the Great – Exegete of the Holy Scriptures", captures the exegetical thinking of Saint Basil the Great. He was a Christian thinker who did not treat reading and interpreting the Holy Scriptures as a personal act of interpretation, but rather as a humble exposition of the meanings God revealed to him.

In the second section, Saint Basil the Great is presented as a model of Christian mission. He is shown as an example to follow for Christians, due to his holy life and his philanthropic contributions. He followed the model of the Savior Jesus Christ and demonstrated that it is possible to live according to Christian teachings. Therefore, by becoming a follower of Christ, Saint Basil dared and succeeded in living according to the evangelical principles, making his life a mirror of spiritual enlightenment.

Keywords: Saint Basil the Great; Philanthropy; Mission; Church; Vision.

Biserica este expresia iubirii jertfelnice. Scopul întemeierii Bisericii creștine prin jertfa Mântuitorului Iisus Hristos pe cruce este acela de a ne arăta dragostea lui Dumnezeu Tatăl pentru creația Sa căreia i-a dat din nou posibilitatea de a recâștiga locul pierdut, raiul - „Căci Dumnezeu așa a iubit lumea, încât pe Fiul Său Cel Unul-Născut L-a dat ca oricine crede în El să nu piară, ci să aibă viață veșnică." (Ioan 3,16)

Dragostea lui Dumnezeu pentru om este temeiul relației noastre în tot ceea ce înseamnă adorarea pe care noi o aducem Lui. Creștinii nu adoră, nu se închină unui Dumnezeu care are nevoie de recunoaștere a atotputerniciei Sale ca un omagiu și semn al nimicniciei ființei omenești, ci se închină lui Dumnezeu, creștinii, din recunoștință ca un act de iubire pentru creația cea dintâi și pentru cea de-a doua, prin jertfa Mântuitorului Iisus Hristos.

Dar nimic nu ar fi fost posibil dacă Dumnezeu nu ne-ar fi iubit nemărginit de la început și dacă nu ar fi dat ca semn al iubirii Sale pe însuși Fiul Său cel Unul Născut ca jertfă pentru răscumpărarea oamenilor – „Căci n-a trimis Dumnezeu pe Fiul Său în lume ca să judece lumea, ci ca să se mântuiască, prin El, lumea" (Ioan 3,17)

În esență, nu poate fi vorba, în relația Dumnezeu-Om, decât de iubirea, dragostea Sfintei Treimi pentru om. În afara acesteia nu există relație divino-umană. Exemplul pe care Dumnezeu ni-l dă rămâne în cele din urmă calea fundamentală prin care noi înșine, creștini fiind, ne dobândim mântuirea prin iubirea pe care Dumnezeu ne-o arată. Aceasta este filantropia.

Ca termen, filantropia - „filia" (iubirea) și „antropos" (om) – în limba elină înseamnă dragostea față de oameni, umanitate[1], arătând dimensiunea autentică a dragostei care pleacă de la Dumnezeu și ajunge la om. Sensul este unic pentru că Dumnezeu este cel care dintâi ne-a iubit pe noi.[2] Însă, așa cum în toate îl urmăm pe Dumnezeu, filantropia are o dimensiune inspirațională, aduce omului exemplul necesar pentru ca în lumea aceasta să caute să se

[1] M. QUENON, *Dictionnaire Grec-Fracois,* Editura Leopold Colin, Libraire, Paris, 1807, P. 671
[2] Pr. Ion VICOVAN, *Dați-le voi să mănânce! Filantropia creștină: istorie și spiritualitate,* Editura Trinitas, Iași, 2001, P.22

asemene cu Dumnezeu, prin dragostea pe care o arată față de aproapele său – „Noi iubim pe Dumnezeu, fiindcă El ne-a iubit cel dintâi." (I Ioan, 4,11).

În misiunea noastră creștină, exprimarea iubirii față de Dumnezeu este în egală măsură exprimarea iubirii față de aproapele nostru pentru că în aceste două aspecte se cuprinde întreaga lege, cum ne învață Mântuitorul nostru Iisus Hristos - „Să iubești pe Domnul Dumnezeul tău din toată inima ta, din tot sufletul tău, din tot cugetul tău și din toată puterea ta. Această este cea dintâi poruncă. Iar a doua e aceasta: Să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți. Mai mare decât acestea nu este altă poruncă." (Marcu 12, 30-31). Așa se face că filantropia Dumnezeiască să devină, în sensul larg și creștinesc, dragostea creștinului față de aproapele.

Identificarea creștinului cu Dumnezeu, ca fiul al lui Dumnezeu prin har, și prin urmarea exemplului viu al Mântuitorului Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu, creștinul trebuie să-și iubească aproapele chiar și în situația în care acesta nu este creștin. Aceasta este filantropia creștină prin care noi împrumutăm dragostea lui Dumnezeu, ne-o însușim și-o dovedim față de creația Lui, față de oameni.

Filantropia creștină deosebește pe următorii legământului nou, creștinii, de ascultătorii legământului vechi, evreii. Aceștia își exprimau dragostea exclusiv față de conaționali, era o dragoste circumscrisă, fără dimensiune universală exprimându-se doar către cei din neamul lor. În legea cea nouă, dragostea devine universală iar una dintre poruncile Mântuitorului Iisus Hristos este chiar de a ne iubi vrăjmașii – „Ați auzit că s-a zis: <<Să iubești pe aproapele tău și să urăști pe vrăjmașul tău>>. Iar Eu zic vouă: Iubiți pe vrăjmașii voștri, binecuvântați pe cei ce vă blestemă, faceți bine celor ce vă urăsc și rugați-vă pentru cei ce vă vatămă și vă prigonesc" (Matei 5,43-44). Deosebirea între cei care ne iubesc și cei care ne urăsc nu mai există pentru creștin așa cum ne învață Mântuitorul Iisus Hristos prin pilda samarineanului milostiv (Luca 10, 29-37).

Această dimensiune, a dragostei dincolo de naționalitate, religie, rasă, caracterizează iubirea creștină, adică filantropia. Creștinul, prin practicarea filantropiei propovăduiește dragostea lui Dumnezeu față de om și chemarea omului la dragostea față de adevăratul Dumnezeu, Sfânta Treime. Astfel, filantropia în creștinism nu reprezintă doar dragostea lui Dumnezeu față de om ci și omul care ascultând și urmând pe Dumnezeu îl iubește pe aproapele său în orice situație, fără discriminare pentru că „substanța slujirii e iubirea, după cum tot iubirea este expresia unității."[3] Filantropia este cea mai înaltă cale prin care omul arată în lumea aceasta că înțelege dragostea lui Dumnezeu. Făcând referire la viețuirea creștină, Sfântul Vasile cel Mare avea mereu în imagine tabloul Bisericii Primare, subliniind faptul că nici unul dintre creștini nu făcea voia sa în mod personal, ci voia împreună împlineau voia Mântuitorului Hristos, existând în acea comunitate o frățietate desăvârșită având toți condiția fermă că sunt fii aceluiași Părinte: „Primii creștini aveau totul în comun: sufletul, inima, masa, era o fraternitate indivizibilă, o caritate sinceră care din mai multe trupuri nu făcea decât un singur tot, care grupa sufletele diferite într-o unitate de perfectă armonie."[4]

Duhovnicește vorbind, filantropia creștină se manifestă prin rugăciune iar cei care iubesc din inimă sunt în stare să se roage pentru vrăjmașii lor și chiar pentru necreștini, asemănându-se lui Dumnezeu care dă ploaie și peste cei buni și peste cei răi (Matei 5,45). Din punct de vedere material, a iubi pe aproapele, a fi filantrop, se manifestă prin milostenie (Luca 6,36), ceea ce înseamnă, în esență, fapta cea bună. Filantropia, fapta cea bună, devine, astfel, o normă a credinței creștine așa cum ne învață și Sfântul Apostol Iacov care mărturisește că fără fapte credința este moartă (Iacov 2,14-17), și ne arată că cele două nu pot fi nici despărțite, nici opuse[5]. Astfel au fost învățați creștinii că este absolut necesar că să-și exprime credința prin

[3] Pr. I. VICOVAN, *Dați-le voi să mănânce …,* p.23

[4] Pr. Ion Vicovan, *Sfântul Vasile cel Mare – Teologul șI modelul filantropiei,* în Studia Basiliana III, *Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani,* Ed. Basilica, București, 2009, P. 146

[5] + Arhiepiscopul Dmitri ROYSTER, *Comentariu la Epistola Sfântului Apostol Iacov,* Editura Basilica, București, 2021, p.80

fapte (Iacov 2,18), pentru că potrivit Sfântului Apostol Iacov, credința și faptele sunt complementare[6]. Filantropia capătă astfel și o dimensiune văzută, materială, evitându-se o izolare a ei doar în spațiul nevăzut, spiritual. Omul se aseamănă cu Dumnezeu prin filantropie, adică prin iubirea aproapelui. Este regula cea mai simplă și pe care fiecare dintre noi, creștinii, o putem îndeplini. Transferul de la duhovnicesc la lumesc are în filantropia creștină reflectarea cea mai înaltă și prin porunca lui Dumnezeu de a ne iubi aproapele, absolut necesară mântuirii.

Filantropia creștină nu este doar o învățătură a Bisericii ci și o practică a ei. Încă de la început, creștinii făceau colecte pentru a-i sprijini pe frații lor în credință, atunci când aceștia se confruntau cu nevoi materiale, așa cum întâlnim relatat în Epistola a doua către Corinteni a Sfântului Apostol Pavel: „Aceasta însă zic: Cel ce seamănă cu zgârcenie, cu zgârcenie va și secera, iar cel ce seamănă cu dărnicie, cu dărnicie va și secera. Fiecare să dea cum socotește cu inima sa, nu cu părere de rău, sau cu silă, căci Dumnezeu iubește pe cel care dă cu voie bună." (II Corinteni 9, 6-7) .Urmând exemplul Sfântului Apostol Pavel, creștinii au fost întotdeauna învățați și determinați să vină în ajutorul aproapelui aflat în suferință. Un exemplu excepțional pe care și astăzi creștinii se străduiesc să-l urmeze, l-a oferit în secolul al IV-lea Sfântul Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei. Activitatea sa filantropică este atât pentru creștini cât și pentru păgâni o expresie a punerii în practică, în chip vizibil, a învățăturilor Mântuitorului Iisus Hristos pentru iubirea semenilor noștri. Prin Vasiliada, Sfântul Vasile cel Mare a arătat că oricine ascultă de poruncile lui Dumnezeu poate săvârși faptele iubirii Dumnezeiești în folosul aproapelui aflat în suferință, trupească sau sufletească. Vasiliada este expresia capacității Sfântului Vasile cel Mare de a arăta lumii că în creștinism dragostea față de aproapele nu este doar o învățătură ci, în egală măsură, o lucrare de mare valoare.[7] Ceea ce deosebește Vasiliada de orice alt așezământ caritabil dintr-o țară sau lume necreștină este faptul că ea a fost inspirată de învățătura Mântuitorului Iisus Hristos și a fost susținută de Biserică înțelegând și întreaga comunitate a credincioșilor.

În esență, aceasta este și filantropia creștină, lucrarea Bisericii, a clericilor și credincioșilor, frați și mădulare asemenea în trupul lui Hristos, dar cu slujiri diferite, menite să propovăduiască Evanghelia la toată făptura (Matei 28, 19-20).

Acest transfer, a dragostei de la inimă la mână, adică de la credință la faptă, îl reprezintă filantropia creștină. Vom urmări atât învățătura inspirată de Sfintele Scripturi pe care Sfântul Vasile cel Mare o predă credincioșilor prin scrierile sale, cât și exemplul pe care l-a lăsat prin minunata Vasiliadă care a rămas o demonstrație că iubirea creștină față de aproapele nu este o utopie ci o realitate la îndemâna celui credincios. În esență, Sfântul Vasile cel Mare spune oricărui creștin că poate să sprijine pe aproapele său aflat în nevoie, în suferință, în lipsuri. Fiecare creștin poate deveni un filantrop, un iubitor al omului, un adevărat chip ajuns la asemănarea cu Dumnezeu. Filantropia face ca omul să arate în lumea aceasta că este purtător al chipului lui Dumnezeu și prin plinirea poruncilor lui, asemenea lui Dumnezeu.

Am legat în această perspectivă, din opera și lucrarea Sfântului Vasile cel Mare, de misiunea pe care Sfântul a săvârșit-o în vremea sa, pentru că tot ceea ce a întreprins Arhiepiscopul Cezareei Capadociei, a reprezentat și misiunea Bisericii creștine în general. El nu a săvârșit nimic fără ca să aibă în atenție și modul în care a fost receptat de contemporani, îndeosebi cei păgâni, tocmai pentru a arăta superioritatea credinței creștine față de cea păgână prin faptele credinței.

Dacă partea scrisă a operei Sfântului Vasile cel Mare exprimă receptarea Sfintei Scripturi și a Sfintei Tradiții, lucrarea misionară și filantropică, practică, exprimă trăirea creștină pe care Sfântul Părinte a demonstrat-o lumii întregi. Operele sale dogmatice, canonice, practice, ascetice și liturgice pot fi și astăzi, în cea mai mare parte, studiate. Și cu toate acestea, lucrarea sa filantropică, Vasiliada, orașul săracilor și a celor care s-au pocăit, fără a mai exista

[6] + Arhiepiscopul D. ROYSTER, *Comentariu la….,* p.84
[7] Pr. I. VICOVAN, *Dați-le voi să mănânce …,* p 83

astăzi, nici măcar la nivel arheologic, este la fel de cunoscută în lumea întreagă, creștină, ba chiar și necreștină ca un exemplu al dragostei față de aproapele aflat în suferință dar nu a oricărei iubiri, ci a celei izvorâte din Mântuitorul Iisus Hristos, a celei mărturisitoare, despre dragostea Sfintei Treimi pentru lume. Dacă cineva va căuta acum în cuprinsul media cine a fost Sfântul Vasile cel Mare sau Vasile al Cezareei Capadociei, va descoperi nu numai că a fost Sfânt teolog, dar mai ales că a fost un mare filantrop, iar dragostea sa față de aproapele, pe care atunci a manifestat-o practic și a impresionat pe creștini și pe păgâni, rămâne și în acest secol, XXI, un exemplu și pentru creștini, și pentru păgâni, care nu poate fi contestat.

Lucrarea noastră urmărește să surprindă gândirea misionară a Sfântului Vasile cel Mare, adică gândirea sa prin care Biserica creștină să fie „glasul celui care strigă în pustie”(Matei 3,3), acelui care, asemenea Sfântului Ioan Botezătorul vorbește lumii despre mântuirea prin Mesia Iisus Hristos. Lucrarea Bisericii, a fiecărui mădular al ei, este un strigăt, un îndemn pentru ca lumea întreagă să devină creștină. Aceasta ar fi o poruncă pentru orice credincios ortodox angajat în viața Bisericii, iar Sfântul Vasile cel Mare, arhiepiscopul Cezareei Capadociei arată că acest lucru este posibil.

Misiunea Bisericii este filantropia creștină, dar nu din perspectiva secularizată lipsită de caracterul eshatologic promovată de societatea actuală. Filantropia creștină are în vedere mai întâi sufletul, adică dobândirea credinței care deschie împărăția cerurilor și apoi trupul, adică satisfacerea nevoilor materiale, adică firești ale omului. Spre deosebire de denominațiunile creștine și chiar de alte religii păgâne, biserica ortodoxă socotește că filantropia creștină este întâi de toate un act duhovnicesc de rugăciune și apoi unul care vizualizează duhovnicescul prin faptele credinței. De altfel, cea mai bună expresie a ceea ce am afirmat mai înainte, o reprezintă rugăciunile Bisericii, a credincioșilor pentru cei adormiți întru Domnul. În cadrul acestor rugăciuni de pomenire, alături de partea spirituală, duhovnicească, pe care slujba o înfățișează se arată și partea materială, lumească, pomenile, darurile pe care credincioșii le fac pentru pomenirea celor adormiți.

Am abordat toate aceste aspecte pentru ca să subliniem că filantropia creștină este un act de credință dar în egală măsură un act sau o lucrare materială prin care se reflectă credința. Am ales opera Sfântului Vasile cel Mare pentru a exprima acest adevăr având în vedere nu numai personalitatea, gândirea și lucrarea Sfântului ci și profunzimea scrierilor sale și incontestabilitatea activității caritabile, filantropice pe care a săvârșit-o.

I. Sfântul Vasile cel Mare – exeget al Sfintei Scripturi

Sfinții Părinți au fost întotdeauna conectați la lumina Sfintelor Scripturi pentru a putea vedea adevărul dreptei credințe și, văzându-l, să ajungă să-l propovăduiască lumii întregi. Orice învățătură era bazată pe revelația divină cuprinsă în Sfintele Scripturi dar și în Sfânta Tradiție, adică viața Bisericii dintru început, trăită de credincioși.

Sfântul Vasile cel Mare nu face excepție de la această regulă a fundamentării gândirii teologice pe revelația divină. În opera sa, Arhiepiscopul Cezareei Capadociei nu a dorit să-și exprime propriile idei sau să promoveze o gândire personală ci, să înfățișeze învățătura Bisericii fără de care nimeni nu se poate mântui. Preț pune pe vechiul testament dar mai presus pe legea cea nouă pe care o socotește superioară celei vechi. Iată ce scria despre Scriptura Vechiului Testament în relația sa cu cel Nou:

„Că cel ce stăruie asupra sensului obișnuit al literei (Vechiului Testament) și se ocupă de dispozițiile juridice, se aseamănă unui (om) care și-a acoperit inima cu un văl. Suferă aceasta pentru că nu știe că odată cu venirea lui Hristos, observare ad-litteram a Legii a fost abrogată, că tipurile au devenit adevăr. Lămpile pălesc în prezența soarelui; la fel și Legea încetează și profețiile amuțesc când se arată Adevărul. Cel ce a reușit să pătrundă adâncul sensului legii și, îndepărtând ca pe un văl obscuritatea ei, să ajungă la cele tainice, a imitat pe Moise – care, pe când vorbea cu Dumnezeu, își scotea mahrama (Ies. 34,34) – și-a trecut de la literă la Duh.

Astfel, mahramei de pe fața lui Moise îi corespunde obscuritatea prescripțiilor Legii iar întoarcerea la Domnul (îi corespunde) contemplarea duhovnicească. Deci, acela care, pe când citește legea, nu se oprește la literă și vine către Domnul (aici Domnul este numit Duh), devine asemenea lui Moise, care avea fața slăvită de când i S-a arătat Dumnezeu"[8]

Întreaga gândire exegetică a Sfântului Vasile cel Mare va urmări această regulă a superiorității Noului Testament față de vechiul testament pe care îl numește „preistoria creștinismului"[9] fără a desființa vreodată pe cel din urmă sau a-l disprețui. De altfel, comentariile sale despre facerea lumii sau comentariile la psalmi vădesc acest lucru. Sfântul Părinte mărturisește că învățătura Sfintelor Scripturi, mai ales al celor Nou Testamentare, nu poate fi comparată cu gândirea și învățătura omenească, iar cine își așază propria gândire înaintea celei divine se înșală:

„Începutul evangheliei lui l-am auzit citit odinioară *La început era Cuvântul și Cuvânt era la Dumnezeu și Dumnezeu era Cuvântul* (Ioan 1,1). Cunosc pe mulți, străini de cuvântul adevărului, care se laudă cu înțelepciunea lor lumească și care nu numai că au admirat cuvintele acestea de la începutul Evangheliei lui Ioan dar au și îndrăznit să le introducă în scrierile lor. Diavolul este un tâlhar și a destăinuit învățăturile noastre ucenicilor lui. Dacă, deci, înțelepciunea lumească a admirat atât de mult puterea acestor cuvinte, ce vom păți noi, ucenicii Duhului, dacă le ascultăm fără să le dăm atenție și le socotim că au mică putere în ele? Dar este oare cineva atât de nesimțitor, încât să nu rămână înmărmurit de uimire în fața unei astfel de frumuseți de gândire și în fața unei adâncimi atât de neajunse de adevăruri să nu dorească înțelegerea lor adevărată? Nu este greu să admiri ce este frumos, dar este greu și cu anevoie de ajuns să înțelegi exact cele admirate."[10]

Astfel, este necesar discernământul atunci când facem referire la cuvintele Sfintei scripturi, pentru că așa cum spune Sfântul Vasile, „în Scriptură sunt și locuri foarte cu anevoie de înțeles, locuri obscure, locuri care doar enunță anumite adevăruri și după aceea le acoperă cu tăcere. Este vorba de anumite locuri care revelează unele aspecte ale vieții și lucrării divine. Vălul aruncat asupra lor nu se datorează faptului că Dumnezeu nu vrea să cunoaștem aceste taine, ba din contră, vrea cu aceasta să aprindă dorința noastră după cunoaștere. Așadar, această tăcere ce învăluie unele locuri din Sfânta Scriptură este în cele din urmă în folosul cititorilor."[11]

Vedem cât de legat este Sfântul Vasile cel Mare de cuvintele Dumnezeiești Scripturi și cât de mult nu numai că admiră ci și se supune acestora. El este un gânditor creștin care nu face din citirea și tâlcuirea Sfintelor Scripturi un act personal de interpretare ci doar o smerită expunere a înțelesurilor pe care Dumnezeu i le descoperă: „a fi învățat cineva din Scriptura de Dumnezeu inspirată, potrivit cu nevoile lui, este potrivit și necesar și pentru întărirea evlaviei și ca să nu se obișnuiască pe sine în tradițiile omenești".[12]

Între exegeții cuvintelor Dumnezeiești ale Sfintei Scripturi, Arhiepiscopul Cezareei Capadociei ocupă un loc de frunte. El însuși nu se desparte vreodată în gândirea și lucrarea sa de înțelesurile pe care Dumnezeu le transmite celor ce se apleacă asupra revelației divine. De altfel, valoarea unei opere teologice nu stă în frumusețea limbajului sau profunzimea înțelesului ci în păstrarea și propovăduirea adevărului de credință pe care Dumnezeu îl înfățișează. Tâlcuirea Sfintelor Scripturi nu este pentru Sfântul Vasile un act filosofic sau exegetic ci unul

---

[8] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh,* în Col. *Părinți și Scriitori Bisericești,* Vol 12,Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, pp.67 -68

[9] Pr. Nicolae NEAGA, *Vechiul Testament în preocupările Sfântului Vasile cel Mare,* în Studia Basiliana II, *Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani,* Editura Basilica, București, 2009, P. 240

[10] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilia a XVI-a,* în *Omilii și cuvântări* în Col. PSB, vol. 17, Editura institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986 , P.514

[11] Pr. Constantin CORNIȚESCU, *Sfântul Vasile cel Mare – Interpret al Sfintei Scripturi,* în Studia Basiliana I, *Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani,* Editura Basilica, București, 2009, P.244

[12] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Asceticele,* Regulile mici, Întrebarea 95, în *Părinți și Scriitori Bisericești,* vol 18, Editura institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989 pag. 358

misionar, de învățare a celor care cred în Dumnezeu sau a celor care doresc să dobândească credința adevărată:
„ ... calea de căpetenie pentru descoperirea adevărului mântuitor este cercetarea Sfintelor Scripturi, pentru că în ele ni s-a transmis atât poruncile privitoare la faptele noastre, cât și viețile fericiților bărbați, care stau în fața noastră vrednice de a fi imitate ca niște icoane vii ale vieţuirii lui Dumnezeu. Și astfel, în orice parte simte fiecare creștin că îi lipsește ceva, aici își află, ca într-o farmacie de obște, leacul potrivit pentru boala lui, bineînțeles dacă va fi hotărât să-și urmeze modelul."[13]

Viața Sfântului Vasile cel Mare dovedește fără cuvinte, prin fapte că tot ceea ce a trăit Sfântul Părinte Capadocian, a fost călăuzit de Duhul Sfânt: viață neîntinată, gândirea ortodoxă și misiune jertfelnică pentru propovăduirea adevăratei credințe. Acestui mod de a fi, recunoscut de contemporani ca al unui sfânt, i se adaugă întreaga operă scrisă păstrată în tezaurul Sfânt de către Biserică.

Filantropia Sfântului Vasile cel Mare, imită, urmează îndeaproape filantropia divină, dragostea lui Dumnezeu față de om. De aceea, făcându-se următor lui Hristos, Sfântul Vasile îndrăznește și reușește să trăiască după perceptele evanghelice făcând din viața sa o oglindă a înduhovnicirii.

II. Sfântul Vasile cel Mare – model de misiune creștină

Modelul suprem al creștinului este Mântuitorul Iisus Hristos. Puțini dintre oamenii, și este clar că mă refer la creștini, cei nenăscuți prin Sfântul Botez și care care se bucură să-I poarte numele, așadar puțini dintre aceștia se pot mândri că și-au modelat viața cât mai aproape de ceea ce ne-a arătat și ne-a cerut Hristos. Pe aceștia puțini noi, ceilalți, îi numim Sfinți – Sfinți pentru că așa i-a numit Dumnezeu Însuși, sfinți pentru că s-au împărtășit din sfințenia lui Dumnezeu, sfinți pentru că trăiesc împreună veșnic cu Dumnezeu, sfinți pentru că pot să ne ajute și pe noi, să ne „modelăm" după voia Lui. Ei au urmat modelului umanității îndumnezeite, lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumnezeu întrupat, Mântuitorul lumii. Noi, dacă nu suntem în stare să-I urmăm Lui, măcar să ne străduim să le urmăm lor. Poate că ni se pare prea greu, prea complex să-L urmăm pe Hristos! Atunci sfinții lui Dumnezeu ne arată drumul, ne încurajează (și ei au fost oameni ca noi) să mergem, cel puțin, pe calea lor și așa vom ajunge la Hristos.

Sfinții lui Dumnezeu sunt modele ale Modelului, iar cei care-i urmează ajung să-i urmeze lui Hristos. Sfinții ne învață că există o singură cale de a ajunge la Dumnezeu – vieţuirea în Biserica adevărată – dar că sunt multe feluri de a parcurge această cale. Unii o străbat cu asprimea ascezei, alții cu lacrimile pocăinței după lepădarea de păcat. Sunt care merg purtați de rugăciunile celor care au primit milostenii, în vreme ce alții culeg binecuvântările părinților lor credincioși. Și câte alte nenumărate căi nu mai sunt.. dar toate în har și în dreapta credință.

Urmarea lui Hristos nu este stereotipă. Sfinții s-au ridicat din toate păturile sociale și s-au sfințit în cele mai neașteptate moduri și împrejurări, dar întotdeauna, în Biserica Dreptmăritoare, adică în Biserica Adevărată, în care s-a păstrat neschimbată învățătura mântuitoare primită de la Hristos prin Sfinții Apostoli. Numai în Biserică lucrează harul, puterea, darul necreat al lui Dumnezeu, prin Sfintele Taine puse-n lucrare prin slujirea Preoției. Împărtășindu-ne cu ele în mod conștient și liber, fapt care însemnează, în esență, aportul nostru la propria salvare veșnică, ne putem mântui. Urmarea lui Hristos nu este nici sentimentală, nici academică, ci harică – adică este un dar al lui Dumnezeu. Dacă Dumnezeu nu ne-ar fi chemat, noi nu am fi avut cui să răspundem.

În esență, oricare dintre creștini are în lume misiunea de a se mântui! Dar această lucrare Dumnezeu ne învață că nu se poate săvârși în mod egoist, ci ajutând la mântuirea aproapelui. Mântuirea aproapelui nostru, la care noi contribuim activ, devine chezașă mântuirii noastre

[13] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Despre Sfântul Duh...,* pp. 119-120

alături de opțiunea personală – aceasta este esența misionară a fiecărui creștin, fie că este cleric, în rânduiala preoției sacramentale, fie că este laic, în rânduiala preoției universale! O legătură de nedezlegat – nu ne putem mântui singuri, ci doar în comuniune. Mai întâi prin restaurarea comuniunii noastre cu Dumnezeu, apoi cu sfinții Săi, apoi cu aproapele nostru și, în cele din urmă cu întreaga creație a lui Dumnezeu. Iată misiunea creștinului în lume – restaurarea comuniunii întregii creații cu Dumnezeu!

De aceea, avem nevoie de sfinți pentru că sunt modelele care au experimentat, fiecare în felul său, această comuniune. În rânduiala ei, deși acum sfinții se bucură veșnic în slava Sfintei Treimi, ei sun legați indisolubil de noi, credincioșii de aici, păcătoși și imperfecți duhovnicește, dar pe cale. Prin dragostea creștină, a filantropiei, care nu are bariere spațiale și temporale, sfinții vor să fie împreună cu noi pentru ca și noi să ajungem să fim împreună cu ei, să ne mântuim. Ei, cei mântuiți, nu se mulțumesc doar cu propria lor salvare, ci se roagă lui Dumnezeu să-l umple cu toți păcătoșii pocăiți, cu toți creștinii dacă s-ar putea, doar pentru că sunt purtători ai harului lui Dumnezeu, și dacă altceva mai bun n-au făcut, măcar pentru atât, că au păstrat dreaptacredință. Se roagă să fie în rai toți creștinii drepcredincioși, pentru că măcar în aceasta ne asemănăm și noi cu ei și cu Dumnezeu cel în adevăr mărturisit, Sfânta Treime, Tatăl, Fiul și Suhul Sfânt – în comuniunea aceleiași credințe.

Rugăciunile Maicii Domnului și ale sfinților lui Dumnezeu ne pot aduce în rai fie din lumea aceasta, fie din adâncurile iadului dacă, cel puțin, ne păstrăm până la capăt credința mântuitoare și nu deviem după învățături pe care nu le-a lăsat Dumnezeu ci semănătorul neghinelor, înșelătorul și vrăjmașul diavol.

Credința dreaptă și păstrarea ei până la capăt este prima condiție care ne face să ne asemănăm cu sfinții lui Dumnezeu și să ne întâlnim cu Dumnezeu Însuși. În Epistola 152, către generalul Victor, Sfântul Vasile cel Mare, cel a cărui personalitate face subiectul acestei lucrări, exprimă acest adevăr astfel: „În ceea ce faci nu dorești să fii plăcut oamenilor, ci lui Dumnezeu, Care te-a cinstit, Care ți-a hărăzit bunuri în viața aceasta și-ți va dărui și altele în viața de dincolo, pentru că ai umblat pe calea adevărului, păstrându-ți cugetul în dreptatea credinței de la început până la sfârșit.”[14] Cu câte fapte potrivite credinței creștine o vom împodobi în viața noastră sau cu câte fapte netrebnice vom arăta că n-am fost în stare s-o mărturisim, acest lucru rămâne la judecata lui Dumnezeu. Dar, vai celui care se străduiește în viața aceasta să lucreze doar împotriva voii lui Dumnezeu deși prin Botez a făgăduit să o păzească!

Tocmai pentru a păzi această voie a lui Dumnezeu avem nevoie de modele, de exemple, avem nevoie să-i urmăm pe cei care au reușit, care ne arată că se poate. Sfinții nu ne predau cursuri de comportament creștin, ci ne dovedesc cum lucrează harul lui Dumnezeu într-un creștin. Sfinții nu ne dau soluții la problemele pe care le avem, ci ne arată de ce avem aceste probleme. Sfinții nu se propun pe ei înșiși ca exemple de urmat, ci arată cum au urmat eu EXEMPLUL, pe Hristos Domnul. Nu sfinții ne mântuiesc, dar ne arată că, dacă dorim și luptăm, putem să fim mântuiți și datorită rugăciunilor lor, pe care Dumnezeu le ascultă.
Sfinții lui Dumnezeu ne sunt modelele necesare ca să nu deznădăjduim văzundu-ne cât de des alunecăm, ne prăbușim chiar, în păcate, pe care ajungem, neduhovnicești fiind întru totul, să le numim virtuți!

Avem nevoie de modele sau ne suntem noi înșine suficienți? Răspunsul ni-l putem da singuri, făcându-ne un simplu examen de conștiință creștină. Dar dacă această conștiință creștină e adormită de păcate? De aceea trebuie să privim viața și activitatea sfinților lui Dumnezeu! Vom afla calea de întoarcere, pe cea de îndreptare și de mântuire, pentru că din viața fiecărui sfânt vom recunoaște cum lucrează Dumnezeu în lume și în sufletul omului.
Nevoia de modele nu a încetat niciodată, iar acum ea este tot la fel de actuală ca oricând. Pentru aceasta ni se propune să ne aducem aminte de ele și să le cinstim prin străduința de a le urma.

[14] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Scrieri, Partea a treia*, în *Părinți și Scriitori Bisericești,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988, p. 339

Sfinții Părinți Capadocieni sunt astfel de modele, iar Sfântul Vasile cel Mare primul între acestea. Ei au avut darul de la Dumnezeu de a fi cei care au evidențiat în cel mai explicit mod, fapt care a impus definitiv această idee în gândirea creștină, cu origine apostolică de altfel, universalitatea evangheliei lui Hristos trebuie afirmată folosind cultura celor evanghelizați, încreștinând-o prin iubirea lucrătoare, prin credință, prin filantropia creștină.[15]
Într-un asemenea context, subiectul acestei lucrări poate fi un semn al înțelegerii că nu trebuie să căutăm modele de viețuire și misiune creștină aiurea, pentru că le avem la îndemâna noastră, iar sfinții sunt cei dintâi. Trebuie, doar, să le cunoaștem activitatea și să le urmăm, fiecare după a sa putere, învățătura și exemplul.

Viața, opera, și activitatea Sfântului Vasile cel Mare sunt adevărate modele ale viețuirii și misiunii creștine, de a ne întări în credință și de a ne îmbărbăta ca să-i urmăm exemplul și de a fi cei care facem din mărturisirea credinței creștine un mijloc de a ne arăta dragostea față de aproapele.

Prin tot ceea ce a realizat Sfântul Vasile cel Mare, ni se dezvăluie ca un model vrednic de urmat, actual și, mai ales, normativ, fie măcar în a readuce, cel puțin, în atenția celor interesați cărările pe care pot ușor călători spre a se bucura de bogăția cea nemuritoare pe care ne-o oferă opera Sfântului Vasile, Arhiepiscopul Cezareei Capadociei, Mare Dascăl și Ierarh al Bisericii, cu care îmbogățindu-ne îi și putem urma, cel puțin, în păstrarea și mărturisirea dreptei credințe mântuitoare și prin grija și dragostea față de aproapele – filantropia creștină.
Cuvintele noastre sunt prea puțin grăitoare și de aceea, ca o precuvântare a ceea ce va urma, lăsăm cuvintele Sfântului Vasile cel Mare să grăiască:

„Dumnezeu, Creatorul nostru, ne-a dat uzul vorbirii ca să descoperim unii altora simțămintele inimilor, și, datorită naturii noastre comune, să facem cunoscute celorlalți oameni gândurile noastre, dându-le la iveala, ca niște cămări ascunse ale inimii. Dacă am fi alcătuiți numai din suflet, ne-am înțelege unii cu alții numai prin gândire; dar pentru că sufletul nostru își zămislește gândurile în ascuns în trup, ca sub o perdea, este nevoie de cuvinte și de nume ca să facem cunoscute cele aflate în adâncul nostru. Când gândirea noastră e rostită, atunci este purtată de cuvânt ca o luntre, străbate aerul și trece de la cel ce grăiește la cel ce aude. Dacă e tăcere adâncă și liniște, cuvântul poposește în urechile ascultătorilor, ca într-un port liniștit și nebântuit de vânturi; dacă, însă, zgomotul făcut de ascultători suflă împotriva lui, ca o furtună cumplită, atunci cuvântul naufragiază, risipindu-se în aer. Faceți, așadar, prin tăcere, liniște cuvintelor mele. Poate că vă vor părea folositoare unele din gândurile aduse de cuvintele mele. Greu de prins este cuvântul adevărului și lesne poate scăpa celor ce nu sunt cu luare aminte. De aceea, Duhul a rânduit ca el să fie scurt și strâns, să spună mult în puține cuvinte, ca prin scurtimea lui să poată fi ușor de ținut minte. Că firesc este ca o cuvântare bună să nu-și ascundă ideile în cuvinte obscure, dar nici să aibă idei de prisos și goale, care să nu atace tema în miezul ei."[16]

Știm că oricât ne-am strădui să fie cuvântul nostru „scurt și strâns, să spună mult în puține cuvinte", o astfel de performanță nu o putem realiza. Desigur, când vorbim despre Sfântul Vasile cel Mare, cuvântul nostru este sărac, adică „scurt" din acest punct de vedere, iar când vorbim despre opera sa scrisă, dar și a faptelor, a filantropiei creștine, cuvântul ne este „strâns" adică rezumativ și stângaci. Și mai știm că nu suntem pricepuți, ci învățăcei și nătângi când încercăm să spunem în puține cuvinte ceea ce însemnează personalitatea Arhiepiscopului Cezareei Capadociei.

De aceea, îl rugăm pe Sfântul Vasile cel Mare să ne descopere el, înțelepțindu-ne, ce trebuie să alegem pentru ca să-i putem frumos și cu folos reliefa trăsăturile personalității sale

[15] Pr. Prof Dr. Vasile NECHITA, *Mărturisindu-L pe Hristos, Între misiune și discriminare,* Editura Vasiliana 98, Iași, 2008, p .9
[16] SFÂNTUL VASILE CEL MARE, *Omilie la cuvintele „Ia aminte la tine însuți",* Trad. de Pr. D. Fecioru, în rev. Mitropolia Olteniei, Nr. 1-2/1974, p.55

inconfundabile care-l arată a fi unul dintre cei mai mari misionari păstori și filantropi ai Bisericii creștine.

BIBLIOGRAPHY

1. *** *Biblia sau Sfânta Scriptură*, Editura Institutului Biblic și de Misiune Ortodoxă, București, 2008;
2. Quenon M., *Dictionnaire Grec-Fracois,* Editura Leopold Colin, Libraire, Paris, 1807;
3. Sfântul Vasile cel Mare, *Despre Sfântul Duh,* în Col. *Părinți și Scriitori Bisericești,* Vol 12,Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988;
4. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilia a XVI-a,* în *Omilii și cuvântări* în Col. PSB, vol. 17, Editura institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1986;
5. Sfântul Vasile cel Mare, *Asceticele,* Regulile mici, Întrebarea 95, în *Părinți și Scriitori Bisericești,* vol 18, Editura institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1989 ;
6. Sfântul Vasile cel Mare, *Scrieri, Partea a treia*, în *Părinți și Scriitori Bisericești,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1988;
7. Cornițescu Pr. Constantin, *Sfântul Vasile cel Mare – Interpret al Sfintei Scripturi,* în Studia Basiliana I, *Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani,* Editura Basilica, București, 2009;
8. Neaga Pr. Nicolae, *Vechiul Testament în preocupările Sfântului Vasile cel Mare,* în Studia Basiliana II, *Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani,* Editura Basilica, București, 2009;
9. Nechita Pr. Prof Dr. Vasile, *Mărturisindu-L pe Hristos, Între misiune și discriminare,* Editura Vasiliana 98, Iași, 2008;
10. Royster + Arhiepiscopul Dmitri, *Comentariu la Epistola Sfântului Apostol Iacov,* Editura Basilica, București, 2021;
11. Vicovan Pr. Ion, *Dați-le voi să mănânce! Filantropia creștină: istorie și spiritualitate,* Editura Trinitas, Iași, 2001;
12. Vicovan Pr. Ion, *Sfântul Vasile cel Mare – Teologul șI modelul filantropiei,* în Studia Basiliana III, *Sfântul Vasile cel Mare – închinare la 1630 de ani,* Ed. Basilica, București, 2009;
13. Sfântul Vasile cel Mare, *Omilie la cuvintele „Ia aminte la tine însuți",* Trad. de Pr. D. Fecioru, în rev. Mitropolia Olteniei, Nr. 1-2/1974.

CHIEF RABBI ALEXANDRU ŞAFRAN AND THE JEWISH COMMUNITY IN ROMANIA DURING THE NAZI, COMMUNIST AND POST-COMMUNIST PERIODS, A KABBALISTIC PERSPECTIVE

Sorin Benescu
PhD, University of Bucharest

Abstract: This research aims to demonstrate that Rabbi Alexandru Şafran invoked the Sefira Hesed - divine charity, asking for mercy from the Romanian state authorities, appealing to the help of the Romanian Orthodox Church and the Catholic Church, especially the apostolic nuncio, and other international organizations. Through them, the research demonstrates that Şafran received divine mercy, the Sefira Hesed thus manifesting itself in favor of the Jewish community that Şafran led. During the Nazi period, Şafran, together with the community he led, therefore became the recipient of the Sefira Hesed. During the communist and post-communist periods, I demonstrate that Şafran also managed to become a sender, a channel of the Grace of this Sefira for Jews and Romanians.

Keywords: Safran, Hesed, jewish, Kabbalah, Shoah.

1. Preliminarii – perioada nazistă

Această perioadă a făcut obiectul unor studii și articole aprofundate, dintre care cel mai documentat, în opinia mea, este studiul lui Carol Iancu, intitulat „Alexandru Șafran și Șoahul neterminat în România. Culegere de documente (1940-1944)". Cu toate acestea, pentru a înțelege mai bine cine a fost Alexandru Șafran, voi încerca să punctez elementele esențiale ale acestei perioade, în care s-a format ca Șef Rabin, în care a fost cel mai încercat și caracterul lui a ieșit la iveală. Felul în care a reacționat la provocările care au venit asupra lui și a comunității pe care a condus-o îl vor defini ca om și îi va forma personalitatea și caracterul, care vor intra în conștiința posterității, reflectate apoi în aprecierile și onorurile pe care le-a primit. Această perioadă îi va cristaliza încrederea în Mila divină, în Providență, care lucrează prin intermediul milei umane, ceea ce se va reflecta și în opera sa, care va fi scrisă sub semnul acestei *Sefire, Hesed*.

El s-a bazat pe faptul că toți oamenii au chipul divin în ei și au aceeași umanitate pe care o partajează, ceea ce presupune mila umană, care la Șafran are rădăcini în *Sefira* Mila divină-*Hesed*. El nu a avut succes întotdeauna[1], dar a reușit un *lobby* foarte eficient pe lângă autoritățile statului[2], atât pentru evreii români, cât și pentru cei bulgari[3].

2. Perioada nazistă. Șafran cere, primește și experimentează Mila divină

Din punct de vedere cronologic, perioada începe cu studiile de la Viena, centrul filosofiei europene la acel timp, unde activa celebrul „Cerc de la Viena"[4], care avea o componență iudaică predominantă, din care făcea parte și Albert Einstein, cu care Șafran se va întâlni ulterior și va purta o corespondență. Mai mult, a fost invitat acasă de către acesta, în orașul

[1] Cf. C. Iancu, în „Jules Isaac, Alexandru Șafran și dialogul iudeo-creștin", *Apostrof* – revistă a uniunii scriitorilor, anul XXV, nr. 7 (290), 2014 13-20, unde Iancu spune că a intervenit pentru oprirea „samavolniciilor legionare", împotriva arestărilor arbitrare.

[2] Astfel, el a scăpat populația iudaică din Ardealul de Sud și din Vechiul Regat. Se estimează că a reușit să ocrotească aproximativ jumătate din populația evreiască din România. Cf. Vainer, „Șef Rabinul Șafran a salvat viața a jumătate din populația evreiască din România", în *Realitatea evreiască*, anul L, nr. 259-260 (1059-1060), 16.09 – 15.10 2006 4-5.

[3] Șafran a intervenit și pentru evreii din Bulgaria, ceea ce a dus la oprirea deportărilor acestora. Cf. Adrian Niculescu, „Destinul excepțional al lui Alexandru Șafran", *Observator Cultural*, anul XI, nr. 266 (523), 6-12 mai 2010 14-15.

[4] https://en.wikipedia.org/wiki/Vienna_Circle, accesat la data 19.10.2024.

Princetown[5], unde s-a dus împreună cu soția[6]. Această perioadă este o continuare firească a timpului de studiu intens pe care Șafran l-a trăit alături de tatăl său, fiind o desăvârșire și o încununare, împreună cu o recunoaștere formală a cunoștințelor acumulate, ceea ce justifică calificativul de studios eminent dată de Menachem Macohen[7], care vorbea de cele trei coroane posedate de Șafran. Așadar, lui Șafran reazem i-a fost studiul, lucru consemnat post-mortem în *Realitatea evreiască*[8]. Similar, atunci când evocă, *in memoriam*, personalitatea lui Șafran, care ar fi împlinit 96 de ani la 12 septembrie 2006, Kuller[9] îl numește „glorie a iudaismului". El amintește această perioadă și spune că Șafran primește titlul de Mare Rabin în 1934 de la consistoriul israelit din Bruxelles, la vârsta de numai 24 de ani. Revine apoi la Bacău, unde își desfășoară activitatea până în 1940, când îi ia locul lui Niemirower. Astfel, la data de 3 martie 1940, Șafran este ales democratic[10] în funcția de Șef Rabin al comunităților evreiești românești[11], exact în anul care debutează cu înrăutățirea situației comunității evreiești prin intrarea României în orbita Germaniei naziste și instaurarea regimului legionar-antonescian, totalitarismul brun[12].

Au existat însă semne precursoare[13] ale unui antisemitism de stat din timpul guvernului Tătărescu, adică din 1934, dar acest antisemitism de stat a atins o intensitate deosebită în ultimul guvern al lui Carol II, guvernul Gicurtu, în care au intrat și legionarii, când a fost anulată cetățenia multor evrei[14]. Apogeul antisemitismului de stat a fost dat de Statul național legionar, cu Antonescu șef al Statului, vicepremier fiind Horia Sima, conducătorul Mișcării Legionare. Teroarea era așadar instalată atunci confortabil[15]: 1941, ianuarie, rebeliunea legionară, pogromul de la București, cu asasinarea și atârnarea evreilor (120) de cârligele dintr-un abator, distrugerea sinagogilor, a 1270 de imobile comerciale, devastarea casei lui Șafran, arestarea soției[16] lui Șafran etc. Adăugăm aici politica de românizare din martie 1941 a lui Antonescu, pogromul de la Iași.

Șafran avea 29 de ani la instalarea sa ca Șef Rabin, sub vârsta minimă de 40 de ani de la care se putea accede în Senatul României, conform cu legea de atunci. Președintele Senatului era Argetoianu. Împreună cu Președintele Înaltei Curți de Justiție, acesta i-a permis lui Șafran, prin derogare de la lege, ocuparea scaunului de senator, interpretând legea de atunci ca făcând referire doar la cei care erau aleși din partea partidelor politice, pentru că Șafran se bucura de încrederea comunității evreiești de a fi reprezentată de rabin, ceea ce îl făcea vrednic de demnitatea de senator. Șafran mărturisește[17] că intrarea în Senatul României a fost salutată cu entuziasm și considerată oportună, deși nu erau acolo numai prieteni ai evreilor. Mihail Sadoveanu și Nicolae Iorga au remarcat acest entuziasm, alături de impresia făcută, mai ales

[5] Acest lucru reiese din interviul acordat de Șafran lui Manase Radnev în decembrie 1996, interviu filmat și înregistrat la Geneva, difuzat ulterior la TVR1, la data de 30 ianuarie1997.

[6] A fost întâmpinat de Einstein cu un elogiu Șabatului. Au purtat o discuție filosofică. Șafran i-a împărtășit convingerea sa în existența unei puteri spirituale care face posibilă ființarea în mod organizat a tot ce se vede. În urma rugăminții soției, Einstein i-a dăruit lui Șafran o poză cu el, care a ajuns pe biroul lui Șafran, alături de cea a copiilor. Cf. cu Radnev, Manase, Țicu, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, București, 2002, 304.

[7] Mare Rabin Menachem Macohen, „Lumina numelui bun strălucește etern", *Realitatea evreiască*, anul L, nr. 259-260 (1059-1060), 16.09 – 15.10 2006 4-5.

[8] „Pledoarie pentru umanism", *Realitatea evreiască*, anul L, nr. 259-260 (1059-1060), 16.09 – 15.10 2006 4-5.

[9] Hary Kuller, „Alexandru Șafran, un intelectual de vârf al iudaismului european", Observator Cultural, anul VII, nr. 76 (333), 10-16 august 2006 15.

[10] De către reprezentanții comunităților evreiești, așa cum mărturisește însuși Șafran în interviul dat lui Manase Radnev.

[11] Șafran a concurat pe post cu primul rabin al Clujului, Weinberger. Cf. Ion Pop, „Memoria este un act etic, și etic înseamnă acțiune, înseamnă viitor", *România literară*, anul XXXIV, nr. 26, 4 – 10 iulie 2001 12-13, 18.

[12] După cum afirmă Hary Kuller, în „Un intelectual de vârf al iudaismului european", Realitatea evreiască, anul L, nr. 258 (1058), 25 august – 15 septembrie 2006 11.

[13] Cf. Niculescu, „Destinul excepțional", 14-15.

[14] Niculescu amintește pe: Jacques Byck, Al. Graur, M. Cajal, M. Sebastian, Lenny Caler, L. Verea, Beate Fredanov, Ilarie Voronca, Tristan Tzara, Benjamin Fundoianu, Maria Banuș, Felix Aderca, și alții.

[15] Niculescu numește cele cinci luni ale regimului antonescian-legionar „epocă cumplită".

[16] Antonescu a cerut legionarilor eliberarea sa.

[17] În interviul acordat lui Manase Radnev.

datorită legăturii profunde sufletești a lui Șafran cu limba română și valorile ei. Șafran spune că a fost întâmpinat cu aplauze, lucru consemnat în Monitorul Oficial. Senatul manifesta astfel simpatie pentru Șafran, dar dușmănie pentru evrei[18]. Atmosfera antisemită[19] era maximalizată în special de așa numita „soluție finală" – exterminarea – propusă de naziști[20].

Europa se regăsea deci sub dominația politico-militară a lui Hitler. Comunitatea din România avea la acea dată peste opt sute de mii de suflete[21]. Anii aceia au fost o perioadă grea[22] pentru populația[23] iudaică din România[24] - instaurarea dictaturii antonesciene (14 septembrie 1940 – 23 august 1944), care a dus la paroxism antisemitismul, regimul de teroare maximă fiind în special în perioada septembrie 1940 – ianuarie 1941[25] - și îl va marca pe Șafran, care își aducea aminte, de exemplu (1941), că a venit la el un evreu care îl informa că legionarii asasinează și maltratează și îl căutau să-l ucidă. Soția sa s-a dus atunci la sediul comunității și a fost dusă de legionari într-un beci unde erau alți evrei torturați de niște tineri[26].

Intrarea în Senatul României a însemnat debutul luptei pentru existență a comunității iudaice române sub conducerea lui Șafran, iar acțiunile întreprinse de acesta îi vor aduce recunoașterea națională și internațională și îi va asigura un loc binemeritat în memoria posterității evreiești pentru eternitate. Nimeni[27] nu ar fi putut prevesti „cataclismul" ce a urmat după nici șapte luni de la instaurarea lui Șafran în funcție, începând cu data de 22 iunie 1941, nici chiar rebeliunea legionară sau pogromul de la București din 1941, ianuarie, când au căzut victime 121 de suflete nevinovate. Artzi recurge la conceptul de *ore stelare*[28] și îl asociază pe Șafran acestor timpuri, caracterizate printr-un antisemitism acut, diferit de cel tradițional, endemic, reprezentat de personalități precum Ilie Rădulescu, A.C. Cuza, și propagat de reviste precum „Porunca Vremii". Astfel, Șafran nu a fost un rabin obișnuit care se ocupa de treburile religioase curente ale comunității. El amintește aici evenimentul major: ultimatumul sovietic din mai 1941, rezultat din pactul Ribbentrop-Molotov, la care Nicolae Iorga s-a opus[29]. Acesta a provocat o explozie antisemită și noi situații dificile[30]: asasinarea de evrei în sate și orașe, de către trupe române în retragere, acuzații de colaborare cu regimul comunist sau cu Armata Roșie, expansiunea legionarismului. Aceste evenimente politice au transformat perioada 1941-

[18] Atmosfera de dușmănie este evocată de Șafran și prin menționarea faptului că Alexianu a fost singurul care l-a ținut în picioare pe Șafran, deși chiar și miniștrii legionari au fost respectuoși. Șafran a găsit susținere la Iuliu Maniu, la Dinu Brătianu, la Dimitrie Lupu, prim-președintele Înaltei Curți de Casație. Cf. Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 13-14, 297-300.

[19] Deleanu numește anii '40 „miez de noapte" pentru comunitatea iudaică românească. Astfel, Șafran se va confrunta în acea perioadă cu A.C. Cuza și programul său antisemit, cu telefoane de amenințare cu moartea, după ultimatumul sovietic din 26 iunie 1940, proclamarea statului național legionar, în 6 septembrie 1940 etc. Vezi Iulia Deleanu, „Alexandru Șafran, un lider spiritual al evreilor români într-un timp anomic", Observator Cultural, anul VII, nr. 77 (334), 17-23 august 2006 12.

[20] Cf. Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 15.

[21] Cf. Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 6-7.

[22] Garda de Fier avea o ideologie rasistă, „calchiată" după cea a nazistă, a celui de al treilea Reich. Cf. Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 60.

[23] Carol Iancu consemnează că, în 1940, România găzduia a patra comunitate iudaică din lume și a treia din Europa. Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 60.

[24] Ministrul de interne de la acea dată a fost Ghelmegeanu, caracterizat de Șafran ca fiind un om fin. El l-a convocat pe Șafran și pe dr. Filderman, președintele Federației Comunităților Evreiești și le-a comunicat acest lucru. Lucru spus de Șafran în interviul acordat lui Manase Radnev, 1994. Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 8-9.

[25] Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 61. Acest lucru este subliniat și de C. Iancu, în „Alexandru Șafran", *Apostrof – revistă a uniunii scriitorilor*, anul XX, nr. 1 (224), 2009 13-14, unde spune: Regimul de teroare maximă a fost între septembrie 1940 și ianuarie 1941. Acesta s-a materializat prin excluderea populației evreiești din viața publică, agresiuni și molestări din partea poliției legionare.

[26] Cf. Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 9-10.

[27] Cf. Itzhak Artzi, în Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 57-58.

[28] Înseamnă ore de vârf, culmi ale istoriei.

[29] Cf. Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 8-9. Amintesc aici faptul că Șafran a fost de acord și a semnat apelul de a subscrie la împrumutul de stat pentru armată, atunci când a fost chemat de generalul Stoenescu.Cf. Deleanu, „...timp anomic", 12.

[30] Șafran își amintește de dușmănia din ochii lui A.C. Cuza, atunci când l-a întâlnit în fața ascensorului de la Senat, unde se urlau cuvintele: „jidanii ne-au trădat", „comuniștii". Cf. Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 8-9.

1944 în ani „stelari”, fiind în același timp anii de maturizare ai lui Șafran. Dar datorită lui, omagiază Artzi, în România s-a reușit supraviețuirea a jumătate din populația evreiască. Lupta contra regimului de teroare a fost susținută deci și de Șafran. În felul acesta, el a răspuns unei nevoi stringente, teribile, a comunității iudaice din România de a nu fi izolați, singuri[31]. În termeni metaforici, acest lucru este exprimat prin nevoia de „oxigen vital”, de „flacără”[32], pentru că, după cum își amintește Șafran, în Senatul de atunci apăreau aproape zilnic legi antisemite sau care încercau scoaterea din cadrul legal a evreilor.

Reacția de apărare a comunității evreiești împotriva valului de antisemitism nu a întârziat să apară și Șafran s-a poziţionat în fruntea ei[33], beneficiind și de ajutor extern, care va fi ulterior amintit și menționat în scris[34]. Actele pe care Șafran le-a întreprins pentru salvarea coreligionarilor săi îi va aduce calificativele de curajos, calitatea de martor și de participant, prestanță și demnitate, „salvatorul coreligionarilor” și altele, menționate ulterior în presă sau diferite volume. Aș vrea să amintesc aici întâlnirea dintre Șafran și Patriarhul Nicodim. Șafran mărturisește că nu a fost primit cu multă căldură de către acesta, el fiind influențat de propaganda antisemită. Cu toate acestea, Șafran cade în genunchi în fața patriarhului, amintindu-i că va da socoteală în fața lui Dumnezeu, adică făcând apel la mila și judecata divină de la sfârșit. Acest gest de umilință nu a rămas fără urmări, pentru că Nicodim s-a adresat Reginei Mamă Elena[35], care i-a convocat apoi pe Antonescu și pe Kilinger, împreună cu patriarhul, unde acesta a intervenit cu energie[36], dar deportările nu au încetat, doar s-a încetinit ritmul. Gestul căderii în genunchi va rămâne ulterior pentru posteritate, fiind evocat de către Dorel Dorian[37], când spune că Șafran era capabil de „umilire de sine pentru ne-umilirea obștii”. Șafran a reușit[38], de asemenea, să-l influențeze și pe Mitropolitul antisemit al Bucovinei, Tit Simedria, pentru a interveni (și acesta a reușit) la dictatorul Antonescu pentru a opri deportările din Cernăuți. În acest fel, au fost salvate de la moarte sigură aproximativ 20 000 de evrei[39]. Din

[31] Dorel Dorian.

[32] Cf. Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 44.

[33] Șafran își aduce aminte de constituirea Sfatului evreiesc, care era un comitet clandestin de salvare, întrunit sub președinția lui. Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 15. Acest lucru este menționat și în articolul lui Iancu, „Alexandru Șafran”, 13-14: În 1942, a creat un consiliu evreiesc clandestin cu sediul în propria locuință. Acest Consiliu este menționat și de Iancu, în „Jules Isaac, Alexandru Șafran și dialogul iudeo-creștin”, 13-20, unde spune că Șafran a condus Sfatul evreiesc clandestin în 1941. Același lucru este menționat și în Acad. Alexandru Surdu, președintele Secției de Filosofie, Teologie, Psihologie și Pedagogie, „Analele Academiei Române”, Anul 131 (1997), Seria a V-a, volumul VIII, Editura Academiei Române, 209-210: Șafran a condus Comitetul de rezistență al evreilor din România, de asemenea de Kuller, în „Alexandru Șafran, un intelectual”, 15, unde spune că a condus „Consiliul clandestin” evreiesc.

[34] Șafran aduce elogii Vioricăi Agarici, șefa Crucii Roșii din Roman, pentru gestul ei de umanitate, când a dus apă evreilor din trenurile morții în gara din Roman. El pomenește și pe doctorul Iosif Constantinescu, președintele Crucii Roșii, care a obținut instrumente medicale pentru tratarea evreilor. Reprezentantul Vaticanului la București, care era și decanul corpului diplomatic, Monseniorul Andrea Cassulo, a avut un rol pozitiv și important, exercitând o influență semnificativă asupra lui Mihai Antonescu. El a fost ajutat și de René de Weck, ministrul plenipotențiar al Elveției. Evrei din Ardealul de Nord, de sub ocupație ungurească (1940-1944, toamna) au fost deportați și apoi omorâți. Unii dintre ei au fost ajutați să treacă granița în România de către profesorul Șorban Raul. El a fost ajutat de Weinberger-Carmilly, Șef Rabinul Clujului. Șafran enumeră personalitățile care au avut un rol pozitiv și care l-au ajutat: Monseniorul Andrea Cassulo, Monseniorul Roncalli, Delegat Apostolic în Turcia, cel care a devenit Papa Ioan al XXIII-lea, Papa Ioan Paul al II-lea, care i-a acordat o audiență la Vatican, în octombrie 1985. Cf. Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 11, 13-14, 19, 240-241.

[35] Regina Mamă Elena a ajutat foarte mult, pentru aceasta acordându-i-se post mortem titlul de Dreaptă între popoare, în 1993, de către Institutul Yad Vashem, din Ierusalim. (Aleile de la Yad Vașem sunt dedicate celor drepți între popoare, cei care i-au ajutat pe evrei în vremurile de restriște.) Cf. Iancu, „Alexandru Șafran”, 13-14. Carol Iancu spune că Șafran a subliniat în mod constant atitudinea nobilă și riscurile asumate de regină. Acest lucru este evidențiat și de istoricul Theodor Lavi în cartea sa *Iudaismul din România în lupta pentru supraviețuire*. Cf. C. Iancu, „Alexandru Șafran și regina-mamă Elena”, *Apostrof – revistă a uniunii scriitorilor*, anul XX, nr. 1 (224), 2009 15-17, aici 15.

[36] Kilinger a avut o atitudine obraznică. Acest lucru este consemnat de Șafran în interviul acordat lui Manase Radnev.

[37] Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 43.

[38] Acest lucru este consemnat de Carol Iancu în alocuțiunea din 1998, cu prilejul a 50 de ani de la numirea lui Șafran ca Rabin al Genevei.

[39] Niculescu amintește și el de succesul lui Șafran pe lângă mitropolitul Simedria al Bucovinei, ce a dus la salvarea a aproximativ 20 000 de evrei din Cernăuți. Cel mai mare succes al lui Șafran a fost, zice Niculescu, abrogarea deportărilor evreilor din Regat și din Transilvania de Sud, în 1942, toamna, prin hotărârea dată de Antonescu și aprobarea Consiliului de miniștri. Alte decrete antievreiești menționate de Niculescu: deportarea evreilor din Basarabia și Bucovina, ghetoizarea

acest motiv, Carol Iancu subliniază faptul că *Șoahul* românesc este constituit în special din jertfa evreilor din Transnistria, unde se găsește un mare cimitir evreiesc, ce adăpostește un sfert de milion de evrei ucrainieni și români[40].

În mesajul Regelui Mihai I din 1998, acesta consemnează alegerea lui Șafran ca Șef Rabin al României, în primăvara lui 1940 și îi recunoaşte meritele: anularea deportărilor din Banat și din Ardealul de Sud s-a întâmplat ca urmare a intervențiilor efectuate de Mitropolitul Bălan și de Șafran. Deschiderea Trenurilor Morții s-a datorat influenței decisive (din 1941, începutul lui iulie) a Reginei Mame Elena[41], de asemenea la rugămintea lui Șafran. Nicolae Cajal[42] spune că Șafran apela des la Regina Mamă Elena. După opinia lui Cajal, regina a avut un rol determinant, ea sprijinind ocrotirea și salvarea evreilor din România[43]. Regele Mihai[44] menționează și sprijinul acordat de către nunțiul apostolic Andrea Cassulo, care a venit cu un mesaj[45] de susținere de la Vatican, destinat lui Antonescu. De asemenea, Șafran amintește și pe Vladimir von Steiger și Charles Kolb, Comitetul Internațional al Crucii Roșii, ambasadorul Elveției, Rene de Weck, ambasadorul Suediei, Rentersward, Sefbrati Istinvel, reprezentantul Turciei. Toate aceste recunoașteri au contribuit ulterior la aprecierea sa ca fiind o personalitate onestă și integră, având pasiunea adevărului și exigența rigorii, precum și alte calități atribuite de Vasile Morar[46] și de alți scriitori.

Activitatea lui Șafran în această perioadă nu s-a rezumat doar la aceste intervenții[47], ci a desfășurat și o activitate creatoare de instituții. Astfel, el a reușit să organizeze o Universitate evreiască pentru studenții și profesorii alungați din învățământul public[48]. Carol Iancu menționează că a organizat școli și licee, ca urmare a excluderii elevilor evrei din sistemul public de învățământ: Politehnica Bercovici, Colegiul Abason, Colegiul Onescu[49], alături de activitatea de contracarare a uneltirilor Centralei Evreilor[50], care a fost un organism condus de „evrei trădători”[51]. Despre alungarea lui Șafran de către N. Ghingold, cel care devine șeful acestei instituții colaboraționiste, în care se regăseau acești evrei[52], aflăm de la Adrian Niculescu[53]. Acesta[54] spunea că Șafran nu a reușit să oprească excluderea din școli a elevilor

---

evreilor din urban, exterminarea pe loc a evreilor din mediul rural. Șafran a luat atitudine și împotriva unor alte legi antisemite, cum ar fi, de exemplu, legea referitoare la organizarea Colegiului Mediilor, cea a învățământului profesional și industrial. Cf. Niculescu, „Destinul excepțional”, 14-15.

[40] Cf. Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 62-64.

[41] Cf. Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 47.

[42] Acest lucru este menționat într-un interviu cu academicianul Nicolae Cajal, președintele Federației Comunităților Evreiești din România, interviu consemnat de Manase Radnev.

[43] Cf. Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 28. Șafran o pune pe regină în antiteză cu Antonescu. El spune că Mareșalul Antonescu a fost, după opinia lui Șafran, un om straniu, labil, pentru că trecea ușor de la furie și țipete, la seninătate[43]. Șafran a fost martor la accesele de furie și mânie ale lui Antonescu, a fost martor și a văzut cruzimea deciziilor de masacrare și deportare. În contrast, Șafran își amintește de Regina-mamă Elena ca de o ființă pioasă și luminoasă. Mareșalul Antonescu este caracterizat de Șafran ca fiind un om orgolios și autoritar, un militar. Spre deosebire de acesta, Mihai Antonescu era, zice Șafran, un oportunist. Cf. Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 316-317, 13-14.

[44] Cf. Iancu, „Alexandru Șafran”, 13-14.

[45] În opinia mea, acest lucru a fost un gest politic important, dar care nu a fost decisiv pentru salvarea populației iudaice.

[46] Vasile Morar, „Alexandru Șafran văzut de Carol Iancu”, Apostrof – revistă a uniunii scriitorilor, anul XX, nr. 1 (224), 2009 18-19.

[47] Argumentul folosit: responsabili în fața justiției divine pentru complicitate la asasinat de vieți nevinovate. Cf Iancu, „Alexandru Șafran”, 13-14 aici 14. Vasile Morar spunea și el că Șafran a folosit, în apărarea comunității sale, argumente raționale, provenite din morală și din religie. El remarca apoi faptul că a câștigat bătălii, dar nu a câștigat războiul împotriva antisemitismului. De aceea, exemplul său este foarte actual. Cf. Morar, „Alexandru Șafran văzut de Carol Iancu”, 18-19. Pop, în „Memoria este un act etic”, 12-13, 18, reia acuzația lui Șafran: „Sunteți răspunzător în fața Judecătorului Cel de Sus” – i-a spus patriarhului Nicodim, adăugând că era dator să apere comunitatea evreiască.

[48] Acest lucru este amintit și de Deleanu, în „...timp anomic”, 12: Șafran a construit o rețea de învățământ evreiască, după excluderea acestora din sistemul de stat.

[49] Iancu, „Alexandru Șafran”, 13-14.

[50] Șafran a fost ajutat în acest sens de Fred Șaraga, Carp, Zisu, Benvenisti, Filderman, Schwefelberg, Froimescu.

[51] Cf. Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 62-64.

[52] La 17 decembrie 1941, are loc dizolvarea Federației Uniunii de Comunități Evreiești de către Guvernul Român.

[53] Niculescu, „Destinul excepțional”, 14-15.

[54] Cf. Niculescu, „Destinul excepțional”, 14-15.

și profesorilor evrei, dar a contribuit la crearea de instituții școlare evreiești și a reușit abrogarea decretului ce obliga la purtarea stelei galbene[55].

Toate aceste evenimente trăite de Șafran - declarat primul ostatic al comunității evreiești[56] au făcut ca acele cuvintele rostite la Templul Coral la revenirea în România să pară că aveau rădăcini în acel interval de timp scurt, dar foarte intens și dramatic, relatează Iulia Deleanu[57]. El a rememorat ulterior momentele de tensiune, suferințele, gesturile pline de ură[58], dar și gesturile de simpatie[59] de susținere[60] sau de compasiune umană[61]. Toate memoriile acestea au fost consemnate și transformate apoi în calități și merite.

3. Introducere – perioada comunistă și post-comunistă

Această perioadă se deosebește de cea precedentă prin faptul că Șafran are ocazia de a practica el însuși milostivirea, adică de a se face nu numai destinatar, ci și expeditor-vas al *Sefirei Hesed*, ajutorând astfel nu numai pe coreligionarii săi, ci și pe unii români. Din punctul meu de vedere, Șafran a fost destinatar atunci când s-a aflat în opoziție cu regimul politic, pentru că a primit Mila divină prin intermediul milei conducătorilor regimului aflat la putere și expeditor atunci când nu a mai fost în opoziție, ci a intermediat el însuși binefaceri, cu ajutorul puterii politice.

Din „Analele Academiei Române"[62], aflăm că Șafran a continuat lupta[63] pentru apărarea evreilor și după căderea regimului nazist, adică în accepțiunea mea continuă să ceară mila divină, să fie destinatar al acesteia, în perioada cea mai complexă din istoria României, cea a instaurării treptate a regimului comunist totalitar[64]. El a cerut recuperarea drepturilor și a bunurilor pierdute și obținerea de ajutoare internaționale[65], refuzând confiscarea bunurilor. Goldstein amintește o replică celebră a lui Șafran dată lui Bevin: Noi cerem dreptate, nu milă[66], ceea ce în limbaj cabalistic implică *Sefira Ghevurah*, întotdeauna prezentă alături de *Sefira*

[55] Niculescu remarcă faptul că în Moldova nu s-a ținut seama de această abrogare. Carol Iancu spune și el că Șafran a obținut oprirea obligației de a purta steaua galbenă, a organizat școli și o universitate populară evreiască pentru cei alungați din sistemul public de învățământ. El s-a ocupat de orfanii evrei din Transilvania și a facilitat emigrarea în Israel. Vezi Carol Iancu, „O importantă figură a iudaismului contemporan", *Realitatea evreiască*, anul XLV, nr. 124-125 (924-925), 1-30 septembrie 2000 4.

[56] Cf. Carol Iancu, „O viață de luptă, o rază de lumină", preluare din revista „22", nr. 857, 11-17 august 2006, în Realitatea evreiască, anul L, nr. 258 (1058), 25 august – 15 septembrie 2006 11.

[57] Iulia Deleanu, „Dr. Alexandru Șafran, Șef Rabin al Genevei: Fie-vă milă...! Nu-i trimiteți la moarte!... Opriți aceste tragedii!", Realitatea evreiască, anul XLVI, nr. 152-153 (952-953), 16 noiembrie – 6 decembrie 2001 12.

[58] De exemplu, când Antonescu a urlat la Șafran: „Voi sunteți vinovați!", adică evreii erau vinovați pentru situația în care Antonescu îi punea. Acesta a amintit că în acele momente avea senzația că Antonescu îl va linșa. Șafran a văzut atunci originea cruzimii deciziilor.

[59] Președintele Senatului, Constantin Argetoianu, avea o simpatie pentru Șafran și l-a ajutat să intre ca membru în Senat.

[60] Maria Antonescu l-a sprijinit când Șafran a obținut în 1943, tardiv, de la primarul general al Capitalei, încetarea profanării cimitirului Sevastopol, iar apelul la Iuliu Maniu nu a fost refuzat, pentru că știa că va urma, la sfârșitul războiului, stabilirea responsabilităților fiecărei țări beligerante și modul cum se tratează populația iudaică va conta - cf. Deleanu, „...timp anomic", 12.

[61] Gestul Vioricăi Agarici va rămâne în istorie. Cf. Pop, „Memoria este un act etic" 12-13, 18.

[62] Surdu, „Analele Academiei Române", 209-210.

[63] Niculescu amintește Actele Congresului, publicate la Editura Hasefer în 2006, în care există un articol al lui Carol Iancu, cu titlul „Lupta șef rabinului Alexandru Șafran înainte de expulzarea sa din România". Vezi Niculescu, „Destinul excepțional", 14-15.

[64] Caracterizare dată de Țicu Goldstein, în „O personalitate integră", Observator Cultural, anul XVII, nr. 857 (599), 26 ianuarie-1 februarie 2017 16.

[65] Șafran nu s-a lăsat înșelat de aparenta bunăvoință inițială a regimului pentru cererile legitime ale comunității minoritare evreiești. Și a avut dreptate, pentru că au urmat tergiversări, urmate de o politică opresivă și agresivă, iar apoi teroarea s-a manifestat în toate domeniile societății, concretizată prin înlocuirea liderilor cu colaboraționiști, desființarea organizațiilor sioniste, subminarea autorității celor aleși democratic, discreditarea evreilor fruntași: Filderman, pentru că a cerut înrolarea evreilor și Șafran, considerat reacționar.

[66] Cf. Goldstein, „O personalitate integră", 16.

Hesed. Din această cauză, intră în dizgrația regimului comunist și în 1947 este expulzat[67], regimul dictatorial comunist interpunând o cortină de fier între Șafran și coreligionarii săi din țară[68]. Hotărârea de expulzare din țară[69] i-a fost comunicată lui Șafran de Lieblich, evreu comunist, noul șef al Federației Comunităților. El a venit și i-a cerut lui Șafran să declare că pleacă de bunăvoie, pentru a vizita Israelul, în maniera clasică și mincinoasă prin care acționau comuniștii[70].

Din 1948 devine Mare Rabin al Comunității Evreiești din Geneva, unde continuă tradiția rabinică[71]. Aici reprezintă interesele mondiale ale evreilor pe linie umanitară, pe lângă ONU, Comitetul Internațional al Crucii Roșii și pe lângă Consiliul Ecumenic al Bisericilor, adică se face colaborator din postura de expeditor al *Sefirei Hesed*. A reintrat în lumina reflectoarelor abia după anii 1990[72]. Acesta este rezumatul pe scurt al perioadei comuniste și post comuniste. Să analizăm însă mai în detaliu.

4. Perioada comunistă și post-comunistă. Șafran - instrument al Milei divine

A existat o perioadă în care Șafran a condus comunitatea sub regimul comunist, manifestându-se politic ca un evreu democrat[73], suferind înfrângeri, decepții, amenințări, fiind martor la sovietizarea țării[74]. Goldstein spune în acest sens că Șafran nu a aprobat etatizarea instituțiilor evreiești și a combătut idolatria, adică cultul personalității[75]. Acest lucru este subliniat și de Carol Iancu[76], care spune că Șafran a refuzat să colaboreze cu regimul comunist[77], manifestându-se astfel ca destinatar al *Sefirei Hesed*. Kuller chiar îl caracterizează pe Șafran ca fiind „unul dintre cei mai puternici critici ai comunismului". Motivele pentru care îi conferă acest statut sunt preluate din faptele de frondă, de opoziție, pe care Șafran le-a făcut[78].

Tot în această perioadă, Șafran a fost implicat în acțiuni de redresare a situației comunității iudaice, pe linie de cult și pe linie culturală, adică devenind expeditor-canal al *Sefirei Hesed*. După 23 august 1944, Șafran a luptat pentru abrogarea legilor antievreiești, pentru restituirea bunurilor comunității, înstrăinate prin legile de românizare. Acest lucru a dus la aprobarea legii Pătrășcanu (19 decembrie 1944), care nu a fost însă respectată, Filderman fiind arestat[79]. Șafran s-a luptat de asemenea, pentru Legea cetățeniei[80], evreii reveniți din deportare fiind consideraţi

---

[67] René-Samuel Sirat, Șef Rabinul Consistoriului Central Israelit din Franța, amintește de atrocitățile naziste și de prigoana comunistă. Manase Radnev și Țicu Goldstein confirmă faptul că în decembrie 1947 a fost constrâns de regimul comunist să părăsească România. Cf. Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 74, 240.

[68] Remarcă Manase Radnev și Țicu Goldstein, în *Șafran printre nemuritori*, 5.

[69] Manase Radnev consemnează și el același lucru, că la sfârșitul anului 1947, Șafran este silit să părăsească România, deci și obștea, fiind alungat practic din țară, la fel ca și Wilhelm Filderman. S-a stabilit apoi la Geneva, elaborându-și aici opera religios-filosofică. Cf. Manase Radnev, „Alexandru Șafran – cărturarul și luptătorul", Realitatea evreiască, anul XLVII, nr. 157 (957), 1 – 18 februarie 2002 2.

[70] Mihai I a fost forțat să abdice la 30 decembrie 1947. Șafran și Mihai I s-a reîntâlnit, după opt ani de istorie trăiți în Elveția, lângă lacul Leman. Exilul a fost punctul comun care i-a reunit pe cei doi. Vezi Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 21, 47, 240.

[71] Acest lucru este consemnat de Pop, în „Memoria este un act etic", 12-13, 18, atunci când spune că evreii au venit, în perioada de rabinat la Geneva, să ceară sfat de la un înțelept, conform cu tradiția.

[72] Vezi „Pledoarie pentru umanism", 4-5.

[73] Cf. Țicu Goldstein, în „Alexandru Șafran – un înțelept al vremurilor noastre", *Realitatea evreiască*, anul XLIX, nr. 236 (1036), 1 – 15 septembrie 2005 11. Șafran a întărit comunitatea din România, în timpul regimului comunist totalitar, până la alungarea lui din țară, afirmă Carol Iancu. Cf. Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 64.

[74] Interviu acordat prof. univ. Ion Pop, publicat în revista „România literară", nr. 26, 4-10 iulie 2001. Vezi și Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 307.

[75] Cf. Țicu Golstein, „Carte de înțelepciune", Observator Cultural, anul XIV, nr. 437 (695), 17-23 octombrie 2013 11.

[76] Iancu, „Alexandru Șafran", 13-14.

[77] El nu a semnat condamnarea la moarte a lui Iuliu Maniu și nu a renunțat la bunurile comunității în favoarea statului. A fost forțat apoi să părăsească țara la 22 decembrie 1947, obligat să semneze că se duce ca turist în Israel.

[78] Dintre care cel mai deranjant, pentru autoritățile comuniste, se pare că a fost refuzul de a-l denunța pe Maniu, ceea ce a dus la expulzarea sa. Cf. Kuller, „Alexandru Șafran, un intelectual", 15.

[79] Arestarea a provocat reacția lui Constantin I. C. Brătianu, președinte la acea dată a Partidului Național Liberal. Șafran a intervenit ulterior la premierul Petru Groza și Filderman a fost eliberat.

[80] Pentru această lege s-a luptat și Moses Gaster!

apatrizi, şi pentru reintegrarea evreilor în armata română. Ţelul tuturor intervenţiilor şafraniane a fost, întotdeauna, ameliorarea situaţiei evreilor români, lucru constatat de Niculescu[81]. În acest sens, în 1945, Şafran a propus o zi de comemorare a victimelor pogromului de la Bucureşti, ianuarie 1941. El a organizat la Cluj, în acelaşi an, primul mare congres rabinic din Europa postbelică. În 1946 îl primeşte pe Yehudi Menuhin la Templul Coral din Bucureşti, în mod triumfal[82]. Toate aceste activităţi eu le interpretez ca pe nişte eforturi pe care Şafran le-a făcut pentru a fi expeditor al harului *Sefirei Hesed* către coreligionarii săi.

În această scurtă perioadă au avut loc evenimente care au dus la conflict cu regimul nou instaurat şi, în final, la expulzarea lui din ţară. Unul din aceste evenimente trebuie menţionat, pentru că el demonstrează capacitatea lui Şafran de a fi expeditor-mijlocitor al *Sefirei Hesed* nu numai pentru cei de aceeaşi religie, ci şi pentru compatrioţii săi de altă etnie şi religie. Este cel în care Şafran a fost vizitat de un delegat în uniformă al forţelor sovietice militare care i-a cerut capul lui Maniu[83]. Şafran a refuzat, aducându-şi aminte că acesta a intervenit în favoarea evreilor. Pentru Şafran, Maniu era „personificarea patriotismului românesc”[84], ceea ce denotă tăria de caracter şi caracterul demn al lui Şafran, încrederea lui în milă şi dreptate, care vor fi pomenite ulterior, atunci când va primi omagiile Statului român cât a fost în viaţă şi apoi la moartea sa. Acesta a fost totodată unul din momentele în care Şafran s-a pus în slujba milei divine şi a devenit canal al energiei *Sefirei Hesed*.

O problemă spinoasă din această perioadă, cea mai complicată din istoria României, o reprezintă colaboraţionismul, problemă nerezolvată nici în prezent decât parţial[85], şi în care *Sefira Hesed* adoptă o poziţie oscilantă, generând confuzie. Pop[86] a ridicat problema colaboraţioniştilor. Extremiştii, în special naţionaliştii, susţin că evreii au fost primii care au colaborat. Şafran spune însă că evreii colaboraţionişti şi-au oprimat chiar coreligionarii. Astfel, el evocă ce i s-a cerut de către aceştia, lucruri contrare intereselor vitale ale populaţiei evreieşti, dar şi contrare conştiinţei, pe care le-a refuzat. Ca urmare, Preşedintele Federaţiei Uniunilor de Comunităţi evreieşti i-a dat ultimatum ca în două ore să fie în Gara de Nord şi să plece. Şafran[87] recunoaşte existenţa evreilor comunişti, dar el afirmă că regimul era cel care impunea la conducerea Comunităţii oameni loiali sistemului politic, adică evrei comunişti. Aceştia au avut o atitudine de tipul „mai catolici decât papa”, generând în rândul evreimii o atmosferă de teroare[88]. Şafran aminteşte că i s-a cerut să se declare favorabil regimului comunist şi să condamne sionismul[89]; el amintea ulterior că acest colaboraţionism şi-a găsit loc şi în alte etnii[90]. El remarcă apoi că populaţia care a supravieţuit Şoahului a emigrat ulterior în Israel, nevrând să trăiască sub regimul comunist[91].

[81] Niculescu, „Destinul excepţional”, 14-15.
[82] Niculescu, „Destinul excepţional”, 14-15.
[83] Interviu acordat prof. univ. Ion Pop, publicat în revista „România literară”, nr. 26, 4-10 iulie 2001.
[84] Radnev, Goldstein, *Şafran printre nemuritori*, 320. Acest refuz este menţionat şi de Kuller, în „vârf al iudaismului european”, 11, care spune despre Presiunea Cartierului General Sovietic pentru a-l denunţa pe Maniu.
[85] Atunci când Goldstein subliniază faptul că rabinul Moses Rosen nu era calificat pentru a fi şef rabin, pentru că nu avea pregătirea necesară, nu avea titlurile necesare, el fiind doar un absolvent al Facultăţii de Drept din Bucureşti, el adaugă observaţia că absolvirea la această facultate este un lucru „ocultat” şi în prezent, adică presupune o colaborare cu puterea politică, până în prezent. Vezi Ţicu Goldstein, „O personalitate integră”, Observator Cultural, anul XVII, nr. 857 (599), 26 ianuarie-1 februarie 2017 16.
[86] În Pop, „Memoria este un act etic” 12-13, 18. El evocă episodul cu refuzul semnării acelui act de condamnare a lui Maniu, ceea ce îl poziţionează pe Şafran ca necolaborator.
[87] Cf. Radnev, Goldstein, *Şafran printre nemuritori*, 20.
[88] De exemplu, atunci când Ceauşescu a distrus Sinagoga Malbim. Vezi Radnev, Goldstein, *Şafran printre nemuritori*, 321-323.
[89] În interviul acordat lui Manase Radnev.
[90] Interviu acordat prof. univ. Ion Pop, publicat în revista „România literară”, nr. 26, 4-10 iulie 2001.
[91] Radnev, Goldstein, *Şafran printre nemuritori*, 321-323.

După Deleanu[92], expresia „evreii comuniști” nu este validă, ea fiind improprie, pentru că nu toți evreii au aderat la teoria comunistă, ci doar o parte. Din perspectiva iudaică șafraniană, sovieticii au inaugurat, zice Deleanu, o nouă formă de antisemitism[93]. Astfel, și Iuliu Maniu a fost declarat trădător și fascist și s-a cerut pedeapsa cu moartea. Șafran subliniază (cu mâhnire) faptul că puterea reală în România acelor vremuri aparținea lui Andrei Vîșinski și nu unui evreu comunist. Supraviețuirea lui Șafran se datorează, remarcă Deleanu, lui Bodnăraș, un comunist neevreu. Această observaţie este importantă, pentru că demonstrează faptul că Șafran a fost destinatarul Milei divine și în perioada comunistă, nu numai în cea nazistă. De altfel, după Golstein[94], regimul comunist a fost tot antisemit și ateu, dar sub o mască internaționalistă. Șafran a avut de ales, zice Goldstein, între a părăsi țara și a deveni sluga regimului. El a ales exilul și s-a reîntâlnit cu regele Mihai în Elveția.

Șafran nu și-a schimbat de-a lungul vieții nici atitudinea, nici caracterul[95]. El s-a făcut canal al Milei divine atunci când a trebuit. Astfel, atunci când autoritățile comuniste l-au declarat pe Mitropolitul Bălan criminal de război, el fiind revendicat de Uniunea Sovietică, Șafran a intervenit pentru el la cele mai înalte autorități române guvernamentale. El a rămas astfel Mitropolitul Ardealului. Această contribuție a lui Șafran, în spiritul milei, a fost recunoscută de Bălan în mod public în 1945 la Cluj[96]. În această perioadă, Șafran a facilitat, de asemenea, emigrarea în Israel[97]. El a susținut dreptul la emigrare a evreilor din URSS[98].

Tot pe linie politică, în același spirit al *Sefirei Hesed,* ca un veritabil colaborator-expeditor al milei divine, este de remarcat intervenția pe care a avut-o în colaborare cu George Enescu în SUA[99], unde obține un ajutor consistent pe domeniul agricol pentru România, de la președintele Truman[100]. Referitor la această vizită, Goldstein[101] remarcă tăcerea presei din vremea respectivă relativ la importanța acestei vizite a lui Șafran în SUA, în urma căreia România a beneficiat de un ajutor substanțial, pentru a trece perioada de secetă. O altă inițiativă a fost sprijinul pentru constituirea unui Comitet evreiesc antifascist în Uniunea Sovietică. Aceasta se încadrează în seria actelor naive ale evreilor care sperau și credeau în utopia comunistă sovietică[102]. Șafran a avut o activitate și în plan politic-sionist. Astfel, Deleanu consideră că întâlnirea dintre Șafran și Emil Sandstrom, Președintele Comitetului Special al Națiunilor Unite pentru Palestina, din august 1947, de la Geneva, a fost determinantă pentru orientarea către ideile sioniste a evreilor români, ceea ce a dus la facilitarea emigrărilor în Țara Sfântă.

---

[92] Mulți dintre ei au respins orice etnicitate din principiu. Evreii promovau în schimb solidaritatea general umană, pe criterii de clasă. Deleanu sesizează și faptul că evreii au fost primele victime ale dictaturii staliniste și ale celor asemenea ei. Ea menționează pe Michoels, pe Markiș, pe Pheffer, care au fost arestați și apoi asasinați. Deleanu amintește și de faimosul proces Slansky, cu urmările lui în lanț din România, adică eliminarea de la putere a Anei Pauker. Ironia sorții este și arestarea lui Sandu Lieblich, cel care i-a comunicat lui Șafran expulzarea. Eu aș menționa aici și dreptatea divină pe care Șafran a trăit să o cunoască, atunci când în aceeași lună în care el a fost expulzat, adică în decembrie, dar în anul 1989, regimul care l-a alungat din țara natală își începea sfârșitul. Mila divină a fost, așa cum o înțelegea Șafran, plină de dreptate, și el a trăit să vadă acest lucru. Cf. Deleanu, „...timp anomic”, 12.

[93] Ura antisemită este, sesizează Șafran, fie manifestă, fie înăbușită. Și într-un caz, și în altul, s-a ajuns la colaborarea cu răul, care a fost fie interesată și înverșunată, fie lașă, tacită. Cf. Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, 265-266.

[94] Golstein, „Carte de înțelepciune”, 11.

[95] Semnificativ este în acest sens faptul că după 1944, Șafran îl salvează de la moarte/arestare pe Mitropolitul Bălan. Acesta și-a exprimat ulterior gratitudinea în mod public la Cluj, cu prilejul întrunirii de la Cluj care consfințea restituirea Transilvaniei la Statul Român. Cf. Deleanu, „...timp anomic”, 12.

[96] Cf. Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori,* 302-303.

[97] Iancu, „Alexandru Șafran”, 13-14.

[98] Iancu, „Alexandru Șafran”, 13-14.

[99] Cf. Deleanu, „...timp anomic”, 12.

[100] Șafran își amintește și de Martha Bibescu care a scris o scrisoare ce s-a publicat în Curierul Israelit și a donat bani pentru orfanii evrei. Cf. Radnev, Goldstein, *Șafran printre nemuritori,* 297-300.

[101] În Goldstein, „O personalitate integră”, 16.

[102] Realitatea a fost însă extrem de dură, pentru că ilegaliștii evrei au fost primele victime ale dictaturii staliniste, iar printre cei arestați și apoi asasinați amintim pe Feffer, Markis, Michoels. Armata sovietică a inaugurat o formă nouă de antisemitism, instaurând mitul puterii evreilor comuniști. Vezi Iulia Deleanu, „Lider spiritual al evreilor români într-un timp bezmetic”, preluare din „Observator cultural”, 17-23 august 2006, în *Realitatea evreiască,* anul L, nr. 258 (1058), 25 august – 15 septembrie 2006 11.

După expulzarea din țară, Șafran cunoaște o nouă perioadă din viața sa, aceea de Mare Rabin al Genevei, care va dura până la moartea sa. Această activitate va avea două componente principale, una de ordin politic și una de ordin religios-cultural, ambele fiind trăite în *Sefira Hesed* ca expeditor, adică facilitând Mila divină pentru coreligionari și pentru umanitate în general, de data acesata dintr-o poziție de putere și nu de opoziție. Aspectul politic îi va aduce renumele de anticomunist. În accepțiunea lui Kuller[103], critica împotriva comunismului a avut-o Șafran începând cu precădere din momentul în care devine șef-rabin la Geneva, unde începe să se manifeste ca un veritabil intelectual marcant al iudaismului european și unul dintre cei mai semnificativi critici ai comunismului în comunitatea iudaică[104]. Ca rabin al Genevei, spune Iancu[105], a militat pentru înapoierea orfanilor evrei din timpul Șoahului către comunitățile lor evreiești. A denunțat antisemitismul, a militat pentru eliberarea prizonierilor din războiul de Yom Kipur, 1973[106].

Șafran a avut de asemenea, după cum am spus, o importantă activitate religios culturală[107], guvernată de *Sefira Hesed*, în timpul rabinatului de la Geneva, jucând un rol important în reconcilierea dintre evrei și creștini, luptând pentru pace[108]. După Deleanu[109], Șafran a contribuit la fondarea ecumenismului modern, prin rolul jucat în adoptarea așa-numitei „Carte de de la Seelisburg"[110], alcătuită din zece puncte, care va constitui apoi baza ecumenismului așa cum este el înțeles astăzi. Ca urmare a acestor zece puncte, se recunoaște public antisemitismul creștin de către preoți și pastori, cu datoria de stopa acest fenomen. Relațiile dintre creștini și evrei iau o nouă turnură și la Conciliul de la Vatican II, tot ca urmare a eforturilor depuse de Șafran. Kuller[111] menționează activitatea didactică a lui Șafran la Geneva, desfășurată la Universitatea locală, Institutul Universitar Ecumenic din Bossey, cursurile libere ținute în diverse Universități americane sau europene, sau israeliene. Ca urmare a prestigiului obținut și ca un omagiu adus activității sale din domeniul misticii iudaice, se va crea o catedră de cercetări în Cabala cu numele său, la Universitatea Bar-Ilan din Tel-Aviv. Alexandru Șafran a participat de asemenea la Întâlnirile Internaționale de la Geneva dintre anii 1949 și 1975 și a fost profesor la Universitatea din Geneva[112].

Atunci când i s-a înmânat titlul de membru de onoare al Academiei Române, rabinul Șafran a ținut discursul cu titlul „Percepțiunea Dumnezeirii în Cabala, filosofie și știință". El a centrat acest discurs pe unitatea interioară dintre raționalitate și sensibilitate[113]. Discursul lui a generat reflecții pe tema ecumenismului, sionismului, utopia comunistă. Șafran a făcut atunci dovada unei cunoașteri profunde a culturii moderne, atât românești, cât și europene.

5. Concluzii

În situații de criză, relațiile umane capătă o importanță covârșitoare pentru că se pune problema salvării unei comunități. Acest lucru este evident în lumina faptului că *Sefira Hesed*

[103] Kuller, „Alexandru Șafran, un intelectual", 15.
[104] Cf. Kuller, „vârf al iudaismului european", 11.
[105] Iancu, „Jules Isaac, Alexandru Șafran și dialogul iudeo-creștin", 13-20.
[106] Toate aceste acțiuni îl pun pe Șafran în poziția de expeditor al milei, al *Sefirei Hesed*.
[107] Participă la Conferința de pace de la Paris (1946), la Conferința iudeo-creștină de la Seelisberg (1947), a predat la Facultatea de Litere din Geneva, a fost profesor invitat la universități și instituții teologice americane, israeliene, europene, Vicepreședinte al „Uniunii Evreiești Europene pentru Cultură și Educație", Membru al „Comitetului Director al Conferinței Rabinice Europene". Cf. Deleanu, "Dr. Alexandru Șafran, Șef Rabin al Genevei" 12.
[108] Consemnat de Iancu, în „O importantă figură", 4.
[109] Vezi Deleanu, „...timp anomic", 12.
[110] Iancu spune referitor la această conferință că Conferința de la Seelisberg (august 1947) a fost pentru Șafran prima manifestare publică internațională. Cf. Iancu, „Jules Isaac, Alexandru Șafran și dialogul iudeo-creștin", 13-20, aici 16.
[111] Kuller, „Alexandru Șafran, un intelectual", 15.
[112] Cf. Iancu, „Alexandru Șafran", 13-14. Carol Iancu a organizat în anul 2001, la Montpellier un congres internațional cu tema „Permanențe și rupturi în istoria evreilor din România (sec. XIX-XX)", care a fost pus sub președinția lui Șafran, la vremea aceea mare rabin al Genevei, dar care nu a putut participa din motive medicale. Cf. Niculescu, „Destinul excepțional", 14-15.
[113] Cf. Deleanu, „...timp anomic", 12.

lucrează prin oameni. Viața lui Șafran demonstrează cu prisosință acest lucru, după cum am văzut mai sus. Pentru Șafran, ceea ce noi numim rău este de fapt bine în sens absolut și nu este nicio contradicție cu bunătatea Lui Dumnezeu. Tot ce se întâmplă participă la bunătate. Suferințele și chiar moartea sunt lucruri bune, excelente. Tot ce a creat Sfântul e bun, tot ce face Dumnezeu este bun. El are atributul supravegherii, providența divină. Este fidel și este un Dumnezeu Care iubește pe om, îl alege, Care acționează în favoarea lui[114]. Șafran a subliniat ulterior acest lucru, când a afirmat: „Ansamblul Creației este bun; și tot ce se petrece participă la bunătate în ansamblul său... Tot ceea ce a creat Dumnezeu e bun, tot ce face El e bun”[115]. Șafran a considerat deci că a experimentat astfel Puterea lui Dumnezeu în *Sefira Hesed*.

În concluzie, în perioada nazistă, Șafran a implorat Mila dumnezeiască pentru el și pentru comunitatea pe care a condus-o și în majoritatea cazurilor a primit-o prin intermediul milostivirii celor care au condus România în acele vremuri sau a celor care au putut interveni pentru ameliorarea situației comunității evreiești. În perioada comunistă și postcomunistă, Șafran a continuat să implore Mila divină să se manifeste prin mila semenilor, pentru a-și ajuta coreligionarii aflați în situații dificile. Diferența față de perioada nazistă constă în faptul că a avut și el oportunitatea să își exercite la rândul său mila omenească, transformându-se astfel în vehicul al Milei divine, *Sefira Hesed*, și a profitat de această oportunitate, după cum am văzut, în cazul mitropolitului Bălan sau al lui Iuliu Maniu. Scopul cercetării a fost atins.

BIBLIOGRAPHY

1. **Șafran**, Alexandru, *Cabala*, Traducerea: Litman, C., Editura Univers enciclopedic, ISBN: 973-9243-23-1, București, 1996.
2. **Șafran**, Alexandru, *Etica evreiască și modernitatea*, Traducere de Țicu Goldstein, Editura Hasefer, București, 2005.
3. **Carol**, Iancu, *Alexandru Șafran : o viață de luptă – o rază de lumină*, trad. Țicu Goldstein, Editura Hasefer, București, 2008.
4. Cartea **Zohar**: Cartea Strălucirii, Editura Pim, Iași, 2022.
5. **Iancu**, Carol, *Alexandru Șafran și Șoahul neterminat în România. Culegere de documente (1940-1944)*, Cuvânt înainte de Dr. Aurel Vainer, Prefață de Prof. Dr. Andrei Marga, Editura Hasefer, București, 2010.
6. **Radnev**, Manase, **Țicu**, Goldstein, *Șafran printre nemuritori*, Editura Hasefer, București, 2002.
7. https://revista22.ro/actualitate-interna/alexandru-safran-o-viata-de-lupta-o-raza-de-lumina, accesat la data 19.10.2024.
8. **Schneider**, Stanley, Jerusalem, Israel, Berke, Joseph H., London, UK, *FREUD'S MEETING WITH RABBI ALEXANDRE SAFRAN*, DOI: 10.3366/E146082350900052X.
9. „Analele Academiei Române”, Anul 131 (1997), Seria a V-a, volumul VIII, Editura Academiei Române.
10. *Apostrof – revistă a uniunii scriitorilor*, anul XX, nr. 1 (224), 2009.
11. *Apostrof – revistă a uniunii scriitorilor*, anul XX, nr. 1 (224), 2009.
12. *Apostrof – revistă a uniunii scriitorilor*, anul XX, nr. 1 (224), 2009.
13. *Apostrof – revistă a uniunii scriitorilor*, anul XXV, nr. 7 (290), 2014.
14. *Observator Cultural*, anul VII, nr. 76 (333), 10-16 august 2006.
15. *Observator Cultural*, anul VII, nr. 77 (334), 17-23 august 2006.
16. *Observator Cultural*, anul XI, nr. 266 (523), 6-12 mai 2010.

[114] Șafran, Alexandru, *Cabala*, București, 1996, 246-247, 265, 242, 230.
[115] Șafran, Alexandru, *Etica evreiască și modernitatea*, București, 2005, 210.

17. *Observator Cultural*, anul XI, nr. 306 (563), 17-23 februarie 2011.
18. *Observator Cultural*, anul XIV, nr. 437 (695), 17-23 octombrie 2013.
19. *Observator Cultural*, anul XVII, nr. 857 (599), 26 ianuarie-1 februarie 2017.
20. *Realitatea evreiască*, anul L, nr. 258 (1058), 25 august – 15 septembrie 2006.
21. *Realitatea evreiască*, anul L, nr. 259-260 (1059-1060), 16.09 – 15.10 2006.
22. *Realitatea evreiască*, anul LXII, nr. 520-521 (1320-1321), 1 iulie – 31 august 2018.
23. *Realitatea evreiască*, anul XLIV, nr. 104-105 (904-905), 1 octombrie – 1 noiembrie 1999.
24. *Realitatea evreiască*, anul XLIX, nr. 231-232 (1031-1032), 19 mai – 10 iunie 2005.
25. *Realitatea evreiască*, anul XLIX, nr. 236 (1036), 1 – 15 septembrie 2005.
26. *Realitatea evreiască*, anul XLIX, nr. 238-239 (1038-1039), 1 – 31 octombrie 2005.
27. *Realitatea evreiască*, anul XLV, nr. 124-125 (924-925), 1-30 septembrie 2000.
28. *Realitatea evreiască*, anul XLV, nr. 129-130 (929-930), 16 noiembrie – 15 decembrie 2000.
29. *Realitatea evreiască*, anul XLVI, nr. 145-146 (945-946), 11 iulie – 15 august 2001.
30. *Realitatea evreiască*, anul XLVI, nr. 152-153 (952-953), 16 noiembrie – 6 decembrie 2001.
31. *Realitatea evreiască*, anul XLVII, nr. 157 (957), 1 – 18 februarie 2002.
32. *Realitatea evreiască*, anul XLVII, nr. 162-163 (962-963), 16 aprilie – 15 mai 2002.
33. *Realitatea evreiască*, anul XLVII, nr. 175 (975), 6 – 25 noiembrie 2002.
34. *Realitatea evreiască*, anul XLVII, nr. 187-188 (987-988), 16 mai – 5 iunie 2003.
35. *Realitatea evreiască*, anul XLVII, nr. 193-194 (993-994), 4 -23 septembrie 2003.
36. *Realitatea evreiască*, anul XLVIII, nr. 202 (1002), 21 ianuarie – 13 februarie 2004.
37. *Realitatea evreiască*, anul XLVIII, nr. 204 (1004), 2 – 19 martie 2004.
38. *Realitatea evreiască*, anul XLVIII, nr. 205 (1005), 20 – 31 martie 2004.
39. *Realitatea evreiască*, anul XLVIII, nr. 216 (1016), 1 – 22 octombrie 2004.
40. *România literară*, anul XXXIV, nr. 26, 4 – 10 iulie 2001.
41. *Tomis*, noiembrie 2007 27-29.

ORTHODOXY BETWEEN UNIVERSALITY AND ROMANIAN SPIRIT

Ionela-Delia Rădulescu (Delcă)
PhD Student, UMFST „George Emil Palade" from Târgu Mureș

Abstract: The relationship between Orthodoxy, Romanian spirit and Universality is a topic of deep reflection in Romanian thinking, with significant impact onto national and cultural identity. Nichifor Crainic, Sandu Tudor and the holy father Dumitru Stăniloae offer valuable insights into how the Orthodox faith influences and determines Romanian values, traditions and spirituality, while contributing to an understanding of their role within universality.
For Nichifor Crainic, Orthodoxy is a fundamental element of identity, inseparable from Romanian culture and politics. Hence the need for a governance in accordance with Orthodox principles, that is, an ethnocracy. Universality becomes a secondary ideal, determined by the loyalty to the Orthodox and national identity.
Conversely, Sandu Tudor views Orthodoxy as a spiritual tradition that transcends politics, universality being a product of national specificity. The holy father Dumitru Stăniloae leans towards an ethical and community vision. Orthodoxy is, in his vision, an integrating force, capable of being open to external influences without losing its essence, through a communion of traditions.

Keywords: Orthodoxy, Romanian spirit, Universality, Nichifor Crainic, Sandu Tudor, Dumitru Stăniloae

Exploring the notion of universality and Romanian identity, could be talk about Romania between West and East? The Orthodox East and the Ecumenical West, tradition and modernity, appear as divergent trajectories, seemingly precluding any intermediate alternatives following the formation of Greater Romania.[1]

The spiritual dimension of Orthodoxy does not stand in opposition to modernity or universality; rather, it constitutes the very foundation upon which the modern spirit is articulated. Moreover, Orthodoxy has played a crucial role in "the formation and preservation of the Romanian people's identity and national unity."[2]

Our analysis focuses on the perspectives of Nichifor Crainic, Sandu Tudor, and Father Dumitru Stăniloae regarding Orthodoxy, universalism, and Romanian identity. Beyond their theological discourse, a shared experience unites them—their time in detention. The prison poetry of the first two authors reveals a profound assimilation of suffering in the Christian spirit and aligns with the spiritual direction of the ”Rugul Aprins” movement, while Father Stăniloae maintained close ties with certain members of this group.

Thus, **Orthodoxy** emerges as an essential pillar in the construction of Romanian national identity. It is not merely a religious system but rather "the form of its spirituality, its way of understanding and perceiving the universe."[3] In discussing the relationship between Orthodoxy and ethnicity, Nichifor Crainic introduces the term "ethnocracy"[4] to denote a system of governance that fosters national unity by capitalizing on the ethnic and spiritual specificity of the Romanian people. Ethnocracy, in his vision, represents a political organization that

[1] Irina Livezeanu, *Cultură și naționalism în România Mare 1918-1930,* translation into Romanian by Vlad Russo, Editura Humanitas, București, 1999.
[2] Dumitru Stăniloae, „Rolul Ortodoxiei în formarea şi păstrarea fiinţei poporului român şi a unităţii naţionale”, *Ortodoxia*, XXX (1978), nr. 4, p. 584-603.
[3] Nichifor Crainic, *Ortodoxie și etnocrație*. Editura Floarea Darurilor, 1997, p. 47.
[4] Father Dumitru Staniloae agrees on the view on ethnocracy exhibited by Nichifor Crainic, which is clear from the articles included in the volume *Națiune și Creștinism,* edited by Constantin Schifirneț, Editura Elion, București, 2003, p. 62.

excludes foreign or cosmopolitan ideologies, prioritizing the preservation of indigenous values and traditions: "It is a form of governance in which the ethnic spirit, essential in defining a nation, becomes the foundation of political organization. In an ethnocracy, the nation is the supreme priority."[5]

Conversely, Orthodoxy is also considered as a spiritual tradition that transcends political structures and external cultures, offering Romanians a sacred foundation[6]. For Sandu Tudor, Orthodoxy is less a dogmatic system and more a way of life that enables Romanians to access universality through direct experience and spiritual authenticity. He argues that Romanian Orthodoxy possesses a unique synthesizing capacity, capable of transcending cultural boundaries and offering a spiritual model that could inspire other nations: "Our Orthodoxy is not merely a form of worship but a reflection of the universal; through Orthodoxy, the Romanian soul opens itself to the world."[7]

Father Stăniloae perceives Orthodoxy as a source of ethical and communal values, essential to Romanian spirituality and inherently dialogical. He situates Romanian Orthodoxy within a broader global Orthodox tradition, emphasizing the Romanian contribution to this tradition through its own unique identity. For Stăniloae, Orthodoxy is not merely a religious tenet but the very spiritual foundation of Romanian identity, a unifying force in the face of historical challenges.[8]

While Nichifor Crainic emphasizes the political and the organizational role of Orthodoxy, advocating for a Romanian state governed according to Orthodox principles, Sandu Tudor highlights its spiritual and moral dimensions, and Dumitru Stăniloae leans toward an ethical and communal vision. In contrast, Nae Ionescu asserts the superiority of Eastern Orthodoxy over Western Christianity[9]. This grounding of Orthodoxy in the immediacy of everyday reality, however, is combated by Rădulescu-Motru, who maintains that the Christian spiritual dimension transcends material and earthly concerns[10]. Consequently, he avoids drawing a connection between the Orthodox spirit and the fleeting, ephemeral nature of the present moment. His literal perception - adhering to the letter rather than the spirit - is critiqued by Father Stăniloae, who emphasizes the primordial importance of the Orthodox ethos[11].
Orthodoxy constitutes the defining identity of the Romanian people - a unique way of relating to the world, to divinity, to oneself, an openness, and a bridge. It serves as both an opening and a bridge. At the FOR Congress in Târgu Mureș, Sextil Pușcariu referred to "our Orthodoxy" as "the most reliable criterion of differentiation."[12]

Universality encompasses multiple meanings: the universalism pursued by the exact sciences, a juridical universalism, and the sobornicity (conciliarity) that emerges from the direct experience of the divine.

For Crainic, universality is subordinated to national and cultural specificity. He argues that Romanians can engage with universalism only by preserving and promoting their national characteristics, which must take precedence over external values. Consequently, universality becomes a secondary ideal, contingent upon fidelity to Orthodox and national identity.

---

[5] Nichifor Crainic*, op. cit.,* p. 98.
[6] Sandu Tudor, *Universalism românesc*, neat edition and preface by Marius Vasileanu, Editura Eikon, București, 2016.
[7] *Ibidem,* p. 56.
[8] Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie și românism*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1939, p. 45-46
[9] Aspects that arise from Nae Ionescu, *Roza vânturilor*, Editura Hoffman, Caracal, 2017.
[10] Constantin Rădulescu-Motru, „Romanismul", în *Revista Fundațiilor Regale*, An.2, Nr.7, 1935, p. 85-86: „Orthodoxy can be discerned by examining traditions, but not modernizing in the spirit of time ... On the contrary, Romanianism is the spirituality that gives us the means to go with the weather, to modernize ourselves".
[11] Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 96-120. „Although universal in its destination and transcendent to the source from which it poured its teachings and powers, it could not remain hung in the air that floats over our race, but he entered into his spirit, operating in certain feasts" (p. 97).
[12] Sextil Pușcariu, *Cuvânt la Congresul FOR-ului de la Târgu-Mureş* din 27 noiembrie 1938, apud Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie şi românism,* ed. cit., p. 121-122.

Sandu Tudor adopts a more skeptical stance toward universality, perceiving it as an inherent dimension of **authentic Orthodoxy**—one that allows Romanians to express their national specificity in a manner that transcends nationality itself: "Those who bear the imprint of Romanian spirituality have a duty to reveal to the world this harmony between the particular and the universal."[13] Thus, he advocates that Romanians have a responsibility to cultivate and promote universal values, starting from their own cultural and Orthodox traditions, thereby contributing to a global spirit of communion.

For Father Stăniloae, universality entails an active collaboration among cultures and traditions. He believes that Romanian Orthodoxy can contribute to the universality of Christianity through its specific values, understanding universality as a communion of diversities in which each nation brings forth its own unique essence.[14] Therefore, sobornicity does not imply uniformity but rather harmony.[15] In this framework, Romanian Orthodoxy emerges as a distinctive component of this universal mosaic, where each nation finds its rightful place: "Universal Orthodoxy fully embraces every nation that adheres to it."[16]
In conclusion, universalism serves as the crucible in which autochthonous cultures blend, unfettered by historical or temporal constraints.

The term "**Romanian spirit**" (or "rumânism") refers, restrictively, to the totality of Romanians[17], while in a broader sense, it denotes a shared sentiment, ethnicity, and national consciousness.

As Nichifor Crainic posits, Romanian spirit is more than a cultural identity - it constitutes the foundation of an ethnocracy in which the state and all its institutions should be organized in accordance with national Orthodox values: "an expression of the collective soul, which finds its balance and purpose in the Orthodox faith."[18]

Crainic envisions Romanian spirit as a sociopolitical structure where ethnic identity is of paramount importance, serving as a precondition for the preservation of Romanian authenticity. Unlike Sandu Tudor and Father Dumitru Stăniloae, who emphasize its spiritual dimension, Crainic views Romanian spirit in structural terms, regarding it as a principle of national governance, inseparable from Orthodoxy and social organization.

Sandu Tudor, on the other hand, perceives Romanian spirit as an expression of Romanian specificity - primarily in a spiritual and cultural sense. His Romanian spirit borders on the mystical, being inextricably linked to Orthodoxy, through which Romanian identity acquires a sacred character. He sees Romanian spirit as the means through which Romanians preserve their spiritual authenticity, without diluting their values under external influences.
He uses the term archaized „rumânism" and presents three rings that „close the wheel of the Rumanian race, as three glimpses of fate"[19]. They acquire symbolic meanings, for „at first, the

[13] Sandu Tudor, *op. cit.*, p. 89.
[14] As he observes Brandon Gallaher în *Orthodox Handbook on Ecumenism.* Resources for Theological Education, Volos Academy Publications (in cooperation with WCC Publications, Geneva, and Regnum Books International, Oxford) Volos, Greece, 2014, p. 201-206 and in the Russian space we see Bulgakov's emphasis on ecumenism as a form of witness to the truth of Orthodoxy.
[15] Dumitru Stăniloae, *op. cit.,* p. 32.
[16] *Ibidem,* p. 178.
[17] See Constantin Rădulescu-Motru, *art. cit.*, p.70-86. He refers to Romanianism as the historical, eternal reality of the Romanian people. On the one hand, he notes the tendency towards individualism especially in the rich, on the other hand, „ towards an instinctive collectivism in defending traditions, and, trend widely represented in the lower layers of the population". Without victimizing the Romanian people, Constantin Radulescu-Motru observes its resistance to the vicissitudes of history precisely through „this Romanism". To some extent, his opinion is in line with the concept of ethnocracy (Nichifor Crainic): the constructive work of Romanianism consists in placing the Romanian being at the centre of the political and economic life of its„ State (p. 80). However, Radulescu-Motru delimits himself from other opinions, considering that „Romanianism is neither xenophobia, as stated by some, nor orthodoxy, as stated by others, it is a nationalism, deeper and more integrated in the demands of the time. It is nationalism out of the historical conditions of Europe, differentiated by the nature of each people" (p. 84).
[18] Nichifor Crainic, *op. cit.,* p. 165.
[19] *Ibidem*, p. 58.

Romanian spirit appears lighthearted and joking like a river water"[20], which can be misleading. „In the depths of the Romanian soul there is a stone strength, a `peak with miss`"[21]. About the third ring, "from the flame of the spirit made"[22], no longer relates, no longer shows "cum is mirrored in the soul of each Romanian"[23], being "a sign of humility"[24].

The essayist expresses opposition to the lack of a clear Romanian conscience, arguing that the living "light of collective consciousness"[25] present in people is closely related to a nation. Thus, he notes to the Romanian people certain missing elements, namely cohesion, unity: "we lack this organic and living unity that polarizes all the wasted endeavors of every citizen of this land"[26]. That is why he calls to "a true Romanian awakening, positive, orderly, creative"[27] and to "o return to `rumânie`"[28], a Romanian spiritual renaissance through which to overcome the limits of nationalism towards universality[29], starting precisely from the national and spiritual identity.

Sandu Tudor identifies four elements that are intrinsically linked to belonging to the Fatherland. First of all, it is about material contact with everything pertaining to the country: „ with the land, with the rivers, the forests, with the hearth, with the, with bodily presence and the vicinity of those of a nation"[30] . By maintaining this connection, a soul regeneration of the individual takes place. Secondly, the physical connection with the homeland determines the general participation in the realization of a „reservoir of soul energy" that cannot be exhausted. It has a healing role for all who are in its proximity and amplifies „our creative powers". The catalyzing power of existence in the homeland and of permanent contact with it gives the Romanian "a magical and wonderful power", in an inexhaustible collective impulse. Thirdly, he believes that "is thus creating an icon, the nimbus of an ideal around which all beliefs, customs, traditions and which is the heart, are polarized, the symbol and spirit of that homeland". National consciousness is considered a force "which exercises its action as a whole of mysterious causes", the, a "light present above each of us" and that "it holds us together in a together in a hard drive no matter how special we are to each other."[31]

Father Dumitru Stăniloae, by contrast, considers Romanian spirit as an identity attribute that has value through his orthodoxy, but which should not be exclusive. In his view, Romanian spirit signifies an assertion of national identity through Orthodox spiritual and cultural values, while remaining open to beneficial external influences. It constitutes an active contribution to universal Orthodoxy - a bridge between national specificity and universal values.[32] "Father Stăniloae's metaphysical nationalism was a combination of ethno-psychology and the idiosyncratic reaction of a contemplative spirit, unimpressed by the mutations of modernity."[33]

---

[20] *Ibidem,* p. 59.
[21] *Ibidem.*
[22] *Ibidem.*
[23] *Ibidem.*
[24] *Ibidem.*
[25] Sandu Tudor, *op. cit.*, p. 33.
[26] Sandu Tudor, *op. cit.,* p. 40.
[27] Sandu Tudor, *op. cit.,* p. 199.
[28] *Ibidem,* p. 200.
[29] *Ibidem,* p. 186. See also p. 51 "it is time to raise, through our work and value, Romanian nationalism to a universal meaning" or p. 125: "being Romanian to raise the forehead up to a European height. Romanian spirit will have to find its messianic and fruitful purpose, to overcome its national boundaries in order to reach a universal, human value".
[30] *Ibidem*, p. 132-133.
[31] *Ibidem.*
[32] Dumitru Stăniloae, *Ortodoxie..., ed. cit.*
[33] Mihai Neamțu, *Etno-teologia părintelui Dumitru Stăniloae (1903-1993). Genealogie istorică şi reflecţii critice,* p. 23, article available online at https://anuar.iiccmer.ro/wp-content/uploads/2022/11/Anuar_Vol5_6_MihailNeamtu_365_390.pdf.

This isn't about a Romanian spirit that's superficial, paraded, declarative, or private of facts, presented by Rădulescu-Motru[34], but by the national quality, the national ethos[35], the soul of the nation[36].

Thus, to be Orthodox is to assume and express one's national identity in alignment with universal values, for "only one who becomes a living testament to the profound, secular, and immortal soul of our people can truly be called Romanian"[37]. How can this ideal be accomplished? Through "spirituality", "morality"[38] and a deep, humble engagement with the Romanian ethos.

BIBLIOGRAPHY

1. Crainic, Nichifor - *Ortodoxie şi etnocraţie*, Editura Floarea Darurilor, 1997.
2. Gallaher, Brandon - *Orthodox Handbook on Ecumenism.* Resources for Theological Education, Volos Academy Publications (in cooperation with WCC Publications, Geneva, and Regnum Books International, Oxford) Volos, Greece.
3. Ionescu, Nae - *Roza vânturilor*, Editura Hoffman, Caracal, 2017.
4. Livezeanu, Irina - *Cultură şi naţionalism în România Mare 1918-1930*, translation into Romanian by Vlad Russo, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999.
5. Pricop, pr. dr. Mircea Cristian - „Scurtă interpretare teologică a relației dintre Ortodoxie și culturile particulare”, în *Dreapta Credință*, nr. 4, noiembrie-decembrie, 2011.
6. Rădulescu-Motru, Constantin - *Sufletul neamului nostru. Calități bune și defecte*, Albert Baer, București, Strada Numa-Pompiliu, 5-9, 1910.
7. Rădulescu-Motru, Constantin - „Românismul”, în *Revista Fundaţiilor Regale*, An.2, Nr.7, 1935.
8. Stăniloae, Dumitru - *Ortodoxie și românism*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1939.
9. Stăniloae, Dumitru - „Rolul Ortodoxiei în formarea şi păstrarea fiinţei poporului român şi a unităţii naţionale”, *Ortodoxia*, XXX (1978), nr. 4.
10. Stăniloae, Dumitru - *Naţiune şi Creştinism,* edited by Constantin Schifirneț, Editura Elion, București, 2003.
11. Vulcănescu, Mircea - *Dimensiunea românească a existenței. Pentru o nouă spiritualitate filozofică,* Foreword by Constantin Noica, Editura Eminescu, București, 1996.
12. Tudor, Sandu - *Universalism românesc*, neat edition and preface by Marius Vasileanu, Editura Eikon, București, 2016.
13. Neamțu, Mihai - *Etno-teologia părintelui Dumitru Stăniloae (1903-1993). Genealogie istorică şi reflecţii critice,* study available online at https://anuar.iiccmer.ro/wp-content/uploads/2022/11/Anuar_Vol5_6_MihailNeamtu_365_390.pdf, accessed on 09.12.2024.

[34] Constantin Rădulescu-Motru, *Sufletul neamului nostru. Calități bune și defecte*, Albert Baer, București, Strada Numa-Pompiliu, 5-9, 1910, p. 9-10: „if they don't parade for nationalism, they're not nationalists”.

[35] Pr. dr. Mircea Cristian Pricop, „Scurtă interpretare teologică a relației dintre Ortodoxie și culturile particulare”, în *Dreapta Credință*, nr. 4, noiembrie-decembrie, 2011, p.19-20.

[36] Pr. Dumitru Stăniloae, „Între Românism și Catolicism”, în *Telegraful Român*, nr.88, 1930, p. 1-2.

[37] Sandu Tudor, *Universalismul...,* ed. cit., p. 53.

[38] Sandu Tudor, *Universalismul,* ed. cit., p. 140-141: „What we lack today … a moral corresponding to our hour. We need an ascesis of today”.

8TH CENTURY CHURCH ARCHITECTURE IN MUNTENIA: FORMS, SYMBOLS AND INFLUENCES. THE AESTHETICS OF THE SACRED AND THE IMPORTANCE OF PRESERVING ARCHITECTURAL TRADITIONS IN ROMANIA AND IN THE WORLD

Marinel Pădure
PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: Church architecture from the 8th century represents an essential chapter in universal history and culture. It marks a period of transition and synthesis between the cultural influences of late antiquity and the early Middle Ages, reflecting the social, political and religious changes of the era. The architectural styles developed during this period, such as the Christian basilica or the first forms of Byzantine architecture, offer a profound perspective on how faith and culture shaped sacred space. The preservation of these buildings and their specific elements is of particular importance for future generations. They are not only monuments of faith, but also valuable historical testimonies, which provide information about the construction techniques, the materials used, as well as the symbolism and aesthetics of the era. By protecting and conserving them, the continuity of a living link with the past is ensured, allowing a better understanding of the cultural and spiritual identity of humanity.

This paper aims to analyze the characteristics of ecclesiastical architecture of the 8th century, its importance for the global cultural heritage and the need to protect these masterpieces for the future. In the 8th century, the region of Wallachia, which is today part of Romania, was in a period of cultural and historical transition. The influences of ecclesiastical architecture of this period are difficult to identify precisely due to the lack of direct sources and well-preserved ruins. However, some general features can be highlighted, taking into account the historical and cultural context. In the 8th century, the influence of the Byzantine Empire was predominant in the south of the Danube, and elements of Byzantine architecture began to penetrate the Wallachia area. Building materials included stone and brick, and churches built during this period (or immediately after) reflected the use of simple forms, with a cruciform plan and domes. Local traditions and syncretism include the church architecture of Wallachia during this period, which reflected a mixture of Byzantine influences and local traditions.Din cauza invaziilor și migrațiilor repetate, multe structuri religioase din această perioadă nu s-au păstrat. Totuși, cercetările arheologice din România au scos la lumină urme ale unor așezări și sanctuare creștine timpurii.

Church architecture is one of the most impressive artistic and cultural expressions of humanity, having a profound meaning throughout history and maintaining its relevance to this day. It reflects not only the religious beliefs of the communities, but also the artistic, technological and social development of the eras in which it was created. Cultural and tourist heritage: Many churches are included in the UNESCO heritage (for example, the Monasteries of Bukovina or the Notre-Dame Cathedral in Paris), attracting millions of visitors annually. Continuing the tradition: Currently, church architecture combines tradition with innovation, preserving the symbolic essence while adopting modern techniques. Sources of inspiration: Churches continue to inspire artists, architects and designers with their beauty and complexity. Spaces of contemplation: They remain places of prayer, meditation and spiritual refuge for people around the world.

Church architecture is more than an artistic expression; It is a living testament to the faith, culture and identity of the communities that created it. From early basilicas to modern cathedrals, these sacred edifices continue to inspire respect and admiration, connecting the past with the present and spirituality with art.

Keywords: Architecture, Symbols, Influences, Wallachia, Continuity.

I. DEZVOLTAREA ARHITECTURII BISWERICEȘTI DIN MUNTENIA ÎN SEC AL-VIII-LEA ȘI INFLUENȚELE SALE PÂNĂ ASTĂZI

Arhitectura bisericească din Muntenia a cunoscut o evoluție semnificativă în secolul al XVIII-lea, influențată de factori sociali, culturali și politici. Acest secol marchează o perioadă de sinteză artistică, în care stilurile locale tradiționale au fost îmbogățite de influențe bizantine, otomane și occidentale. Lucrarea de față își propune să analizeze principalele caracteristici ale arhitecturii bisericești din această perioadă, precum și modul în care acestea au influențat dezvoltarea ulterioară a acestui tip de construcții.

În ceea ce privește contextul istoric și cultural din secolul al XVIII-lea a fost marcat de dominația otomană și de creșterea influenței fanariote în Țările Române. Deși supusă unei puternice presiuni externe, Muntenia a reușit să dezvolte o cultură proprie, în care elementele locale se îmbină armonios cu influențele externe.Domnitorii fanarioți, precum Constantin Brâncoveanu, au avut un rol esențial în promovarea artei și arhitecturii religioase. Epoca brâncovenească reprezintă apogeul artei religioase din Muntenia, caracterizată prin rafinament.[1]

Trebuie să ținem seama de caracteristicile arhitecturii bisericești din secolul al XVIII-leași anume :**Stilul brâncovenesc,** a fost principalul curent arhitectural al perioadei, caracterizat printr-o combinație de elemente tradiționale românești, bizantine, otomane și renascentiste.Principalele trăsături ale acestui stil arhitectonic varia foarte mult , erau prezente decorațiuni bogate, realizate în piatră, cum ar fi coloanele sculptate și frizele decorative, foișoarele sau pridvoarele deschise, susținute de coloane elegante, frescele interioare detaliate, adesea cu influențe occidentale.

*Exemple: **Mănăstirea Hurezi**, **Biserica Sfântul Gheorghe-Nou** din Bucureşti.*

Influențele fanariote, au adus în arhitectura bisericească elemente neoclasice și baroce, în care planurile bisericilor au devenit mai complexe, cu accent pe simetrie și monumentalitate.**Materialele și tehnicile de construcție** compunea piatra și cărămida ca materiale principale, dar și lemnul pentru structurile decorative, s-au introdus acoperișuri înalte și turnuri cu influențe orientale.Influențele arhitecturii din secolul al XVIII-lea asupra perioadelor ulterioare au fost importante lăsând o mostenire semnificativă, în secolele XIX și XX, stilul brâncovenesc a fost revigorat și reinterpretat, devenind o parte a identității naționale românești.Deasemenea influențele acestei perioade se regăsesc în clădirile construite în perioada interbelică, dar și în proiectele contemporane, cum ar fi restaurarea sau construcția de biserici noi care preiau elemente decorative tradiționale. [2]

Arhitectura bisericească din Muntenia în secolul al XVIII-lea reprezintă o etapă de sinteză culturală și artistică. Această perioadă a definit stilul românesc în arhitectura religioasă, influențând profund dezvoltările ulterioare. În prezent, valorile estetice și funcționale ale acestor monumente continuă să inspire proiectele arhitecturale și să contribuie la conservarea identității naționale.[3]

Arhitectura bisericească din secolul al VIII-lea în Țara Românească reflectă o sinteză artistică influențată de mai multe curente culturale și spirituale, evidențiind o combinație de simboluri religioase și influențe externe. Sinteza arhitecturală evidențiază contextul istoric,arhitectural,cultural ,moral, administrativ și religios. Context istoric și cultural în secolul al VIII-lea, arată că teritoriul Munteniei era situat la confluența mai multor culturi: bizantină, slavă și locală daco-romană.Creștinismul era răspândit pe cale informală, iar arhitectura

[1] Stoica, M., *Arhitectura brâncovenească: Stil, tradiție și influențe*, București, Editura Univers Enciclopedic, 1997, pag. 7
[2] Oprea, A., *Bisericile din Muntenia în epoca fanariotă*, Craiova, Editura Scrisul Românesc, 2010, pag. 11
[3] Giurescu, C. C., *Istoria românilor: Din cele mai vechi timpuri până la epoca modernă*. București: Editura Albatros, 1981, pag. 22

bisericească reflecta adaptarea acestuia la tradițiile și resursele locale.Lipsa unor structuri ecleziastice centralizate a favorizat apariția unor forme arhitecturale distincte.[4]

În ceea ce privește caracteristicile arhitecturale sunt emidențiate în **Planul bisericilor** în care cele mai multe lăcașuri de cult din această perioadă aveau planuri simple, de tip dreptunghiular sau absidal, influențate de tradițiile paleocreștine iar **Materialele de construcție** se foloseau din cele locale, precum piatra brută, cărămida sau lemnul, în funcție de resursele disponibile.**Tehnicile constructive prezentau** modele bizantine influențând în acest sens construcțiile, mai ales prin tehnica alternării rândurilor de piatră și cărămidPrezența Simbolurilor religioase, **Crucea** fiind un element central, prezent atât în decorul exterior, cât și în cel interior iar **Motivul circular** ,reflecta ideea de infinit și perfecțiune divină, utilizat în mod frecvent în ferestre sau în structura cupolelor, completându-se cu **Scene biblice**, unde frescele, acolo unde existau, ilustrau imagini simbolice simple, centrate pe teme precum Învierea, Cina cea de Taină sau Hristos Pantocrator.[5]

În acest context istoric din Muntenia în secolul al VIII-lea dominau influențe externe **bizantine** prin organizarea spațiului interior, utilizarea cupolelor și a decorațiilor abstracte sau geometrice, influențele **slave**, ele se regăseau mai ales în motivele ornamentale, precum florile stilizate și frânghiile răsucite și nu în ultimul rând influențele **locale** unde elementele decorative și tehnicile de construcție erau inspirate din arhitectura tradițională daco-romană. Deasemenea semnificațiile simbolice în ceea ce privește orientarea construcțiilor arhitecturale bisericești erau înspre **est-vest**, toate bisericile erau orientate astfel încât altarul să fie spre răsărit, simbolizând legătura cu lumina divină și Învierea. Se acorda o importanță deoaseebită în ceea ce privește **armonia spațiului**: unde acesta reflecta echilibrul între pământesc și ceresc, prin proporțiile bine definite și distribuția elementelor decorative.[6]

Această perioadă reprezintă o etapă incipientă în evoluția arhitecturii bisericești din Muntenia, fiind o sinteză între influențele externe și adaptările locale, un preludiu al dezvoltării ulterioare a stilurilor arhitecturale distincte din spațiul românesc.

II. DEZVOLTAREA FORMELOR ARHITECTURALE ȘI A SIMBOLURILOR ÎN ARHITECTURĂ DIN MUNTENIA ÎN SEC AL VIII-LEA.

Tema arhitecturii bisericești din Muntenia secolului al XVIII-lea este bogată și fascinantă, fiind marcată de un amalgam de influențe culturale, religioase și sociale. Context istoric și cultural în **epoca fanariotă** în Muntenia, era sub influență otomană, iar domniile fanariote au avut un impact semnificativ asupra arhitecturii. Deși erau tributari Imperiului Otoman, domnii fanarioți susțineau arta și arhitectura religioasă, contribuind la construirea sau refacerea multor biserici.**Influența bizantină** a rămas dominantă în arhitectura bisericească, reflectând continuitatea legăturii cu tradițiile ortodoxe răsăritene fiind alcăătuite din **elementele baroce** deoareceî În secolul al XVIII-lea, barocul, provenit din Europa Centrală și de Est, a început să fie integrat în detalii decorative, în special în pictură și sculptură.[7]

În mare parte influente religioase arătau **ortodoxia ca identitate națională** deoarece într-o perioadă de dominație otomană, biserica ortodoxă a fost un simbol puternic al identității religioase și naționale. Arhitectura bisericească subliniază acest rol prin structuri monumentale, fresce elaborate și decorațiuni simbolice. Acestee elemente de naționalitate se reflecta și ii în **iconografia religioasă** în care picturile murale și icoanele reflectau teme tradiționale, dar cu influențe locale și uneori chiar elemente folclorice.**Ctitorii domnești și boierești** aveau o importanță deosebită, deoarece mulți domnitori și boieri construiau biserici ca act de pietate, dar și pentru a-și consolida prestigiul și puterea.

---

[4] Brătuleanu, Alexandru, *Arhitectura Bizantină în Țările Române*, Editura Universitară, București, 2005, pag. 44
[5] Georgescu, Florian, *Arta bizantină și influențele sale în spațiul românesc*, Editura Meridiane, București, 1981, pag. 68
[6] Lazarev, Viktor, *Istoria artei bizantine*, Editura Meridiane, București, 1971, pag. 54
[7] Giurescu Constantin C., *Istoria Românilor, vol. II*, București, Editura Academiei Române, 2000, pag. 44

Ctitorii precum Constantin Brâncoveanu au fost esențiali în dezvoltarea unui stil distinct. Influentele socialea fost parte componenta din **contribuția meșteșugarilor locali** unde pietrarii, lemnarii și pictorii autohtoni au integrat tradiții locale în arhitectura bisericilor. Detalii precum sculpturile în piatră și lemn reflectă influențele folclorice din Muntenia. **Rolul comunității** a jucat un rol foarte importatnt arătând că Biserica nu era doar un spațiu religios, ci și unul social, unde comunitățile se adunau pentru evenimente importante. Structurile arhitecturale erau adaptate pentru a satisface aceste nevoi comunitare.

Impactul relațiilor comerciale a creeat din zona Munteniei un important nod comercial, iar contactele cu negustori și meșteșugari din alte regiuni au adus influențe diverse în stilul arhitectural.[8]

În ceea ce privește simbolismul arhitecturii bisericești constă în **formele și structura bisericilor**, planurile în formă de cruce, cupolele și turnurile au semnificații religioase profunde, simbolizând legătura cu cerul și cu divinitatea.**Decorul sculptural și pictural**, motivele vegetale, geometrice și animaliere aveau adesea semnificații spirituale. De exemplu, vița-de-vie este un simbol al vieții și al legăturii cu Hristos.**Orientarea bisericilor era precis evidențiată unde** majoritatea bisericilor sunt orientate spre est, reflectând tradiția ortodoxă.
În secolul al XVIII-lea, în perioada Munteniei fanariote, arhitectura a fost profund influențată de stilurile bizantin, otoman și baroc european. Simbolurile arhitecturale utilizate în această perioadă reflectau atât puterea și prestigiul domnitorilor fanarioți, cât și influențele culturale din Imperiul Otoman.

Principalele simboluri arhitecturale în Muntenia fanariotă prezente erau în primul rând simbolizate prin mai multe motive și anume: **motivul dublului vultur bizantin,** preluat din heraldica bizantină și utilizat ca simbol al continuității domniei și al protecției divine, acest motiv regăsindu-se pe fațadele bisericilor, în picturile murale și uneori în sculpturile de piatră. Deasaemenea prezența **ornamentelor florale și geometrice de influență otomană forma** stilizări vegetale, arabescuri și motive florale, care decorau ancadramentele ușilor și ferestrelor, dar și mobilierul bisericesc iar acestea precum stalactitele („*mukarnas*”), se regăseau la tavane și arcade. Îb Bisericile arhitecturale se evidențiau **pridvoarele cu coloane sculptate acestea fiind** inspirate din arhitectura brâncovenească, pridvoarele cu arcade și coloane sculptate continuă să fie utilizate, dar într-o variantă mai simplificată, sub influența stilului otoman. [9]
Prezența deosebită in cceea ce privește autoritatea de atunci în societatea fanariotă, se vădea prin **emblema domnească și blazonul fanariot unde** pe clădirile administrative și biserici, uneori era prezent blazonul domnitorului fanariot, semn al autorității sale, iar aceste blazoane combinau elemente heraldice bizantine cu influențe otomane.

Inscripțiile votive în greacă și română în biserici și pe plăcile comemorative, erau adesea în greacă, limba oficială a domnitorilor fanarioți, dar și în română, pentru populația locală. În Analizând influențele fanariote din acest secol, putem arăta că erau evidențiate si în arhitectura **turnurilor-clopotniță supradimensionate prezente** în unele biserici fanariote, astfel ele capătă dimensiuni impunătoare, având uneori influențe baroce, ca simbol al prestigiului ctitorilor.

Elementele baroce în decorul bisericilor, stucaturi, ornamente aurite și influențe occidentale în iconostase și mobilier, arătau o deschidere spre stilul baroc, adus de influențele europene.Aceste simboluri reflectă caracterul eclectic al arhitecturii în perioada fanariotă, în care influențele bizantine, otomane și europene se îmbinau pentru a crea un stil unic în spațiul Munteniei.[10]

---

[8] Panaitescu Petre .P. *Influențe culturale externe asupra arhitecturii din Muntenia în sec al XVIII-lea*, Revista Istorică vol. V. 1972, pag. 8

[9] George, Potra, *Bucureștii de altădată – despre arhitectura și simbolistica epocii fanariote în București,* Editura Humanitas, 1992, pag. 82-85

[10] Virgil, Vătășianu, *Istoria artei medievale în Țările Române-despre ornamente și simboluri arhitecturale din perioada fanariotă*, Editura Meridiane ,1997, pag. 91

III. IMPORTANȚA PĂSTRĂRII ARHITECTURII BISERICEȘTI PENTRU ROMÂNIA

Păstrarea arhitecturii bisericești din secolul al VIII-lea are o importanță semnificativă pentru România din mai multe puncte de vedere. Aceste structuri istorice sunt nu doar simboluri ale identității religioase și culturale, dar și mărturii ale evoluției arhitecturii și ale tradițiilor spirituale care au modelat țara. Aspecttele cheie pentru dezvoltarea României în spectrul național dar și în lume se vădește prin, **valoarea istorică și culturală**, unde Bisericile din secolul al VIII-lea sunt o legătură directă cu trecutul religios și istoric al României.

Ele reflectă perioada începuturilor creștinismului în această zonă, având un rol esențial în formarea identității naționale și religioase a poporului român. Arhitectura bisericească de atunci a influențat dezvoltarea stilurilor arhitecturale medievale și bizantine din spațiul românesc. Totodată **legătura cu tradițiile religioase**, multe dintre aceste biserici au fost martore ale unor evenimente religioase importante și au avut un rol central în viața spirituală a comunității. Ele adăpostesc elemente de cult, fresce și icoane, care sunt componente esențiale ale tradiției ortodoxe din România. Păstrând aceste biserici, se conservă și legătura cu spiritualitatea și tradițiile creștine vechi.[11]

Deasemenea are loc î**mbogățirea patrimoniului turistic**, în care Bisericile vechi sunt adesea obiective de patrimoniu extrem de valoroase din punct de vedere turistic. Ele atrag nu doar pelerini, ci și vizitatori din întreaga lume interesați de istorie, arhitectură și religie. Conservarea acestora contribuie la diversificarea și promovarea turismului cultural în România, aducând beneficii economice și internaționale.

Se evidențiază **preservarea diversității arhitecturale**, arhitectura bisericească din secolul al VIII-lea este un exemplu de îmbinare între stilurile bizantine, slavone și autohtone, iar acest patrimoniu arhitectural adaugă la diversitatea estetică a României. Fiecare biserică are o structură unică, influențată de condițiile geografice, de contextul istoric și de stilurile de construcție specifice regiunii respective. Păstrând aceste construcții, se asigură o înțelegere completă a evoluției arhitecturale din această perioadă.[12]

Se vădește faptul că sa conturat o **valoare educativă**, Bisericile din această perioadă sunt locuri în care se pot învăța lecții despre istoria și cultura română, despre evoluția societății și despre răspândirea creștinismului în Europa de Est. Ele sunt o resursă valoroasă pentru cercetători, studenți și turiști care doresc să înțeleagă mai bine contextul istoric al regiunii. Deasemenea s-a **păstrat un simbol al unității naționale** în care Bisericile vechi sunt, de asemenea, simboluri ale unității spirituale și naționale ale poporului român. Ele au fost construite în perioade de consolidare a identității naționale și religioase și au rezistat vremurilor, păstrându-și semnificația ca simboluri ale continuității culturale.

Prin urmare, păstrarea arhitecturii bisericești din secolul al VIII-lea nu este doar un act de protejare a unor clădiri vechi, ci și un act de conservare a istoriei, culturii și identității naționale ale României.

Preservarea arhitecturii naționale este esențială pentru viitorul României, având un impact semnificativ asupra identității culturale, economiei și dezvoltării durabile a țării. Iată câteva motive pentru care este important să protejăm și să conservăm arhitectura naționale.

Arhitectura națională reprezintă un element fundamental al patrimoniului cultural al unei țări, reflectând istoria, tradițiile și valorile acestora. Clădirile și monumentele istorice sunt martorii unei evoluții culturale și sociale și pot transmite povești despre trecutul unei națiuni. Protejarea acestora contribuie la păstrarea unui sentiment de apartenență și mândrie națională. România are un patrimoniu arhitectural impresionant, care include de la biserici medievale, castele și cetăți, până la stiluri arhitecturale moderne sau influențate de diverse perioade

[11] Andrei, Mihnea, *Bisericile din România,Istorie și arhitectură,Editura Academiei* Române, 2000, pag. 47
[12] Andrei, Mihnea, *Bisericile din România,Istorie și arhitectură,Editura Academiei* Române, 2000, pag. 58

istorice. Acest patrimoniu poate atrage turiști din întreaga lume, având un impact pozitiv asupra economiei locale. Turismul cultural este o sursă importantă de venituri și locuri de muncă în multe regiuni ale țării.

Arhitectura națională poate deveni un instrument educativ important. Când tinerii înțeleg și apreciază valoarea istorică și culturală a clădirilor vechi, acest lucru contribuie la formarea unei culturi a respectului față de patrimoniu. De asemenea, învățarea despre stilurile arhitecturale și despre modul în care au evoluat acestea poate stimula interesul pentru arhitectură și inginerie în rândul tinerelor generații.

Reabilitarea și conservarea clădirilor istorice pot contribui la regenerarea urbană, aducând un aer de autenticitate și unicitate orașelor și satelor. Proiectele de restaurare pot genera locuri de muncă pentru meșteșugari, arhitecți și ingineri, având totodată și un impact pozitiv asupra sectorului construcțiilor. În plus, conservarea patrimoniului poate crește valoarea imobiliară a zonelor protejate.

Restaurarea clădirilor vechi, în locul demolării acestora și construirea de noi edificii, poate fi o opțiune mult mai sustenabilă din punct de vedere al consumului de resurse și al impactului asupra mediului. Conservarea clădirilor istorice poate contribui la reducerea emisiilor de carbon și la minimizarea deșeurilor generate de demolări.

Arhitectura națională adaugă diversitate și valoare estetică peisajului urban. Clădirile istorice creează un cadru de viață autentic și plin de caracter, care atrage atât localnicii, cât și vizitatorii. În plus, protejarea acestora contribuie la evitarea uniformizării și anonimizării peisajului urban, care ar putea apărea în urma unor dezvoltări imobiliare de masă.

Fiecare regiune din România are caracteristici arhitecturale proprii, iar păstrarea acestora întărește legătura dintre locuitori și locurile lor natale. Conservarea patrimoniului arhitectural poate stimula sentimentul de comunitate și apartenență, oferind un cadru în care tradițiile și valorile locale pot fi transmise mai departe.

În concluzie, conservarea arhitecturii naționale este nu doar o obligație față de trecutul nostru, dar și un pas esențial pentru un viitor mai sustenabil, economic și cultural. Este important ca autoritățile, dar și cetățenii să conștientizeze importanța acestei protejări și să investească resurse în conservarea patrimoniului arhitectural al României.

BIBLIOGRAPHY

1. Stoica, M. *Arhitectura brâncovenească: Stil, tradiție și influențe*. București, Editura Univers Enciclopedic, 1997
2. Oprea, A. *Bisericile din Muntenia în epoca fanariotă*. Craiova, Editura Scrisul Românesc, 2010
3. Giurescu, C. C. *Istoria românilor: Din cele mai vechi timpuri până la epoca modernă*, București, Editura Albatros, 1981
4. Brătuleanu, Alexandru, *Arhitectura Bizantină în Țările Române*, Editura Universitară, București, 2005.
5. Georgescu, Florian. *Arta bizantină și influențele sale în spațiul românesc*, Editura Meridiane, București, 1981.
6. Lazarev, Viktor. *Istoria artei bizantine*. Editura Meridiane, București, 1971.
7. Giurescu Constantin C. *Istoria Românilor, vol. II*, București, Editura Academiei Române, 2000
8. Panaitescu Petre .P. *Influențe culturale externe asupra arhitecturii din Muntenia în sec al XVIII-lea* ,Revista Istorică vol. V. 1972
9. George, Potra, *Bucureștii de altădată – despre arhitectura și simbolistica epocii fanariote în București,* Editura Humanitas, 1992
10. Virgil, Vătășianu, *Istoria artei medievale în Țările Române-despre ornamente și simboluri arhitecturale din perioada fanariotă*, Editura Meridiane, 1997
11. Andrei, Mihnea, *Bisericile din România,Istorie și arhitectură,Editura Academiei* Române, 2000

THE CHURCH'S RELATIONSHIP WITH THE WORLD IN THE CONTEXT OF THE COUNCIL OF CRETE

Mihai Cîrțan
PhD Candidate, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: During the working session of October 28-29, 2016, the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church evaluated the participation of its delegation in the Holy and Great Council of Crete, in June 2016. The Synod highlighted the liturgical character and Eucharistic communion of the works, emphasizing the importance of Orthodox unity. The adopted documents did not introduce new dogmas, but reaffirmed the Orthodox tradition and addressed contemporary challenges, including secularization, inter-Christian dialogue, the ecological crisis and the Church's relations with the world. The message of the Synod emphasizes the importance of confessing the Orthodox faith and reaffirms Orthodoxy as the One, Holy, Catholic and Apostolic Church. In addition, the Synod discussed the need to renew the Church's mission, appealing to solidarity, moral responsibility and active involvement in the life of society. The adopted documents promote an open dialogue with other Christian confessions and religions, without dogmatic compromises. The Council of Crete represents a significant moment in Orthodoxy, directing the Church towards an active and responsible mission in the face of the challenges of an increasingly secularized world.

Keywords: Orthodox council, Crete, Eucharistic communion, inter-Christian dialogue, secularization, confession of faith, ecology

1. General considerations on the convocation and conduct of the work of the Council of Crete

During the working session held on October 28-29, 2016, the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church analyzed, for the first time, the results of its delegation's participation in the work of the Holy and Great Council of the Orthodox Church, which took place at the Orthodox Academy of Crete, between June 16 and 26, 2016.

It is important to emphasize, from the outset, the liturgical character and dimension of the Orthodox Eucharistic communion within the Synod, highlighted especially since 19 June 2016, on the feast of the Descent of the Holy Spirit. This marked the official opening of the Holy and Great Council of the Orthodox Church with the concelebration of the primates of the ten participating Churches, in the Metropolitan Cathedral of St. Mina in Heraklion. Also, at the end of the works, on June 26, 2016, on All Saints' Sunday, they celebrated in the Church of the Holy Apostles Peter and Paul in Chania.

These solemn moments represented the highest and most visible expression of unity in the right faith through Eucharistic communion, since it cannot exist in the absence of common confession of the authentic Orthodox faith.[1]

Also, every morning, before the beginning of the plenary session, the Divine Liturgy was celebrated by the representatives of another autocephalous Orthodox Church, giving the participants in the Synod the opportunity to concretely experience communion in prayer, followed by the dialogue necessary to express pastoral co-responsibility in plenary sessions. Thus, all those present understood the importance of the practice of synodality not only at the local level, within each autocephalous Church, but also at the universal level, emphasizing the

[1] PF. **Daniel Patriarch of the Romanian Orthodox Church,** *An important step in the practice of universal Orthodox synodality – The liturgical, pastoral and missionary significance of the Council of Crete*, in "Ziarul Lumina", 15.06.2017, p. 2.

collective responsibility of the Orthodox episcopate in preserving the unity of faith, the sacramental life and the canonical discipline of the One, Holy, Catholic and Apostolic Church, that is, of Universal Orthodoxy.

Despite the unexpected and regrettable absence of four autocephalous Orthodox Churches, the Holy and Great Council of Crete represented a significant spiritual moment for Orthodoxy. After decades of preparations and delays, of enthusiasm and hesitation, the Synod succeeded in debating, amending and approving documents essential for the life and mission of the Orthodox Church in the current context, marked by complex challenges. The Encyclical, the Message and the six documents adopted by all the primates of the participating Churches and by the vast majority of the hierarchs present address the fundamental issues that influence Orthodoxy today, as well as its relations with the rest of the Christian world, with the followers of other religions and with an increasingly secularized society.

At the same time, the approved documents do not introduce new dogmas, but reaffirm continuity in the confession of the Orthodox faith, in accordance with the teaching of the Holy Apostles and the Holy Fathers of the Church. These are in full agreement with the decisions of the seven Ecumenical Councils, but also with the subsequent Orthodox councils, starting from the ninth century and continuing into the second millennium, meant to defend the Orthodox faith in the face of erroneous teachings, especially in Western Christianity. Thus, the Council of Crete reconfirmed the Orthodox synodal tradition and recognized the universal importance of some major councils in the history of the Orthodox Church, including the Council of Iasi in 1642.[2]

The participants in the Council of Crete sent a message of openness for dialogue and practical cooperation to Christians who do not belong to the Orthodox Church. At the same time, they appealed to the whole world for solidarity in the face of the many forms of suffering in today's society.

At the same time, the Council of Crete clearly states that only the Orthodox Church is the "One, Holy, Catholic and Apostolic Church" and that, consequently, the restoration of unity with other Christians can only take place within this Church, on the basis of the Orthodox faith. This position is based on the conviction that the other Christian confessions "have deviated from the true faith of the One, Holy, Catholic and Apostolic Church" (art. 21 of the document Relations of the Orthodox Church with the whole Christian world).[3]

A general assessment of the conduct and results of the Holy and Great Council of the Orthodox Church highlights the active participation of the delegation of the Romanian Orthodox Church, appreciated by those present at the Council of Crete.

The work of the Synod took place in an atmosphere of Orthodox pastoral fraternity and co-responsibility, characterized by dynamic debates and realistic formulations of the documents analyzed. The participation of more than 300 hierarchs, clergy and professors of theology from ten autocephalous Orthodox Churches demonstrated that Orthodoxy can convene and conduct a Holy and Great Council, even if at the national level each hierarch usually has synodal experience limited to the autocephalous Church to which he belongs.

With regard to some criticisms or divergent opinions, especially regarding the dialogue between Orthodox Christians and other confessions, the Romanian Orthodox Church constantly emphasizes the need to confess the true faith and eternal values of Orthodoxy without any dogmatic compromise. However, this approach must be carried out not in a spirit of confrontation or confessional intolerance, but with humility and Christian love, as the Apostle Paul exhorts when he speaks of "faith working through love" (Galatians 5:6).

Thus, the reaffirmation of Orthodoxy as a right faith and right living, together with the effort to cooperate with other Christians for a common witness in an increasingly secularized

[2] *Ibid.,* p. 3.
[3] *Ibid.*

world, constituted the guiding principles of the works of the Holy and Great Council of Crete. However, the time available was not always sufficient to deepen and nuance all the documents analyzed, especially that relating to the relations of Orthodoxy with the whole of the Christian world.[4]

As we address the participants in an academic theological meeting, we emphasize the essential role that the faculties of Orthodox theology have in knowing and evaluating the decisions of the Holy and Great Council of the Orthodox Church. These institutions are spaces for debate and theological deepening, essential for a complete understanding of the decisions of the Council of Crete.

In fact, when pronouncing on the content of the documents adopted in Crete, the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church highlighted the need for a balanced approach, noting that, in order to prevent negative interpretations with an impact on the unity and life of the Orthodox Church, "the texts can be made explicit, nuanced or developed by a future Holy and Great Council of the Orthodox Church".[5]

Within the missionary effort that the Romanian Patriarchate constantly supports, including in the process of reflection and deepening of the documents of the Council of Crete, an important role, along with the faculties of theology, is also played by the activity of the Basilica Press Center of the Romanian Patriarchate. Through the involvement of its laborers, this center was active and effective both during the work of the Council and in the period after this event. The Holy Synod of the Romanian Orthodox Church, in its working session of December 16, 2016, reaffirmed that any clarification regarding the exposition of the Orthodox faith must be made within the ecclesiastical communion, not in a spirit of rebellion and division. This is because the Holy Spirit is at the same time the Spirit of Truth (cf. John 16:13) and the Spirit of communion (cf. 2 Corinthians 13:13).

It is not enough to love an idealized Orthodoxy, but we must relate to the concrete reality of Orthodoxy today. In this regard, it is essential to know and support Orthodoxy as it manifests itself today, both in majority Orthodox countries and in regions where Orthodox Christians are a minority. Our responsibility as members of universal Orthodoxy obliges us to be aware of contemporary challenges and difficulties.

The pastoral and missionary activity of the Orthodox Church must respond to these realities, having as its main goal the sanctification and salvation of the people of today, who are called, like previous generations, to obtain eternal life in the love and light of the Kingdom of the Most Holy Trinity.[6]

Let us pray to God to give us His help, so that, as hope was also expressed in the Message of the Council of Crete, we can periodically organize meetings of the Holy and Great Council of the Orthodox Church, at an interval of seven or ten years. These meetings would contribute to a better preparation in our mission as confessors and believers of the true faith, for the glory of the Most Holy Trinity and for the strengthening of the pastoral and missionary work of the Orthodox Church throughout the world.

2. The main themes addressed during the work

The work of the Holy and Great Council of the Orthodox Church was preceded, from 9 to 16 June 2016, by the meeting of the Committee for the Drafting of the Message of the Holy and Great Council.

From the text drafted, the Holy and Great Council formulated the Encyclical of this Council, an essential document that provides the key to reading all the adopted documents, summarized in the Message.

---

[4] Sorin Ioniţe, *The Holy and Great Council – a page from the history of Orthodoxy*, in "Ziarul Lumina", 30.12.2016, p.5.
[5] *Ibid.*, p. 6.
[6] *Ibid.*, p. 7.

The committee was chaired by His Eminence Metropolitan Emmanuel of France, representative of the Ecumenical Patriarchate. The Romanian Orthodox Church was represented in this Committee by His Eminence Metropolitan Joseph of Western and Southern Europe, accompanied by Fr. Assoc. Prof. Patriciu Vlaicu, special adviser.[7]

The adoption of the two texts took place at the working meeting of 24 June 2016. The text of the Message was read at the Divine Liturgy celebrated at the conclusion of the work of the Holy and Great Council, on All Saints' Sunday.

The Message of the Holy and Great Council of Crete includes 12 articles that address the main themes discussed during the work of the Council:

- The unity of the Orthodox Church and the profession of faith
- The importance of inter-Christian and interreligious dialogue
- Secularization
- Marriage
- Natural sciences, technology and the ecological crisis
- Respect for others
- Policy
- Youth and openness to the world

The message is addressed to the Orthodox people and people of good will. In the introductory part, the synodals said: "At the basis of our theological searches was the certainty that the Church does not live for herself. It transmits the witness of the Gospel of Grace and Truth and offers to the whole world the gifts of God: love, peace, justice, reconciliation, the power of the Cross and the Resurrection and the expectation of eternity."[8]

The proclamation of the unity of the Orthodox Church was the major priority of the Council. The Church is essentially divine-human communion, a foretaste and experience of those to come in the Holy Eucharist. The Autocephalous Orthodox Churches do not constitute a confederation of Churches, but represent the One, Holy, Catholic and Apostolic Church.
The first article also emphasizes the importance of synodality, which is not only a way of organizing, but also an expression of the unity and catholicity of the Church. In this context, the importance of the Primates' Synaxes was underlined and the proposal that the Holy and Great Council become an institution that meets periodically.

The confession of faith as a continuation of the Divine Liturgy in daily life is another exhortation of the Synodals contained in this message. The re-evangelization of the People of God in modern secularized societies and the evangelization of those who have not yet known Christ are considered the uninterrupted duty of the Church.

With regard to inter-Christian and interreligious dialogue, the Synod emphasizes that this dialogue does not imply any compromise in matters of faith. In this way, the whole of the Christian world can understand more deeply the authenticity of the Orthodox Tradition, the value of patristic teaching, liturgical experience and the Orthodox faith.
In this context, the Synod Fathers condemned the violence in the Middle East and around the world, calling for peace and reconciliation.[9]

The oil of religious experience should be used to anoint wounds and not to rekindle the fire of military conflicts. This is a call to use religious wisdom and compassion to address suffering and conflict, not fuel it.

The fifth paragraph emphasizes the dangers of secularization, which tends to make man autonomous from Christ and from the spiritual influence of the Church, often confusing it with

[7] Rev. Assoc. Prof. Dr. Patriciu Vlaicu, Iulian Dumitrascu, *The Message of the Holy and Great Synod addressed to the Orthodox people and people of good will*, in "Ziarul Lumina", 27.06.2017, p. 3.
[8] Bartholomew I, Ecumenical Patriarch of Constantinople, *The Church and the Problems of the World Today. The Universal Vocation of* Orthodoxy, Trinitas Publishing House, Iaşi, 1997, p. 34.
[9] Fr. Conf. Dr. Patriciu Vlaicu, Iulian Dumitrascu, art. cit., p. 4.

conservatism. Secularization is seen as a distortion that diminishes the importance of spirituality in everyday life.

The issue of marriage is dealt with in the sixth article, where the Orthodox Church considers the indissoluble relationship of love between man and woman "a great mystery... in Christ and in the Church." In this context, the Synodals stressed the importance of temperance in all aspects of Christian life, encouraging a balanced approach to relationships.

In addition to specific themes, the Synod's Message also addresses contemporary issues, including the natural sciences and technology. While the benefits of scientific advances are appreciated, there are concerns about their negative consequences. The Orthodox Church also emphasizes the importance of respecting human dignity and the divine destiny of man in the face of scientific progress.

With regard to the ecological crisis, the Synod stressed that the roots of this crisis are of a spiritual and moral nature. The causes are related to greed, avarice and selfishness, which lead to the irresponsible use of natural resources and environmental pollution. In this regard, the Orthodox Church has established September 1 as a day of prayer for the protection of the natural environment, encouraging believers to actively engage in its conservation.[10]

Orthodoxy proposes a deep respect for the diversity and personal characteristics of each individual and of peoples, emphasizing the importance of understanding and accepting differences. It stresses that the economy must not become an end in itself, but must be aligned with basic human needs in order to ensure the well-being and dignity of all people.

As far as politics is concerned, the Orthodox Church clearly states that it does not get directly involved in political activities, but urges moral responsibility and active involvement in promoting the common good. The Orthodox ideal of man goes beyond the limits set by human rights, emphasizing divine love, which is considered "greater than all." Love is seen as the foundation of all moral values and principles, providing meaning and purpose to human life in a way that transcends any social or political regulations."[11]

In the last part of the message of the Council of Crete, young people are urged to join the Church with an awakened conscience, bringing with them the vitality, anxieties, challenges and expectations specific to their age. This is a call to contribute actively to ecclesial life, offering one's energy and gifts for the good of the community.

In conclusion, the Holy and Great Council opened the horizons of the Orthodox Church to the contemporary, diverse and complex world, emphasizing the importance of the responsibility of each person in the global context, but with a vision anchored in the eternity of the Kingdom of God. The Synod showed that, regardless of the current challenges, the Church must remain a beacon of light and truth, guiding the faithful on the path of salvation.

3. The Church and the World in the Vision of the Holy and Great Orthodox Council (Examples)

3.1.The principle of economy applied to fasting

The document "The Importance of Fasting and Its Observance Today", adopted at the Council of Crete, emphasizes the central value of fasting in the Orthodox tradition. The beginning of the document states that fasting is a divine commandment, dating back to the moment of creation, being instituted in paradise itself, according to the teaching of St. Basil the Great. This highlights the deep connection between biblical fasting and the ascetic ideal of Orthodoxy.

Fasting is approached not only as an external practice, but as a way to face and combat evil in our lives, through repentance and prayer. Thus, true fasting includes not only abstinence from certain foods, but also control over words and behavior, especially with regard to anger,

[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.,* p. 5.

gossip, lying, and false vows. St. Basil teaches us that without such behavior, fasting does not fulfill its spiritual purpose.

Another important point of the document is the inseparable link between fasting, prayer and worship. Fasting cannot be separated from an active life within the Church, and repentance without fasting is considered non-working. At the same time, the principle of economy applied to the way in which the periods and forms of fasting are regulated is highlighted, in order to take into account the context and needs of believers in different historical and social periods. Also, fasting before Holy Communion is an essential element, being considered an important spiritual preparation for receiving the Body and Blood of Christ.

Thus, the document reaffirms that fasting is an important means of sanctifying the Christian life, a spiritual work that must be lived authentically, integrating prayer, repentance and an active life in the Church, in order to reach spiritual perfection.[12]

The document profoundly emphasizes the connection between the fast of the Savior Jesus Christ and the fasting model that he offers to the faithful, especially through the example of Lent. Christ's forty-day fast in the wilderness is described as a Christocentric act, which teaches us not only sacrifice but also deep communion with the Savior. The establishment of this type of fasting as a model for all Christians is reinforced by the words of St. Gregory Palamas, who link the act of fasting to participation in the death and resurrection of Christ, bringing a deep and eternal meaning to this practice. In this sense, fasting becomes a way of union with Christ, which opens the way to eternal life.

Next, the document talks about the need to go beyond the immediate limits of fasting, that is, not only to fast formally, but to pursue a continuous struggle for spiritual perfection. Fasting is not an isolated practice, but a component of an ongoing process of spiritual struggle, which must continue in the Christian life beyond the official periods of fasting.

The document also recognizes the various difficulties that believers may face during the fasting period, such as living conditions, demanding work or health problems, and emphasizes the importance of applying the principle of economy. This means that the Local Orthodox Churches are free to adjust the requirements of fasting, taking into account the particular needs and circumstances of the faithful, but without diminishing the spiritual essence and profound meaning of fasting. Thus, fasting remains an essential act in the life of believers, regardless of external or personal conditions.[13]

This document deals in an important way with the theme of fasting before Holy Communion, emphasizing the spiritual significance of this practice. Fasting on the eve of receiving Holy Communion is mentioned as essential for the spiritual preparation of the faithful, but the flexibility in its application is also clarified. While the obligation of abstinence from eating after midnight is emphasized, it is left up to each one how long before Communion they wish to fast, while emphasizing the recommendation of St. Nicodemus the Hagiorite, who suggests that a longer fast, of one week, is a good thing for those who are able to keep it.

This document is significant because, for the first time at the general level of the Orthodox Church, it emphasizes not only the importance of fasting before Holy Communion, but also the spiritual value of all fasts during the year. This is done beyond restraining from eating and emphasizes that fasting is a form of purification of the soul and a preparation for communion with Christ. Thus, fasting is not only seen as an external act, but also as a practice that accompanies and sustains the spiritual life of the Christian.

[12] Sorin Ioniţe, *The Holy and Great Council – a page from the history of Orthodoxy*, in "Ziarul Lumina", 30.12.2016, p. 8.
[13] *Ibid.,* p. 9.

3.2.Relations of the Orthodox Church with other Christian denominations

It is interesting that the document adopted by the Holy and Great Council in 2016 reflects a clear continuity with the documents adopted at the 1986 Pre-Conciliar Pan-Orthodox Conference, such as "The Orthodox Church and the Ecumenical Movement" and "The Relations of the Orthodox Church with the Christian World". Although these 1986 documents were already an attempt to respond to the challenges of ecumenism and dialogue with other Christian confessions, the 2016 Synod deepens and clarifies these themes, placing greater emphasis on Orthodox rigor in the confession of faith and the preservation of traditional teaching.

In particular, it emphasizes the desire of the Orthodox Church to remain faithful to patristic teaching and ecclesiastical tradition, despite the challenges of contemporary ecumenism and inter-Christian dialogues. Also, the 1986 documents were significant in outlining an Orthodox theological framework for involvement in ecumenical movements, and the 2016 document seems to continue and nuance these positions, clearly stating that dialogue with other churches must not lead to dogmatic compromises.[14]

Thus, the Council of Crete in 2016 was, on the one hand, an important step in the continuation and deepening of the ecumenical approaches of the Orthodox Church, but also a moment of reaffirmation of the fundamental principles of Orthodoxy. This balance between openness to dialogue and fidelity to Orthodox truth seems to be a constant theme in recent Church documents.[15]

The Pre-Conciliar Document "Relations of the Orthodox Church with the Whole Christian World" was drafted and presented to the Holy and Great Council at the Pan-Orthodox Pre-Conciliar Conference of October 12, 2015, held in Chambésy, Geneva, Switzerland. Of the final 24 articles, only 5 are significantly different from the 1986 text. The document was discussed and revised at the Holy and Great Council on June 23, 24 and 25, 2016. The central theme of the document focuses on the relations of the Orthodox Church with those who have separated from it. Given that the text contains formulations from different periods, it is essential to read it in the light of the perspective expressed in the Encyclical of the Holy and Great Council, which reflects the position of the Synod Fathers on the theme addressed in the adopted documents. In the section on the relationship of the Orthodox Church to dialogue, the Encyclical emphasizes the following:

The Church shows sensitivity to those who have broken communion with her and interest in those who do not understand her message. Aware that she represents the living presence of Christ in the world, the Church transforms the divine economy into concrete deeds, using all available means to offer a credible witness to the truth, respecting the rigour of the apostolic faith. In this spirit of responsibility in confession and giving, the Orthodox Church has always attached great importance to dialogue, especially with heterodox Christians. Through this dialogue, the entire Christian world becomes better acquainted with Orthodoxy and the authenticity of its tradition. It is also clear that the Orthodox Church has never accepted theological minimalism and has not allowed the dogmatic tradition and its evangelical ethos to be challenged. Inter-Christian dialogues are an opportunity for Orthodoxy to express its respect for the teaching of the Fathers and to offer an authentic witness to the tradition of the One, Holy, Catholic and Apostolic Church.[16]

The multilateral dialogues conducted by the Orthodox Church have not represented, do not represent and will never represent a compromise in terms of faith. These dialogues constitute a testimony to Orthodoxy, based on the Gospel message "come and see" (John 1:46) and on the affirmation "God is love" (1 John 4:8). The document presented addresses and clarifies

[14] Fr. Dr. Constantin Coman, *Orthodoxy under the pressure of history*, Byzantine Publishing House, Bucharest, 1995, p. 113.
[15] *Ibid.*
[16] Metropolitan Hierotheos Vlachos, *The Thought of the Orthodox Church*, Sofia Publishing House, Bucharest, 2000, p. 44.

complex aspects of these relations, including the foundations and characteristics of inter-Christian dialogue, the frameworks in which participation in dialogue takes place, especially in the framework of bilateral dialogues and the World Council of Churches.[17]

The Orthodox Church is the One, Holy, Catholic and Apostolic Church. Its unity is based on the foundation by our Lord Jesus Christ and on communion in the Holy Trinity and in the Holy Mysteries. The Church was instituted for the salvation of people and represents the mysterious Body of Christ. It has the mission and duty to transmit and preach the whole truth contained in Sacred Scripture and Sacred Tradition, thus giving it its universal character.[18]

Paragraph 6 states that "The Orthodox Church accepts the historical name of other heterodox Christian churches and denominations." This passage is a takeover of the formulation of the 1986 Pre-Conciliar Pan-Orthodox Conference, which, at the proposal of Theologian Theodoros Zisis, then a member of the delegation of the Ecumenical Patriarchate, was formulated as follows: The Orthodox Church "recognizes the de facto existence of all Christian Churches and confessions"[19]

The use of the term "church" in this document aligns with the meanings assumed by the Orthodox Church throughout its history and in its use by Orthodox theologians, including those who currently dispute this term. As pointed out in the report presented in the plenary session of the Synod by His Beatitude Theophilos, Patriarch of Jerusalem, on the basis of the analysis carried out by the canonist Theodoros Yancou, the use of the term "church" in relation to other Christian confessions is justified by the technical nature of this term (terminus technicus).

The Synodal Document clearly emphasizes that the Orthodox Church does not accept in any way the idea of equality of confessions, nor can it conceive of the unity of the Church as an interconfessional compromise. Another aspect addressed is the dialogue with those who have distanced themselves from the truth of faith of the One, Holy, Catholic and Apostolic Church. The Orthodox Church, which constantly prays "for the union of all", has always promoted dialogue with those who have separated themselves from her, whether near or far, leading contemporary research into ways and means of restoring the unity of those who believe in Christ. She has been actively involved in the Ecumenical Movement since its inception, contributing to its formation and development.[20]

As stated in a recent press release of the Press Office of the Romanian Patriarchate, there can be a social-philanthropic or cultural dialogue with other Christians, especially in countries where Orthodox Christians are a minority. Currently, in Western Europe there are over 700 Romanian Orthodox parishes, of which 670, due to the lack of their own places of worship, pray in churches rented or borrowed from Catholic, Anglican or Protestant Christians, without these Romanians losing their Orthodox faith.[21]

The Patriarch of Romania, upon his return from Crete, explained that dialogue with other confessions represents a dynamic witness to the truth and involves a great responsibility. Dialogue with other Christian entities is, first of all, an opportunity to witness the Orthodox faith and the apostolic and patristic understanding of the Church, with the aim of contributing to the rapprochement between Christians by highlighting the eternal values of Orthodoxy, His Beatitude emphasized. Orthodoxy does not mean isolation, but is the Church of Christ – a communion that endures over the centuries – and is addressed to all peoples, Patriarch Daniel added.

The synodal document that we present shows that the current bilateral theological dialogues of the Orthodox Church and its participation in the Ecumenical Movement are based on the

[17] *Ibid.*
[18] *Ibid.*
[19] Drd RăzvanPerșa, http://nomocanon.com/geneza-formularii-biserica-ortodoxa-accepta-denumirea-istorica-a-altor-bisericisi-confesiuni-crestine-eterodoxe-fara-a-fi-in-comuniune-cu-ele/
[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*

very consciousness of Orthodoxy and its ecumenical spirit, with the aim of seeking the unity of all Christians, on the foundations of the faith and tradition of the early Church, established by the seven Ecumenical Councils. During the debates, the Primate of our Church stressed the importance of mentioning that Christians belonging to other confessions with which the Orthodox are in dialogue are believers who have separated from the Orthodox Church or heterodox Christians, and unity – more precisely, communion with them – can be achieved only in the faith of the One, Holy, Catholic and Apostolic Church.[22]

His Beatitude Daniel's proposal to use the formulation "seeking the unity of all Christians" instead of "Christian unity" was accepted by the Synod's plenum. Paragraph 6, mentioned above, emphasizes that the Orthodox Church considers that relations with Christian churches and confessions must be based on clarifying, as quickly and objectively as possible, their entire ecclesiology and, in particular, their teaching on the Mysteries, grace, priesthood and apostolic succession.

The Council of Crete underlined the deep crisis that the Ecumenical Movement is going through, but recommended mutual understanding and cooperation in order "not to hinder the Gospel of Christ" (1 Corinthians 9:12). At the same time, the document shows that restoring Christian unity is not just a human work:

"In her relations with the whole Christian world, the Orthodox Church relies not only on the human powers of those who conduct the dialogues, but above all on the guidance of the Holy Spirit in the grace of the Lord, who prayed that 'they might all be one'" (John 17:21).[23]

The Romanian Orthodox Church has introduced in paragraph 9 an amendment that requires a pan-Orthodox evaluation of the ecumenical dialogue. This evaluation has the role of confirming or denying the usefulness of the presence in the dialogue. The document includes several regulations regarding the participation of local Orthodox Churches in the World Council of Churches (WCC), but also in other bodies working to restore Christian unity, such as:

- Conference of European Churches;
- World Council of Churches in the Middle East;
- Pan-African Council of Churches.

The document emphasizes that the entity called the World Council of Churches is not and must never become a "super-church," quoting from the Toronto Declaration: "The purpose of the World Council of Churches is not to negotiate union among churches – something that only the churches themselves can do on their own initiative – but to achieve living contact between churches." The mention of the Toronto Declaration does not represent a ratification of the WCC documents, but emphasizes the fact that, according to the WCC's own internal documents, the Orthodox Church has the guarantee of a dialogue in which it can confess its faith without compromise.

The text also draws attention to the internal divisions of the Orthodox Church, emphasizing that the preservation of the authentic Orthodox faith is done only through the synodal system. The Orthodox Church condemns any attempt to divide the unity of the Church, whether by individuals or groups, under the pretext of preserving or supposedly defending authentic Orthodoxy.

4. Objections of the council's opponents and the Orthodox response

"The Holy and Great Council of the Orthodox Church did not formulate new dogmas, new canons or liturgical amendments, but confessed that the Orthodox Church is the One, Holy, Catholic and Apostolic Church of Christ. It was also recognized that the synodal texts can be

[22] Priest Stefan Buchiu, *Incarnation and Unitary, The Restoration of the Cosmos in Jesus Christ*, Libra Publishing House, Bucharest, 1997, pp. 153-154.
[23] Fr. Conf. Dr. Patriciu Vlaicu, Iulian Dumitrascu, art. cit., p. 6.

explained, nuanced or developed by a future Holy and Great Council of the Orthodox Church. In any case, their explanation and the drafting of other synodal documents with different themes must not be done under the pressure of time; If there is no pan-Orthodox consensus, they must be postponed and refined until a consensus is reached.

In response to the duty to bear witness to the Truth and the apostolic faith, the Orthodox Church attaches great importance to dialogue, especially with heterodox Christians. In this way, the entire Christian world can understand more clearly the authenticity of the Orthodox Tradition, the value of patristic teaching, liturgical experience and the Orthodox faith. The dialogues undertaken by the Orthodox Church never imply compromises in matters of faith."[24] The above introduction, part of the Message of the Holy and Great Council of the Orthodox Church (Annex 7), emphasizes that the criticisms made by the opponents of the Council of Crete have no real foundation. The persistence in such supposedly doctrinal objections is reminiscent of the dynamics of the sects of the past, which were formed precisely by renouncing any form of dialogue.

We will analyze some of the objections raised by the opponents of the Council of Crete, using the communications of the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church in October 2016:

- The Holy Sacrament of Matrimony and the impediments to it were one of the issues discussed and contested by opponents. With regard to mixed marriages between Orthodox and non-Orthodox or non-Christians, the Synod decided the following:
- Marriage between Orthodox and non-Orthodox is forbidden according to canonical acrivia (canon 72 of the Quinisext Council).
- The possibility of applying ecclesiastical economy with regard to impediments to marriage must be regulated by each Holy Synod of the Autocephalous Orthodox Church, in accordance with the principles established by the holy ecclesiastical canons, preserving a pastoral discernment that serves the salvation of man.
- Marriage between Orthodox and non-Christians is absolutely forbidden, according to canonical acrivia.
- In applying the ecclesiastical tradition with regard to impediments to marriage, ecclesiastical practice must take into account the civil legislation in this area, without exceeding the limits of ecclesiastical economy.

Regarding the relationship with the heterodox, an excerpt from the "Encyclical of the Holy and Great Council of the Orthodox Church" is reproduced which clarifies the position of the Orthodox Church in ecumenical dialogue.

The Orthodox Church shows great sensitivity to those who have broken communion with her and is concerned about those who do not understand her word. Aware that she represents the living presence of Christ in the world, the Church translates the divine economy into concrete actions, using all available means to bear a true witness to the truth, in accordance with the rigors (acrivia) of the apostolic faith. In this spirit of fulfilling the duty to witness and to give, the Orthodox Church has always attached essential importance to dialogue, especially with heterodox Christians. Through this dialogue, the entire Christian world comes to know Orthodoxy and the authenticity of its tradition better. It is also aware that the Orthodox Church has never accepted theological reduction to a minimum, nor has it allowed the dogmatic tradition and its evangelical ethos to be challenged.[25]

The inter-Christian dialogues are an important opportunity for the Orthodox Church to express its respect for the teaching of the Fathers and to offer an authentic witness to the tradition of the One, Holy, Catholic and Apostolic Church. These dialogues have never meant,

[24] *Ibid.*
[25] Fr. Conf. Dr. Patriciu Vlaicu, Iulian Dumitrascu, art. cit., p. 7.

do not mean and will never mean a compromise on faith. They are a confession of Orthodoxy, based on the Gospel message "come and see" (John 1:46) and affirming that "God is love" (1 John 4:8).

Proclaiming the Gospel to all nations, in accordance with the Lord's commandment (Luke 24:47), the Orthodox Church has the duty to bear witness to her teaching on divine love and communion in the Trinity. Thus, the Orthodox are called to live in unity and love, bearing witness to the Father, the Son and the Holy Spirit, the Trinity of being and inseparable.

In another context, the Encyclical of the Holy Synod of the Church of Cyprus emphasizes that the Orthodox Church is the One, Holy, Catholic and Apostolic Church. Inter-Christian dialogues do not imply a compromise on the truths of faith, but aim at the return of those who have separated themselves from Orthodoxy to the truth that it preserves. The Holy and Great Council also recognizes the historical name of "church" for groups that have broken away from the Church, but this does not mean a recognition of the correctness of their faith.

Thus, this approach is consistent with the practice of the Church throughout history, including the way in which St. Basil the Great addressed God, calling for an end to the division of the Churches, and with the hymnology of the Church that calls for the union of all Churches in divine truth.

Annex 6, entitled Relations of the Orthodox Church with the whole Christian world, emphasizes the importance of ecumenical dialogue and the active participation of the Orthodox Church in the Ecumenical Movement, starting from its inception. Point 4 of the document states that the Orthodox Church, which constantly prays "for the union of all", has always cultivated dialogue with those who have separated from it, approaching both the closest and the most distant confessions. She was also actively involved in the search for ways to restore Christian unity, an objective that reflects the ecumenical and philanthropic spirit characteristic of the Church, according to the divine command of 1 Timothy 2:4: "that all men may be saved and come to the knowledge of the truth".

This approach to bilateral and multilateral theological dialogue with the other Christian confessions is not an abdication from the nature and traditions of the Orthodox Church, but represents a continuation of the witness of the apostolic faith in the present historical conditions. The main goal is to seek the lost unity of Christians, based on the faith and tradition of the early Church, of the seven Ecumenical Councils. The Orthodox Church recognizes the historical name of other heterodox Christian churches and confessions, but without being in communion with them.

In addition, the document emphasizes that the relations of the Orthodox Church with the other confessions must be based on the clarification as quickly and objectively as possible of their ecclesiology, especially with regard to the Sacraments, grace, priesthood and apostolic succession. Participation in theological dialogues and the Ecumenical Movement does not imply a compromise in matters of faith, but rather a dynamic witness to the fullness of truth in Christ and to the spiritual treasures of Orthodoxy. Thus, the main goal is to smooth the way to unity by offering an authentic witness to the Orthodox truth to all those in his business.

With regard to the restoration of ecclesial communion following a successful theological dialogue, the Orthodox Church emphasizes that decisions in this regard must be taken by unanimity of all local Orthodox Churches. Thus, any pan-Orthodox decision on the restoration of Christian unity must be the result of complete consensus and fraternal cooperation among all Orthodox Churches.

The Orthodox Church also condemns any form of division, whether on the part of individuals or groups, which, under the pretext of defending authentic Orthodoxy, seeks to undermine the unity of the Church. This is a sensitive issue, because the Orthodox Church believes that the preservation of the authenticity of the Orthodox faith is possible only through the synodal system, which is the highest authority in matters of faith and canonical rules. The

synodal system, as stipulated in Canon 6 of the Second Ecumenical Council, ensures the unity and dogmatic stability of the Orthodox Church.

Conclusions

The Mystery of the Holy Trinity is, indeed, the foundation of our faith and living as Orthodox Christians. It is not merely an abstract theological concept, but represents the living and dynamic principle of the Church, the source of her life and communion. The Orthodox Church teaches that the Holy Trinity, being above nature and indescribable in all its fullness, is actively and effectively present in the life of every believer through the Holy Spirit. The communion between the members of the Church thus reflects the communion of love and life that exists between the divine Persons of the Trinity.[26]

Fundamentally, the Church does not find its basis in a separate theological speculation or philosophical elaborations on the external divine nature, but in the very essential reality of the communion between the Trinitarian Persons. This divine reality is the source of communion and love among all the members of the Church, and the grace of the Holy Spirit makes it possible to live this communion in the daily life of Christians.

Therefore, all the experience and teaching of the Church is centred on this Trinitarian life, on the love that flows from the eternal communion of the Father, the Son and the Holy Spirit, making possible the life in communion of all those called to salvation.[27]

As you say, the Orthodox teaching on the Holy Trinity is not only a theological model, but also an active power that transforms the life of the Church and the relationships between the faithful. Divine Trinitarian relationships are at the same time the perfect example of love and communion that must be reflected in the relationships between the members of the Church, but also a source of that love and communion. The Persons of the Holy Trinity not only show us how we should live with one another, but through their grace, they produce and sustain these relationships of love and communion.

The Bible, as an inspired sacred text, is different from any other religious book in this regard: it not only teaches us, but reveals the mystery of God in a profound manner, inaccessible to human reason. As you mention, the biblical God reveals himself as a personal God, but at the same time, this is a mysterious revelation that surpasses any human speculation or investigation. The Trinity cannot be fully understood by reason or by mere investigation, being a profound mystery that can be discovered only through Revelation, especially through the incarnation of the Son and the sending of the Holy Spirit.

The dogma of the Holy Trinity is the essential core of Orthodox theology. This is not only an intellectual teaching, but it is the foundation of the Church's life, of spiritual living and of authentic experience in Christ. Thus, the entire life of the Orthodox Church is centered on this divine mystery, which is the basis of all her teachings and practices.

For the Romanian Orthodox Church, ecumenical dialogue, whether interfaith or interreligious, is based on the unity of the Orthodox Church in its entirety. This includes the unity of teaching, worship and canonry, which constitutes the foundation of a credible Orthodox witness in contemporary ecumenical and interreligious dialogues. The prayer of the Savior Jesus Christ in John 17:21, "that they may all be one," is essential for the ecumenical orientation of the Romanian Orthodox Church, being considered the main direction in fulfilling the divine commandment of the union of all in Christ.

The ecumenical commitment of the Romanian Orthodox Church extends over three fundamental levels:

[26] Fr. Porf. Dumitru Stăniloae, *The Holy Trinity, the Creator, the Savior and the Eternal Target of All Believers*, in "Orthodoxy", no. 2, 1986, p. 34.
[27] Rev. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Orthodox Dogmatic Theology, vol. II, E.I.B., 1997, p. 771.

- National – It materializes through the consolidation of relations between the Churches and religious communities in Romania, but also through the common attitude of the Churches towards the social and political requirements of today's Romanian society. The two directions – inter-religious relations and engagement with social and political issues – are complementary and interdependent, having a direct impact on society.[28]
- European – Here, the commitment of the Romanian Orthodox Church is reflected in the cooperation with the Conference of European Churches (CEC), as well as in the theological dialogue and collaboration with Churches and ecumenical and diaconian institutions from various European countries. Reciprocal visits between the hierarchs of the Churches and links between dioceses to address ecumenical and relief issues are also encouraged.
- Global – Globally, the Romanian Orthodox Church cooperates with the World Council of Churches (WCC) and develops in-depth bilateral relations with the Roman Catholic Church. These relations are manifested in participation in the Pontifical Council, pan-Orthodox conferences and exchanges of visits between the Primates of the two Churches, thus strengthening ecumenical ties worldwide

These initiatives demonstrate the continued commitment of the Romanian Orthodox Church to Christian unity and to the promotion of dialogue, despite theological and doctrinal diversity, aiming at achieving a common good and a deeper understanding of faith in Christ.

[28] Prof. Nicolae Chiţescu, *The Catholicity of the Church*, in Theological Studies, no. 3-4, 1955, p. 151.

BIBLIOGRPAHY

1. Bartholomew I, Ecumenical Patriarch of Constantinople, The Church and the Problems of the World Today. The Universal Vocation of Orthodoxy, Trinitas Publishing House, Iaşi, 1997.
2. Buchiu Preot Stefan, Incarnation and Unitary, The Restoration of the Cosmos in Jesus Christ, Libra Publishing House, Bucharest, 1997.
3. Chiţescu Prof. Nicolae, The Catholicity of the Church, in Theological Studies, no. 3-4, 1955.
4. Coman Rev. Dr. Constantin, Orthodoxy under the pressure of history, Byzantine Publishing House, Bucharest, 1995.
5. Daniel Patriarch of the Romanian Orthodox Church, An important step in the practice of universal Orthodox synodality – The liturgical, pastoral and missionary significance of the Council of Crete, in "Lumina Newspaper", 15.06.2017.
6. Ioniţe Sorin, The Holy and Great Council – a page from the history of Orthodoxy, in "Ziarul Lumina", 30.12.2016.
7. Ioniţe Sorin, The Holy and Great Council – a page from the history of Orthodoxy, in "Ziarul Lumina", 30.12.2016.
8. Stăniloae Fr. Porf. Dumitru, the Holy Trinity, the creator, the savior and the eternal goal of all believers, in "Orthodoxy", no. 2, 1986.
9. Stăniloae Rev. Prof. Dr. Dumitru, Orthodox Dogmatic Theology, vol. II, E.I.B., 1997.
10. Vlachos Metropolitan Hierotheos, The Thought of the Orthodox Church, Sofia Publishing House, Bucharest, 2000.
11. Vlaicu Rev. Conf. Dr. Patriciu, Iulian Dumitrascu, The Message of the Holy and Great Synod addressed to the Orthodox people and people of good will, in "Ziarul Lumina", 27.06.2017.
12. Perşa Drd Răzvan, http://nomocanon.com/geneza-formularii-biserica-ortodoxa-accepta-denumirea-istorica-a-altor-biserici-si-confesiuni-crestine-eterodoxe-fara-a-fi-in-comuniune-cu-ele/

MULTIPLE RELIGIOUS BELONGING – CONCEPTUALIZATIONS, TRENDS, PERSPECTIVES

Irinel Ciobotaru
PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: A significant phenomenon generated by the experience of religious plurality is multiple religious belonging or hybrid religious identities. This reality can take diverse forms, ranging from a fragmented combination of elements from several religious traditions to a selective integration of specific teachings and practices driven by a set of normative principles, often anchored in one or another of these traditions. The article aims to explore this new trend of multi-religious identity.

Keywords: multiple religious belonging, identity, religion, syncretism.

Dialogul profund cu alte tradiții religioase oferă, într-o lumină teologică, oportunitatea de identificare cu anumite învățături sau practici care pot îmbogăți spiritualitatea individului. Astfel, o formă de apartenență multiplă poate să se dezvolte în urma implicării active a indivizilor în dialog. Acest tip de angajament nu este unul superficial; individul nu doar că interacționează, ci își asumă și unele aspecte ale diverselor tradiții.[1]

La rândul său, apartenența multiplă este uneori văzută ca o condiție necesară pentru un dialog interreligios eficient, având în vedere că mulți dintre pionierii acestui dialog din secolele XX și XXI au fost cei care s-au identificat cu mai multe religii.[2] Totuși, este esențial să recunoaștem că această apartenență poate deveni și un obstacol. Când individul se îndepărtează de angajamentul față de o tradiție religioasă specifică, dialogul riscă să devină superficial și lipsit de substanță.

1. Apartenența religioasă multiplă – cadru conceptual în orizontul analizei teologice

Înainte de a analiza mai detaliat fenomenul apartenenței religioase multiple și ramificațiile teologice aferente, este crucial să definim clar semnificația acestui termen. Fenomenul nu se limitează la procesul cunoscut ca inculturație, prin care Evanghelia – și, mai ales, o formă particulară de creștinism (de regulă cea occidentală, neexistând un „creștinism acultural pur") – interacționează cu un anumit grup de oameni. Acest proces presupune asumarea limbii și culturii locale ca un mod de autorealizare și exprimare, având capacitatea de a transforma și corecta aceste culturi prin credințe și valori creștine, fondându-se pe o îmbogățire reciprocă.

Acest proces, recunoscut și aprobat de misiunea catolică în prezent, este inevitabil și, în principiu, nu ar trebui să fie considerat controversat. Istoric, inculturația s-a manifestat de-a lungul timpului prin diverse modalități, începând cu momentul în care creștinismul a ieșit din matricea sa iudaică și a pătruns în lumea elenistică, romană și teutonă, adesea denumită „lumea occidentală". Astăzi, inculturația se extinde și la alte culturi, în special africane și asiatice. În acest context, este legitim ca cineva să fie simultan creștin și parte a unei identități culturale distincte, cum ar fi cea vietnameză. Peter C. Phan subliniază că o persoană nu trebuie să renunțe la identitatea și la tradițiile sale culturale atunci când îmbrățișează creștinismul.[3]

[1] Catherine Cornille, „Multiple Religious Belonging", în *Understanding Interreligious Relations*, Edited by David Cheetham, Douglas Pratt, and David Thomas (Oxford University Press, 2013), p. 324.
[2] Raimon Panikkar, *The Intra-Religious Dialogue* (New York: Paulist Press, 1998), p. 34.
[3] Peter C. Phan, „Multiple Religious Belonging: Opportunities and Challenges for Theology and Church", în *Theological Studies* 64 (2003), p. 495.

Conceptul de „apartenență religioasă multiplă" și-a făcut apariția în Occident la începutul secolului XXI, fiind consacrat prin lucrări semnificative precum „Vivre de plusieurs religions. Promesse ou illusion?"[4] și „Many Mansions: Multiple Religious Belonging and Christian Identity"[5], coordonat de Catherine Cornille. Aceste lucrări explorează fenomenul din perspectiva interesului crescut al creștinilor occidentali față de diverse învățături și practici din hinduism și budism.[6] De-a lungul timpului, termenul s-a extins pentru a include și evreii care s-au angajat profund în învățăturile budiste, cunoscuți sub numele de Jubus, și a ajuns să descrie orice identificare cu două sau mai multe tradiții religioase.

Deși acest termen și fenomenul asociat sunt relativ noi în contextul occidental, apartenența religioasă multiplă există de secole în diferite colțuri ale lumii, manifestându-se în moduri variate. Se disting cinci forme de apartenență multiplă, în funcție de contextul în care este utilizată și de motivațiile interioare care ghidează procesul de asociere cu mai multe religii: apartenența culturală, apartenența familială, apartenența ocazională, credința fără apartenență și apartenența asimetrică. Primele două tipuri de apartenență sunt, adesea, involuntare sau influențate de factori sociali și culturali, în timp ce ultimele trei sunt mai deliberative, bazate pe alegeri sau nevoi personale.

2. Tipuri de apartenență religioasă multiplă

2.1.Apartenența culturală

Una dintre cele mai vechi și mai răspândite forme de apartenență multiplă se leagă de identitatea culturală. În acest context, o persoană devine parte a diferitelor religii datorită apartenenței sale la o anumită cultură în care religiile respective își asumă roluri complementare și specifice. De exemplu, înainte de Revoluția Culturală, viața religioasă a majorității chinezilor era modelată de un sincretism al elementelor confucianiste, taoiste și budiste, fiecare axându-se pe anumite aspecte ale existenței. De asemenea, japonezii moderni se identifică adesea ca șintoiști, budiști și creștini, definindu-se în funcție de circumstanțele și necesitățile momentului. Aici, religiile sunt percepute dintr-o perspectivă vitalistă, servind nevoilor imediate ale acestei lumi sau aducând o valoare estetică anumitor ritualuri. Totuși, modul în care serviciile religioase sunt configurate este determinat în principal de cultura locală și de modul în care religiile s-au adaptat la cadrul cultural.[7]

2.2.Apartenența la familie

Al doilea tip de apartenență religioasă multiplă este ancorat în identitatea familială. Pe măsură ce căsătoriile între indivizi din tradiții religioase diferite devin mai frecvente, copiii născuți din aceste uniri cresc adesea cu o expunere diversificată la religiile ambilor părinți. Deși unele familii pot opta să își educe copiii în conformitate cu o tradiție specifică, copiii tind să se identifice parțial cu ambele religii ale părinților lor. Aceasta reprezintă o formă involuntară de apartenență religioasă multiplă, în care identitatea religioasă a individului nu este determinată prin alegerea conștientă, ci mai degrabă prin apartenența la o anumită constelație familială. Cu toate acestea, spre deosebire de apartenența culturală, sinteza între diversele religii nu este automată; ea trebuie să fie realizată prin procesul de autocunoaștere și reflecție personală de către indivizi.[8]

---

[4] Jacques Scheuer and Denis Gira, *Vivre de plusieurs religions: Promesse ou illusion?* (Paris: Les Éditions de l"Atelier, 2000).
[5] Catherine Cornille, *Many Mansions: Multiple Religious Belonging and Christian Identity* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002).
[6] Gideon Goosen, *Hyphenated Christians; Toward a Better Understanding of Dual Religious Belonging* (Berlin: Peter Lang, 2011); Rose Drew, *Buddhist and Christian? An Exploration of Dual Belonging* (London and New York: Routledge, 2011).
[7] C. Cornille, „Multiple Religious Belonging", p. 326.
[8] *Ibidem.*

2.3. Apartenența ocazională

De-a lungul istoriei, apartenența religioasă multiplă a fost în mod frecvent asociată cu o identitate situațională, manifestându-se ca o identificare ocazională cu diverse tradiții și practici religioase, în funcție de nevoile specifice ale individului. Această formă de apartenență este mai ales vizibilă în religiozitatea populară, care nu se bazează atât pe coerența logică a dogmelor diferitelor religii, cât pe eficiența observațiilor și practicilor. Realitatea apartenenței religioase multiple este evidentă în temple, sanctuare și alte locuri de cult, recunoscute ca având puteri miraculoase. Credincioșii din diferite tradiții religioase tind să caute aceste locuri, sperând să înfăptuiască acte de vindecare sau să acceseze alte puteri spirituale percepute ca fiind active la fața locului.

De exemplu, în India, creștinii vizitează adesea sanctuare hinduse pentru a experimenta miracolele, iar hinduiștii pot căuta refugiu în locuri de cult creștine.[9] Pe de altă parte, creștinii africani continuă să caute ajutor de la vindecătorii tradiționali, în timp ce mulți creștini din Brazilia se implică în religii de vindecare precum Santeria și Candomblé.[10] În aceste circumstanțe, identificarea cu anumite tradiții sau practici persistă cât timp există o provocare sau o problemă, deși eficiența unei practici poate conduce la o loialitate pe termen lung. De asemenea, acest tip de apartenență multiplă este frecvent asociat cu ritualuri de vindecare și acte de religiozitate populară, dar cuprinde și căutări spirituale temporare, apelând la resursele diverse ale unei anumite religii în scopul satisfacerii nevoilor psihologice sau spirituale.[11]

2.4.A crede fără a aparține

Un alt tip de apartenență religioasă multiplă se poate caracteriza printr-o abordare eclectică, implicând o identificare deliberată și flexibilă cu elemente de credință din diverse tradiții religioase.[12] Această tendință de a-și forma o identitate religioasă personalizată rezidă în interacțiunea cu realitatea pluralității religioase, unde indivizii selectează din învățăturile și practicile diferitelor religii pentru a-și construi propria credință. Un exemplu notabil în acest context este mișcarea teosofică, fondată de Helena Blavatsky și Henry Steel Olcott, care respinge pretențiile exclusive de adevăr și recunoaște legitimitatea elementelor de adevăr în cadrul diverselor religii.

În această viziune, experiența personală și discernământul joacă roluri centrale în validarea și acceptarea anumitor învățături, devansând astfel dogmele tradiționale. Deși se poate vorbi aici despre apartenență religioasă multiplă în sens larg, această abordare este adesea denumită „credință fără apartenență" sau, mai simplu, neapartenență religioasă multiplă.[13]

2.5.Apartenența asimetrică

Un al cincilea tip de apartenență religioasă multiplă se manifestă prin identitatea asimetrică, caracterizată prin legătura primară cu o religie, în timp ce individul identifică în același timp și cu o a doua tradiție. Această dinamică implică o alegere deliberată din partea individului, dar, spre deosebire de cazul anterior al apartenenței, ea presupune o ancorare esențială într-o tradiție religioasă anume, precum și acceptarea criteriilor impuse de aceasta în ceea ce privește identitatea și apartenența religioasă. În această anarhie a credințelor, indivizii tind să se definească, predominant, prin credința principală, de la care derivă o identificare selectivă cu elemente din alte tradiții.

Această configurație poate crea un sentiment de apartenență inegal la mai multe religii; pentru unii, aceasta poate duce la o modificare a sentimentului de apartenență primară, trecând

[9] Selva Raj and Corinne Dempsey, *Popular Christianity in India: Riting Between the Lines* (Albany, NY: SUNY, 2002).
[10] Devaka Premawardhana, „The Unremarkable Hybrid: Aloysius Pieris and the Redundancy of Multiple Religious Belonging", în *Journal of Ecumenical Studies,* 46/1 (2011), pp. 76–101.
[11] C. Cornille, „Multiple Religious Belonging", p. 326.
[12] Grace Davie, *Believing without Belonging* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1994).
[13] C. Cornille, „Multiple Religious Belonging", p. 327.

de la o religie la alta, sau poate genera o diviziune sinceră între două tradiții. Astfel, o tradiție poate fi normativă într-un anumit domeniu al vieții, în timp ce cealaltă poate îndeplini această funcție în alt aspect. Un exemplu relevant este dat de persoanele care își asumă cadrul simbolic și tradiția scripturală a unui anumit sistem religios, simultan identificându-se cu un cadru interpretativ sau hermeneutic dintr-o altă religie. Aceasta se poate observa, de exemplu, în cazul teologilor creștini care recurg la conceptele filosofice ale hinduismului sau budismului pentru a reinterpreta învățăturile creștine.[14] Dezbaterea dacă această situație reprezintă o formă de apartenență multiplă depinde de capacitatea de a disocia o religie de cadrul său hermeneutic tradițional și de a fi reinterpretată dintr-o perspectivă fundamental diferită.

3. Gradele de apartenență religioasă multiplă

Deși termenul „apartenență religioasă multiplă" a devenit un element comun al discursului, el poate fi considerat, în esență, o denumire inadecvată. Această expresie sugerează o formă de apartenență egală la două sau mai multe tradiții religioase. Cu toate acestea, este important de afirmat că o astfel de egalitate este atât teoretic imposibilă, cât și practic improbabilă, mai ales atunci când evaluează un individ în funcție de înțelegerea sa autoidentificată a religiei.

Literatura de specialitate care abordează subiectul apartenenței religioase multiple pătrunde adesea în analiza fenomenului din perspectiva subiectivă a celor care pretind aparținerea la o religie anume. Totuși, este esențial de înțeles că toate formele de apartenență religioasă implică atât un element subiectiv, cât și unul obiectiv; adică, există o mărturisire din partea individului, dar și o recunoaștere a acesteia din partea tradiției respective.[15] De exemplu, eu pot afirma că sunt hindu, dar dacă comunitatea hindusă nu mă recunoaște ca atare, această afirmație este, în esență, lipsită de substanță.

Cele mai multe tradiții religioase tinde să ceară, dacă nu chiar să impună, un angajament exclusiv și o apartenență nedivizată din partea membrilor lor. Această așteptare poate fi interpretată ca o manifestare a geloziei religioase sau a posesivității. Totodată, poate fi văzută ca o parte integrantă a logicii identității și apartenenței religioase, justificată prin motive teologice, practice și spirituale. Astfel, este evident că apartenența religioasă multiplă implică o complexitate care se opune unei înțelegeri simple a interacțiunii între diferitele tradiții religioase, necesitând o aprofundare a aspectelor teologice, sociale și spirituale implicate.[16]

Din punct de vedere teologic, noțiunea de apartenență egală la două sau mai multe religii este, prin natura sa, problematică. Deși diferitele tradiții religioase pot împărtăși aspecte comune, este esențial de recunoscut că nu există două religii perfect compatibile. Apartenența la una dintre ele exclude, într-o anumită măsură, apartenența la alta. Această contradicție poate fi o preocupare minoră pentru acei individi care adoptă o abordare pragmatică a credinței, prioritizând eficiența practică în detrimentul coerenței logice. Cu toate acestea, atunci când ne dăm seama că religiile conțin o dimensiune teoretică sau filosofică intrinsecă, apartenența multiplă devine un concept ce poate fi aplicat doar printr-o ignorare deliberată a acestor aspecte fundamentale.

Paul Griffiths[17] a subliniat această complexitate, afirmând că „este imposibil din punct de vedere performativ să aparții ambelor lucruri în același timp - similar modului în care este imposibil din punct de vedere performativ să fii un luptător de sumo și un gimnast de balans". În plus, așteptările religioase, cum ar fi dedicarea tuturor donațiilor caritabile sau a timpului de voluntariat pentru diverse cauze religioase, pun o barieră semnificativă în calea posibilității de a menține o apartenență multiplă.

---

[14] John Keenan, *The Meaning of Christ: A Mahayana Theology* (Maryknoll: Orbis Books, 1989); John Keenan, *I am/No Self: A Christian Commentary on the Heart Sutra* (Leuven: Peeters, 2011).

[15] Raimon Panikkar, "On Christian Identity: Who is a Christian?", în *Many Mansions: Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2002), p. 123.

[16] C. Cornille, „Multiple Religious Belonging", p. 329.

[17] Paul Griffiths, *Th e Problem of Religious Diversity* (Oxford: Blackwell, 2001), p. 13.

La un nivel spiritual, religiile subliniază deseori importanța renunțării complete la sine ca o condiție necesară pentru creșterea spirituală și atingerea realizării spirituale supreme. Astfel, dacă această renunțare necesită angajamentul față de o anumită tradiție și disciplină religioasă, apariția apartenenței religioase multiple ar putea fi privită, în acest context, ca un impediment în dezvoltarea spirituală.

În concluzie, apartenența religioasă multiplă este, prin natura sa, discutabilă ca fiind nu doar nedorită, ci chiar imposibilă, din perspectiva tradițiilor religioase. Aceasta se bazează, de fapt, pe o experiență subiectivă de identificare cu elemente din cele două sau mai multe religii. Totuși, în cele mai multe cazuri, indivizii care se declară că aparțin mai multor religii au o identificare variată cu diferite tradiții. De obicei, o religie, cel mai adesea cea în care s-au născut, rămâne dominantă, în timp ce elementele altor tradiții sunt integrate selectiv. În anumite situații, indivizii pot ajunge, fie voluntar, fie involuntar, să se identifice predominant cu o altă religie, rămânând, totodată, atașați de elemente ale religiei de origine. În ambele cazuri, apartenența multiplă implică rar un sentiment de egalitate în ceea ce privește apartenența la diferite religii sau o dorință sinceră de a îndeplini toate cerințele de apartenență stabilite de aceste tradiții. Astfel, termenul de „apartenență religioasă multiplă" este utilizat adesea într-un sens foarte larg, fără a se tine cont de complexitatea și specificitatea fiecărei credințe în parte.[18]

4. Apartenența religioasă multiplă și pluralismul religios

În contextul teologic contemporan, apartenența religioasă multiplă este adesea praticată de oameni care, deși poate nu sunt preocupați de coerența doctrinală a credințelor, caută eficiența și aplicabilitatea concretă a practicilor spirituale. Un exemplu semnificativ este cartea „Buddhist and Christian?" scrisă de Rose Drew, în care sunt investigate perspectivele mai multor teologi creștini care se identifică și cu budismul. Acești teologi adoptă, în majoritatea lor, o formă de pluralism teologic, recunoscându-se ca factori esențiali în conturarea unei apartenențe autentice și duale. După cum afirmă Drew, „este crucial pentru o apartenență dublă deplină și autentică, deoarece dacă budismul este considerat superior, este greu de văzut cum se poate pretinde o apartenență creștină autentică; și invers, dacă creștinismul este considerat superior, devine complicat să se revendice o apartenență budistă autentică".[19]

Acest tip de pluralism subliniază unitatea și necunoașterea realității supreme, o idee pe care Drew o descrie ca „o înțelegere monocentrică a orientărilor ultime ale budismului și creștinismului"[20]. Unele dintre învățăturile fundamental opuse ale acestor tradiții, cum ar fi natura vieții de după moarte sau existența continuă a unui sine individual, determină adesea susținătorii apartenenței simultane să adopte o atitudine agnostică, abordând aceste diferențe ca „întrebări puse între paranteze". Aceștia pun accent pe distincția dintre adevărul suprem și învățăturile și practicile religioase, privindu-le ca unelte care nu sunt identice cu acel adevăr suprem.

Folosind o metaforă budistă clasică, Paul Knitter compară limbajul și simbolurile religioase cu „degete care arată spre lună"[21], sugerând astfel că învățăturile acestor tradiții sunt doar indicații către o realitate mai profundă. Astfel, angajamentul și apartenența religioasă sunt definite aici nu prin identități religioase fixe, ci prin realitatea ultimă, care transcende granițele religioase. Această realitate supremă este văzută ca sursa și scopul tuturor religiilor, permițând, astfel, reconcilierea conceptului de apartenență religioasă multiplă cu înțelegerea implicită a fiecărei tradiții.

În cadrul unei viziuni teologice asupra apartenenței religioase, pluralismul se prezintă ca o dimensiune esențială, necesară pentru a înțelege complexitatea apartenenței religioase

[18] C. Cornille, „Multiple Religious Belonging", p. 329.
[19] Rose Drew, *Buddhist and Christian? An Exploration of Dual Belonging*, p. 222.
[20] *Ibidem.*
[21] Paul Knitter, *Without Buddha I Could Not Be a Christian* (Oxford: Oneworld, 2009), pp. 59–73.

multiple. Deși apartenența religioasă multiplă, în esența sa, presupune o receptivitate la adevărul religios, este posibil ca o interpretare mai nuanțată a acestui fenomen să se afle în armonie cu abordările mai inclusiviste.

Gideon Goosen propune o definiție a hibridității religioase, numind-o procesul prin care „o persoană are o primă religie majoră și se inspiră dintr-o a doua într-un grad mai mare sau mai mic, în funcție de criteriile de doctrină, practici și acțiuni". Această idee susține că, pornind de la o perspectivă creștină, un individ poate continua să-L recunoască pe Iisus Hristos drept „apogeul revelației" și, în același timp, să recunoască elemente de adevăr în alte tradiții religioase.[22]

5. Concluzii

În acest context, apartenența multiplă sugerează un angajament primar față de o anumită religie, dar cu o acceptare limitată și derivată a unei a doua tradiții. Această dinamică oferă o modalitate de a trăi credința în moduri care reflectă nu doar apartenența la o singură religie, ci și deschiderea față de alte perspective și experiențe spirituale, fără a nega fundamentul primei. Astfel, un individ poate naviga între tradiții diferite, construind o identitate religioasă care îmbină aspecte esențiale ale credințelor său principale cu influențele secundare, fără a compromite astfel coerența spirituală și teologică.

Această abordare reflectă evoluția conceptelor de apartenență și identitate în spiritualitatea contemporană, subliniind că adeziunea la o religie principală nu exclude recunoașterea și aprecierea valorilor și adevărurilor găsite în alte tradiții. Din punct de vedere misionar și teologic, o apartenență religioasă multiplă nu poate fi acceptată, fiind consecința sincretismului religios.

[22] Gideon Goosen, *Hyphenated Christians; Toward a Better Understanding of Dual Religious Belonging*, p. 132.

BIBLIOGRAPHY

1. Cornille, Catherine, "Multiple Religious Belonging", in *Understanding Interreligious Relations*, edited by David Cheetham, Douglas Pratt, and David Thomas, Oxford University Press, 2013.
2. Cornille, Catherine (ed.), *Many Mansions: Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Maryknoll: Orbis Books, 2002.
3. Davie, Grace, *Believing without Belonging*, Oxford: Wiley-Blackwell, 1994.
4. Drew, Rose, *Buddhist and Christian? An Exploration of Dual Belonging*, London and New York: Routledge, 2011.
5. Goosen, Gideon, *Hyphenated Christians; Toward a Better Understanding of Dual Religious Belonging*, Berlin: Peter Lang, 2011.
6. Griffiths, Paul, *The Problem of Religious Diversity*, Oxford: Blackwell, 2001.
7. Keenan, John, *The Meaning of Christ: A Mahayana Theology*, Maryknoll: Orbis Books, 1989.
8. Keenan, John, I *am/No Self: A Christian Commentary on the Heart Sutra*, Leuven: Peeters, 2011.
9. Knitter, Paul, *Without Buddha I Could Not Be a Christian*, Oxford: Oneworld, 2009.
10. Panikkar, Raimon, *The Intra-Religious Dialogue*, New York: Paulist Press, 1998.
11. Panikkar, Raimon, "On Christian Identity: Who is a Christian?", in *Many Mansions: Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, Maryknoll: Orbis Books, 2002.
12. Phan, Peter C., "Multiple Religious Belonging: Opportunities and Challenges for Theology and Church", in *Theological Studies* 64 (2003), pp. 495-519.
13. Premawardhana, Devaka, "The Unremarkable Hybrid: Aloysius Pieris and the Redundancy of Multiple Religious Belonging", in *Journal of Ecumenical Studies*, 46/1 (2011), pp. 76–101.
14. Raj, Selva and Corinne Dempsey, Popular Christianity in India: Riting Between the Lines, Albany: SUNY, 2002.
15. Scheuer, Jacques and Denis Gira, V*ivre de plusieurs religions: Promesse ou illusion?* Paris: Les Éditions de l'Atelier, 2000.

RELIGIOUS SYNCRETISM – CONCEPTUAL DELIMITATIONS IN THE THEOLOGICAL-MISSIONARY APPROACH

Irinel Ciobotaru
PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The complexity of today's world reflects the theological, missionary and pastoral challenges facing the Church of Christ. The missionary exercise is a fundamental essence of the Church, which has the vocation to be in the world as the depository and preacher of the Truth revealed in the Gospel. In the context of 2024, in which religious diversity coexists with secularization and religious indifferentism, the Church's mission must remain faithful to its identity tradition while adapting its strategies to effectively articulate its witness to Christ, the risen Son of God. The article aims to explore the dimensions of religious syncretism from a missionary perspective.

Keywords: syncretism, mission, Church, contextualization, Christianity.

Introducere

Un subiect important în studiile misionare contemporane este analizarea modului în care se poate realiza o întâlnire misionară cu alte religii fără a cădea în capcana *sincretismului religios*. În trecut, Biserica a fost relativ izolată de celelalte religii, dar în prezent, pluralismul este o realitate cu care se confruntă fiecare comunitate creștină. În acest mediu de interacțiune constantă cu adepții altor credințe, păstrarea unei atitudini non-sincretiste devine din ce în ce mai dificilă. De asemenea, pe măsură ce prestigiul Occidentului scade în comunitatea globală, condescendența bazată pe superioritatea culturală devine o relicvă a trecutului. În plus, concepția noastră despre religie ca un aspect privat al existenței este contestată de viziuni globale asupra lumii promovate de marile religii. Aceste realități ridică întrebări complexe: Cum poate Hristos și Evanghelia să rămână unice în fața altor angajamente religioase? Cum trebuie să abordăm religiile în lumina Evangheliei? Care este misiunea noastră față de membrii acestor comunități religioase? Răspunsurile la aceste întrebări trebuie să abordeze cu seriozitate chestiunea sincretismului.

1. Sincretismul religios – delimitări conceptuale

Sincretismul religios este o temă recurentă în Sfânta Scriptură. Cele Zece Porunci pot fi considerate instrucțiuni divine împotriva sincretismului, primele trei porunci (Ieșire 20:1-7) îndemnându-i pe israeliți să „rămână distinctivi înaintea lui Dumnezeu, fără a se încrede în alți dumnezei"[1]. Așa cum israeliții au fost avertizați împotriva respingerii lui Yahweh în favoarea altor dumnezei (Deut 11:16), tot astfel și creștinii din Noul Testament au fost îndemnați să evite dualitatea loialității și sincretismul (Mat 6:24; 1 Cor 10:14; Apoc 22:15).

De asemenea, sincretismul reprezintă o provocare religioasă globală. Michael Pocock afirmă că „toate popoarele și religiile manifestă sincretism"[2]. Cu toate acestea, discuțiile despre impactul sincretismului asupra Bisericii tind să excludă influențele din cadrul creștinismului occidental, de parcă acesta ar fi imun la sincretism. Andrew Walls și Scott Moreau indică faptul că sincretismul reprezintă un risc mai mare pentru creștinii occidentali decât pentru cei africani

[1] Gailyn Van Rheenen, „Modern and Postmodern Syncretism in Theology and Mission", în *The Holy Spirit and Mission Dynamics,* edited by C. Douglas McConnell, Pasadena: William Carey, 1997, p. 173.
[2] Michael Pocock, „Introduction: An Appeal for Balance", în *Missiology and the Social Sciences: Contributions, Cautions and Conclusions,* E. Rommen and G. Corwin (ed.), Pasadena: William Carey, p. 10.

sau indieni[3] și observă că „sincretismul, în diverse forme, a fost prezent oriunde a existat Biserica”[4]. Astfel, sincretismul se dovedește a fi o amenințare pentru creștinii din întreaga lume, în timp ce își trăiesc credința în cadrul propriei culturi sau într-un context transcultural. Deși este discutabil dacă creștinismul occidental este în mod inerent mai predispus la sincretism, rolul său istoric ca formă dominantă de creștinism i-a conferit o statut de ortodoxie, care este adesea necontestat.

Scrutarea literaturii privind religia și misiuni evidențiază variațiile subtile ale definițiilor sincretismului. Initially, termenul „sincretism” a fost utilizat de Plutarh pentru a descrie unirea temporară a locuitorilor certainți din Creta în fața unui inamic comun, referindu-se la oameni care se uniteau în scopul luptei. Ulterior, Erasmus a folosit acest termen în sens metaforic, indicând acorduri între oameni cu opinii diferite. Această nouă conotație s-a centrat pe idei și credințe.

Teologii din secolul al XVII-lea i-au atribuit o semnificație negativă, folosindu-l pentru a denunța reconcilierea nedorită a diferențelor teologice în cadrul creștinismului, considerând sincretismul o amenințare la adresa religiei „adevărate”. În a doua jumătate a secolului al IX-lea, această percepție negativă a evoluat către o viziune mai neutră, recunoscând amestecul de elemente religioase provenite din diverse surse, inclusiv din creștinism, care a avut loc și continuă să aibă loc în practici religioase.

În prezent, sincretismul religios este definit în general ca îmbinarea diferitelor forme de credințe și practici religioase, adesea contradictorii. Gailyn Van Rheenen caracterizează sincretismul ca remodelarea credințelor și practicilor creștine prin acomodare culturală, ceea ce duce la o fuzionare, conștientă sau inconștientă, cu cele ale culturii dominante, astfel încât creștinismul își pierde natura distinctă.[5] Lynn D. Shmidt afirmă că o persoană care se inspiră din două sau mai multe sisteme de credință simultan este responsabilă de sincretism, încercând să extragă ce este mai bun din fiecare tradiție religioasă.[6]

Mark Mullins[7] subliniază distincția dintre utilizările standard ale termenului „sincretism” în științele sociale și în misiologie. În contextul științelor sociale, sincretismul este adesea perceput ca o combinație neutră de elemente din tradiții religioase diferite, ca urmare a contactului cultural. În schimb, în cercurile teologice, termenul tinde să fie folosit peiorativ, referindu-se la mișcări considerate eretice sau subcreștine. Deși nu toți cei care discută despre sincretism percep acest fenomen ca negativ, Mullins, în acord cu Van Rheenen, evidențiază contactul cu noi culturi ca un factor determinant în dezvoltarea sincretismului religios.

Scott Moreau[8] oferă o definiție mai nuanțată, considerând sincretismul ca o îmbinare a ideilor, practicilor sau atitudinilor, care, în tradiția creștină, a fost asociată cu înlocuirea sau diluarea adevărurilor fundamentale ale Evangheliei prin integrarea de elemente necreștine. Astfel, sincretismul religios se referă la fuziunea diverselor credințe și practici religioase într-un nou sistem de credințe sau la încorporația de credințe și practici din tradiții fără conexiuni evidente, generând o complexitate semnificativă în peisajul religios contemporan.

La baza acestei analize teologice se află convingerea că tradițiile religioase diversificate sunt, într-un mod profund, complementare, nu opuse. Astfel, apelul la colaborare între culturi religioase diferite determină o creștere a atitudinii pozitive în rândul publicului față de religii diverse. În contextul pluralismului religios, în special în Occident, această dinamică a devenit o călătorie spirituală, iar Claude Geffré subliniază această realitate afirmând că „religiozitatea

[3] Andrew F. Walls, *The Cross-Cultural Process in Christian History,* Maryknoll: Orbis Books, 2002, p. 69.
[4] A. Scott. Moreau, „Syncretism”, în *Evangelical Dictionary of World Mission,* edited by A. Scott Moreau. Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000, p. 924.
[5] Gailyn Van Rheenen, *Modern and Postmodern Syncretism in Theology and Mission*, p. 173.
[6] Lynn D. Shmidt, „How Much Syncretism Is Allowed?”, în *Evangelical Mission Quarterly* (January), 2013, p, 27.
[7] Mark R Mullins, „Syncretistic Movements”, în *Dictionary of Asian Christianity,* ed. Scoot W. Sunquist, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2001, p. 810.
[8] A. Scott. Moreau, „Syncretism”, p. 925.

occidentalului din zilele noastre este spontan sincretistă”[9]. Sincretismul, provenind atât din afara creștinismului, cât și din interiorul său, devine o provocare semnificativă. Gânditorii creștini care susțin o teologie pluralistă, recunoscând subiectivitatea interpretărilor credinței creștine, pot aduce Biserica într-o situație vulnerabilă față de influențele sincretice. Prin urmare, abordarea sincretismului dintr-o perspectivă misionară devine relevantă în cadrul acestui pluralism religios contemporan.

2. Sincretismul religios și conextualizarea ca metodă de misiune creștină – diferențe, asemănări, riscuri

Cercetarea sincretismului religios este deosebit de pertinentă în misiologie, deoarece interacțiunea dintre Evanghelie și diverse culturi religioase a generat multiple perspective. Este o provocare să se traseze o delimitare clară între *contextualizare* și *sincretism,* motiv pentru care este fundamental să facem aceste distincții cu precizie. Dean Flemming observă că terminologia utilizată de diferiți gânditori variază larg, ceea ce face ca „contextualizarea” să fie un concept „alunecos”, folosit variabil în funcție de prisma filozofică sau teologică a emitentului.[10] Misiologii din Occident conceptualizează *contextualizarea* ca pe un proces de adaptare a mesajului scripturistic la specificitățile culturale și contextuale locale. Flemming definește acest proces ca „un demers dinamic și cuprinzător prin care Evanghelia este întrupată într-o situație concretă sau istorică”.[11] D. Hesselgrave și E. Rommen[12] pun accentul pe necesitatea de a comunica mesajul, persoana, faptele și voința lui Dumnezeu într-un mod care să rămână fidel revelației divine, dar și relevant pentru responderii din diversele lor contexte culturale și existențiale.

Varietatea aspectelor supuse procesului de *contextualizare* este considerabilă, inclusiv comunicarea, relaționarea, conducerea, formele rituale, hermeneutica și teologia. Contextualizarea nu se limitează doar la misiunile externe, ci se extinde și la modul în care credincioșii aplică și exprima Evanghelia în toate sferele vieții. De cele mai multe ori, se consideră că Scriptura trebuie să aibă prioritate față de contextul în care este aplicată. În același timp, elementele contextuale, precum imagini, metafore, ritualuri și limbaj, pot îmbogăți înțelegerea și impactul Scripturii, dar nu trebuie să distorsioneze mesajul acesteia.[13]

Teologii definesc *sincretismul* ca fiind fuziunea între credința biblică și elemente non-creștine, având consecințe negative asupra integrității credinței. A. Moreau descrie sincretismul ca “înlocuirea sau diluarea adevărurilor esențiale ale Evangheliei prin integrarea unor elemente necreștine”[14]. La rândul său, G. Van Rheenen sugerează că sincretismul implică remodelarea credințelor și practicilor creștine pentru a le adapta la cultura dominantă, compromițând astfel esența lor autentică.[15]

Definițiile sincretismului includ, în mod fundamental, două elemente: un proces prin care aspecte ale credinței creștine sunt amestecate cu elemente necreștine și un rezultat care indică un compromis al credinței creștine. Cu toate acestea, această simplificare ascunde dificultăți semnificative cu care misiologii s-au confruntat în încercarea de a defini și identifica sincretismul.

---

[9] Claude Geffré, „Double Belonging and the Originality of Christianity as a Religion”, în *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity,* edited by Catherine Cornille, Maryknoll: Orbis Books, 2002, pp. 93-105.

[10] Dean Flemming, *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission,* Leicester: Apollos, 2005, p. 19.

[11] *Ibidem.*

[12] David J. Hesselgrave and Edward Rommen, *Contextualization: Meanings, Methods and Models,* Grand Rapids: Baker, 1989, p. 200.

[13] Timothy Keller, *Gospel Contextualization: Center Church: Part Three.* Grand Rapids: Zondervan, 2013, p. 9.

[14] A. Scott Moreau, “Syncretism,” în *EDWM,* p. 924.

[15] Gailyn Van Rheenen, “Syncretism and Contextualisation: The Church on a Journey Defining Itself”, în *Contextualization and Syncretism: Navigating Cultural* Currents, edited by Gailyn Van Rheenen, Pasadena: William Carey, 2006, p. 7.

Misiologii subliniază, în mod constant, dificultatea de a distinge între contextualizare și sincretism. Literatura de specialitate abundă în afirmații care sugerează că cele două concepte sunt „în tensiune" sau „aparent opuse", existând o „linie foarte clară între cele două"[16]. Misionarii sunt adesea descriși ca fiind în situația de a „merge pe o cale foarte îngustă" sau de a sta „pe muchie de cuțit". Această confuzie derivă din faptul că, așa cum s-a discutat anterior, ambele termene descriu același proces de raportare a Scripturii și a creștinismului la un anumit context. În uzul comun evanghelic, diferența dintre cele două este, în esență, subiectivă și evaluativă: contextualizarea este văzută pozitiv, în timp ce sincretismul este perceput negativ. C. Corwin observă că discuția în jurul acestui subiect se realizează „la nivelul sentimentelor subiective mai degrabă decât la nivelul standardelor obiective", adăugând ironic: „Care este regula de bază pentru diferențierea dintre contextualizare și sincretism? Simplu: este contextualizare când o fac eu, dar sincretism când o faci tu!"[17]

În ciuda acestor dificultăți, misiologii au încercat să propună metode obiective de distincție. O abordare, uneori numită abordarea structuralistă, se concentrează pe procesul de contextualizare și pe evaluarea elementelor culturale. Dacă aceste elemente sunt considerate neutre sau acceptabile, utilizarea lor este privită ca o contextualizare corectă; în schimb, dacă sunt considerate inadmisibile, este ceea ce se numește sincretism. De exemplu, L. Poston[18] susține că, atunci când creștinii folosesc forme culturale locale, aceasta este contextualizare, dar utilizarea formelor religioase locale este considerată sincretism. Această abordare a fost criticată deoarece nu ia în considerare modul în care o anumită formă este folosită și semnificația pe care o are. Se afirmă că această metodă nu reflectă faptul că sensul este o funcție a sistemului cultural-lingvistic și a utilizării sale reale de către oameni.

Alți teoreticieni au sugerat să se concentreze asupra rezultatelor procesului de contextualizare pentru a distinge sincretismul de contextualizare. De exemplu, se folosește o metaforă culinară pentru a argumenta că „autenticitatea se măsoară nu prin prezența anumitor ingrediente, ci prin rezultatul real al gătitului". Au fost dezvoltate diverse teste axate pe rezultate. Unii consideră că întrebarea cheie este dacă Evanghelia a fost trunchiată sau distorsionată și dacă și-a pierdut integritatea și mesajul. Alții propun investigarea dacă adevărurile scripturale au fost anulate.[19] Unii sugerează să se examineze dacă procesul de contextualizare a generat un cadru autentic biblic de credințe și practici. Cu toate că aceste teste sunt valabile, ele s-au dovedit insuficiente pentru a distinge între contextualizare și sincretism, deoarece ridică noi întrebări, cum ar fi modul în care se poate determina dacă a avut loc denaturarea Evangheliei. Astfel, este necesar să se elaboreze criterii mai specifice pentru a clarifica aceste concepte.

În contextul necesității de a distinge între sincretism și contextualizare, unii cercetători au încercat să identifice un „nucleu evanghelic", propunând că doar denaturarea acestui nucleu ar trebui etichetată drept sincretism.[20] Pentru McGavran, acest nucleu este bazat pe credința în Sfânta Treime, în Biblie și în poruncile fundamentale. El afirmă că „orice afectează acest nucleu este un sincretism interzis"[21]. Cu toate acestea, această abordare a întâmpinat dificultăți semnificative. În primul rând, nu a existat un consens între susținătorii acestei viziuni cu privire la ceea ce constituie, în mod concret, nucleul evanghelic. În al doilea rând, critici precum

[16] John H. Connor, "When Culture Leaves Contextualized Christianity Behind", în *Missiology* 19 (1991), pp. 21–29.
[17] G. Corwin, "Telling the Difference", în *Evangelical Missions Quarterly* 40 (2004), p. 282.
[18] Larry Poston, "'You Must Not Worship in Their Way' When Contextualization Becomes Syncretism", p. 248.
[19] D. A. Carson, "Church and Mission: Reflections on Contextualization and the Third Horizon", în *The Church in the Bible and the World: An International* Study, edited by D. A. Carson, Exeter: Paternoster, 1987, p. 254.
[20] Derek Brotherson, *Contextualization or Syncretism? The Use of Other-Faith Worship Forms in the Bible and in Insider Movement*s, Pickwick, 2021, p. 36.
[21] McGavran, Donald A. "The Biblical Base from Which Adjustments are Made." In *Christopaganism or Indigenous Christianity*, edited by Tetsunao Yamamori and Charles R. Taber, Pasadena: William Carey, 1975. p. 41.

Harvie Conn susțin că Biblia nu face o astfel de distincție și avertizează că abordarea poate crea un „canon în canon”[22], sugerând că întregul corpus biblic este esențial și critic.

În tentativa de a face distincția între contextualizare și sincretism, Paul Hiebert a propus un model denumit „contextualizare critică”[23]. Conform acestei metode, *sincretismul* apare atunci când o formă preexistentă este acceptată fără o analiză critică sau a fost înlocuită cu o formă străină. Însă, dacă comunitatea de credincioși urmează un proces în patru etape de contextualizare critică, rezultatul va fi o contextualizare autentică: 1. Exegeza formei culturale pentru a-i stabili sensul și funcția. 2. Identificarea și exegeza Scripturii relevante. 3. Evaluarea critică a formei respective în lumina învățăturii biblice. 4. Dezvoltarea și implementarea unei noi practici contextualizate, care poate implica păstrarea, respingerea sau modificarea formei vechi. Modelul de *contextualizare critică* propus de Hiebert identifică pașii esențiali care pot ajuta la distincția între sincretism și contextualizare și a fost adoptat de misiologi din domeniul misiunii.

În cele din urmă, unii misiologi sugerează că nu există un singur test sau o metodă unică care să poată distinge clar cele două concepte. În schimb, ei propun o serie de întrebări care trebuie evaluate pentru a determina natura unei practici *contextualizate*[24]: Accentuează sau minimizează diferențele dintre credința biblică și sistemul alternativ de credințe și valori? Evidențiază sau minimizează suficiența lui Hristos? Produce o Biserică care este identică cu societatea sau una care oferă critici biblice adecvate societății? Îi ajută pe credincioși să se întoarcă de la loialitățile idolatre sau să le mențină? Permite normelor biblice să aibă prioritate față de cele ale contextului? Aceste întrebări sugerează o modalitate pragmatică de a evalua practicile misionare și modul în care acestea se încadrează în discuția mai largă despre autenticitate și integritate în contextul complex al pluralismului religios.

La fel ca modelul de *contextualizare critică* propus de Hiebert, întrebările formulate pentru a distinge sincretismul de contextualizare s-au dovedit a fi valoroase pentru misionari, fiind recunoscute pe scară largă pentru importanța lor. Cu toate acestea, eforturile misiologice de a clarifica aceste concepte nu au dus la un consens, în mare parte deoarece învățătura Sfintei Scripturi cu privire la amestecul religios – atât cel permis, cât și cel nepermis – nu a fost studiată și înțeleasă în profunzime. Criteriile utilizate de misiologi pentru a face această distincție nu au fost, în general, formulate pe baza unei analize inductive a textelor biblice, ceea ce a condus la neexploatarea potențialului Bibliei de a aduce claritate asupra acestei probleme centrale.

Misiologul A. Scott Moreau a subliniat această lipsă de fundament biblic în discursul misiologic referitor la contextualizare și sincretism. Într-un articol dedicat acestui subiect, el enumeră diverse texte biblice care abordează sincretismul și afirmă: „Pentru fiecare dintre exemplele biblice, comunitatea creștină trebuie să facă o muncă exegetică atentă. Este destul de clar că există limite biblice cu privire la gradul de amestec religios permis - dar că aceste limite nu sunt întotdeauna atât de ușor de trasat pe cât am putea crede.”[25]

Concluzii

Având în vedere aceste observații, se impune un studiu mai articulat care să realizeze această „muncă exegetică atentă”, examinând datele biblice legate de *contextualizare* și *sincretism* – incluzând atât textele de afirmare, cât și pe cele de respingere – pentru a dezvolta criterii de evaluare adecvate. În general, misiologii sunt de acord că orice practică contextualizată trebuie să fie aliniată la Scriptură. Totuși, în ceea ce privește utilizarea formelor din alte tradiții religioase, nu există un acord sau o claritate privind învățătura biblică specifică.

[22] Harvie M. Conn, “Normativity, Relevance and Relativism”, în *Inerrancy and Hermeneutic: A Tradition, a Challenge, a Debate,* edited by Harvie M. Conn, Grand Rapids: Baker, 1988, pp. 196–197.
[23] Paul G. Hiebert, “Critical Contextualization”, în *Missiology: An International Review* 12 (1984), pp. 287–296.
[24] Larry Owens, “Syncretism and the Scriptures”, în *Evangelical Missions Quarterly* 43 (2007), pp. 74–80.
[25] A. Scott. Moreau, “Contextualization, Syncretism, and Spiritual Warfare: Identifying the Issues”, în *Contextualization and Syncretism: Navigating Cultural* Currents, edited by Gailyn Van Rheenen, Pasadena: William Carey, 2006, p. 51.

Modelul de contextualizare critică al lui Hiebert solicită cu justețe ca comunitățile de credincioși să identifice și să interpreteze corect învățătura scripturală relevantă înainte de a o aplica în practicile curente. Prin urmare, este necesară identificarea și analiza textelor biblice care se referă la utilizarea de către credincioși a formelor din alte credințe, urmând să se dezvolte o descriere cuprinzătoare și echilibrată a învățăturii biblice cu privire la această problemă delicată. Această abordare nu numai că va oferi o mai bună înțelegere a limitelor permise în interacțiunea cu alte religii, dar va consolida și integritatea și autenticitatea practicii creștine în fața diversității culturale.

BIBLIOGRAPHY

1. Brotherson, Derek, *Contextualization or Syncretism? The Use of Other-Faith Worship Forms in the Bible and in Insider Movements*, Pickwick, 2021.
2. Carson, D. A., "Church and Mission: Reflections on Contextualization and the Third Horizon", in *The Church in the Bible and the World: An International Study*, edited by D. A. Carson, Exeter: Paternoster, 1987.
3. Conn, Harvie M., "Normativity, Relevance and Relativism", in *Inerrancy and Hermeneutic: A Tradition, a Challenge, a Debate*, edited by Harvie M. Conn, Grand Rapids: Baker, 1988.
4. Corwin, G., "Telling the Difference", in *Evangelical Missions Quarterly* 40 (2004), p. 282-287.
5. David J. Hesselgrave and Edward Rommen, *Contextualization: Meanings, Methods and Models*, Grand Rapids: Baker, 1989.
6. Dietrich, Gailyn Van Rheenen, "Modern and Postmodern Syncretism in Theology and Mission", in *The Holy Spirit and Mission Dynamics*, edited by C. Douglas McConnell, Pasadena: William Carey, 1997.
7. Drew, Rose, "How Much Syncretism Is Allowed?", in *Evangelical Mission Quarterly* 49, 1, (2013), pp. 25-35.
8. Geffré, Claude, "Double Belonging and the Originality of Christianity as a Religion", in *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, edited by Catherine Cornille, Maryknoll: Orbis Books, 2002, pp. 93-105.
9. Hiebert, Paul G., "Critical Contextualization", in *Missiology: An International Review* 12 (1984), pp. 287–296.
10. John H. Connor, "When Culture Leaves Contextualized Christianity Behind", in *Missiology* 19 (1991), pp. 21–29.
11. Keller, Timothy, *Gospel Contextualization: Center Church: Part Three*, Grand Rapids: Zondervan, 2013.
12. Larry Owens, "Syncretism and the Scriptures", in *Evangelical Missions Quarterly* 43 (2007), pp. 74–80.
13. McGavran, Donald A., "The Biblical Base from Which Adjustments are Made", in *Christopaganism or Indigenous Christianity*, edited by Tetsunao Yamamori and Charles R. Taber, Pasadena: William Carey, 1975.
14. Moreau, A. Scott, "Contextualization, Syncretism, and Spiritual Warfare: Identifying the Issues", in *Contextualization and Syncretism: Navigating Cultural Currents*, edited by Gailyn Van Rheenen, Pasadena: William Carey, 2006.
15. Moreau, A. Scott, "Syncretism", in *Evangelical Dictionary of World Mission*, edited by A. Scott Moreau, Grand Rapids, MI: Baker Books, 2000.
16. Mullins, Mark R., "Syncretistic Movements", in *Dictionary of Asian Christianity*, edited by Scoot W. Sunquist, Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2001.

17. Owens, Larry, “Syncretism and the Scriptures”, in *Evangelical Missions Quarterly* 43 (2007), pp. 74–80.
18. Paul G. Hiebert, “Critical Contextualization”, in *Missiology: An International Review* 12 (1984), pp. 287–296.
19. Raj, Selva and Corinne Dempsey, *Popular Christianity in India: Riting Between the Lines*, Albany: SUNY, 2002.
20. Van Rheenen, Gailyn, “Syncretism and Contextualisation: The Church on a Journey Defining Itself”, in *Contextualization and Syncretism: Navigating Cultural Currents*, edited by Gailyn Van Rheenen, Pasadena: William Carey, 2006.

THE ETRUSCAN INFLUENCE ON ROMAN RELIGION

Daniel Ene
PhD Student, University of Craiova

Abstract : The adoption of Etruscan elements into Roman religious practices signals a dynamic process of cultural appropriation and adaptation, and underlines the complexity of religious and cultural interactions among ancient peoples.
Our study explores the significant influence of Etruscan culture on early Roman religious practices, focusing on divination (augury), the veneration of specific deities, and other religious rites. Through a detailed analysis of these elements, our study reveals how Etruscan religion not only shaped the foundation of Roman religious practices but also contributed to the broader cultural and political development of the Empire.

Keywords : Etruscan, Augury, Haruspicia, Divination, Religious Rites

Introducere

Adoptarea de elemente etrusce în practicile religioase romane semnalează un proces dinamic de însușire și adaptare culturală și subliniază complexitatea interacțiunilor religioase și culturale în rândul popoarelor antice.

Cultura etruscă exercită o influență puternică asupra practicilor religioase romane timpurii, cu accent pe divinație (augurii), adorarea unor anumite zeități și ritualuri religioase specifice. Religia etruscă a pus bazele practicilor religioase romane dar a lărgit și sfera dezvoltării politice și culturale a imperiului. Religia romană cuprinde un sistem politeist complex de practici și ritualuri specifice, care a beneficiat de-a lungul secolelor sale de dezvoltare de mai multe influențe externe.

Lumea etruscă aparține acestei vechi civilizații antice din Italia centrală. Etruscii, au cunoscut o perioadă prosperă și o cultură înfloritoare între secolele VIII și III î.Hr., au dezvoltat de asemenea numeroase practici și ritualuri religioase, în special în domeniile divinației și a venerării zeilor. Religia etruscă era strâns legată de viața de zi cu zi și de structurile politice, reflectând o societate în care divinul era văzut ca parte esențială în funcționarea eficientă, atât a statului cât și a afacerilor personale. Etruscii au atras atenția romanilor asupra disciplinei religioase care permitea aflarea voinței zeilor.[1]

Ceremoniile religioase elaborate ale etruscilor, desfășurate în temple importante, precum cele din Veii, sau Tarquinia, nu serveau doar ca acte de venerare, ci și ca evenimente sociale și politice semnificative.

Iar panteonul lor, existau zeități precum Tinia , Turan sau Thesan, zeu asemănător lui Zeus sau Iupiter, Apli-Apulu, sau Aritimi-Arutmes, ale căror nume au rezonanță greacă, Apolo, Artemis, dar și Uni, Menrva, Nethuns, asemănătoare cu zeii romani Iuno, Minerva, Neptun. [2]Aceasta scoate în evidență puterea romanilor de a integra zeii străini, din afara spațiului lor și de a-i adapta nevoilor lor spirituale.

Pe măsură ce puterea politică și militară a Romei s-a extins, interacțiunile sale culturale cu popoarele vecine au condus la o integrare profundă în societatea romană a elementelor religioase externe, printre care și cele etrusce. Atitudinea lor față de zei, precum și practicile

[1] J. Guilaine, G.Laforgue, *Larousse, Istoria universală, Volumul I, De la origini până la sfârșitul marilor imperii,* Traducere de Șerban Velescu și Maria Cazanacli, București, Editura Univers Enciclopedic, 2005. pp. 510-513.
[2] *The religion of the Etruscans,* Edited by Nancy Thomson de Grummond and Erika Simon, Austin, University of Texas Press, 2006, p. 45.

specifice de cult, în special cele legate de divinație, au lăsat o amprentă durabilă asupra vieții religioase romane, pe care o putem observa de-a lungul secolelor de evoluție și dezvoltare continuă a imperiului.

Divinația prin intermediul *Haruspiciilor* și *Augurilor*

Unele dintre cele mai notabile exemple ale influenței etrusce în practica divinației, au fost *haruspiciile* și *augurii.*

Haruspiciile, adică practica de a consulta voința divină prin observarea organelor animalelor sacrificate, au devenit parte a serviciului public la Roma, Senatul consultându-le prin intermediul Decemvirilor sau Quindecemvirilor, *sacris faciundis* (care făceau ceva sacru) [t.n.].[3] Importanța lor în desfășurarea vieții publice a crescut, în perioada Republicii, iar în timpul împăratului Claudius, a fost organizat un *collegium* al haruspiciilor, pus sub autoritatea pontifilor.[4] Preoții etrusci *haruspex* aveau origine nobilă, prezența lor și, profețiile făcute fiind socotite de importanță politică. Examinarea măruntaielor animalelor sacrificate, în special a ficatului, era cea mai cunoscută activitate a lor, dar existau și alte fenomene pe care le-au interpretat: fulgerul, tunetul, sunetul de trompetă în cer, o vrabie cu o lăcustă, o vacă ce vorbea, niște boi care urcau scări. [5] Importanța prezicerilor era dată și de natura sacrificiului, de obicei, acesta fiind legat de probleme politice, sau de război.

În ceea ce privește lumina, etruscii socoteau că diferitele lumini ce apăreau pe bolta cerească preziceau binele sau răul, legat de boli, recolte, vreme, animale, război. Zeitatea responsabilă de lumina cerească ra Tinia, similară lui Iupiter în lumea romană. Zeii asociați cu lumina erau la romani : Iupiter, Iuno, Marte, Minerva, Vulcan, Saturn; lumina putea fi benefică, atunci când avertiza, lumină ce putea aduce și bine și rău, precum și lumina ce aducea răul, distrugerea.[6]

Augurii erau oficiali religioși pricepuți în interpretarea voinței zeilor prin observarea semnelor naturale — de obicei prin interpretarea tiparelor de zbor ale păsărilor — și erau figuri cheie în viața politică și religioasă etruscă. Această tradiție a fost ulterior adoptată și de romani, unde a fost instituționalizată ca parte a sistemului religios și politic al statului, contribuind nu doar la practicile religioase în imperiu, ci și la dezvoltarea sa culturală și socială mai amplă. Fără preoții specializați în interpretarea semnelor, statul roman nu ar fi avut conducătorii religioși esențiali.[7]

Fatalitatea semnalată de păsări era diferită ca intensitate și importanță: sunetele scoase de o cioară semnalau ceva neplăcut; sunetul unui corb era un semn rău evident; cele scoase de vultur sau bufniță erau socotite cele mai rele. [8] Etruscii credeau că aceste mesaje divine oferă îndrumare în toate aspectele vieții, de la decizii personale până la chestiuni de stat.[9] Din acest motiv, Augurii erau figuri extrem de influente, deținând o putere politică și socială considerabilă datorită percepției că puteau comunica cu divinitățile. Interpretările lor dictau adesea deciziile atât publice, cât și private, întărind ideea că zeii participau activ în viețile muritorilor. Dependența etruscilor de augurii evidențiază de asemenea și credința lor într-o ordine cosmică definită, în care voința divină avea capacitatea să influențeze acțiunile indivizilor și comunităților și putea fi descifrată prin intermediul naturii înconjurătoare. Un exemplu îl reprezintă importanța acordată fulgerelor, care erau tratate cu mare atenție, locul lovit de fulger fiind socotit blestemat și înconjurat cu o barieră.[10]

---

[3] *Ibidem*, xii.
[4] Idem
[5] *Ibidem*, pp.38-39.
[6] *Ibidem*, pp.40-41.
[7] J. Guilaine, G.Laforgue, *op.cit*., p.515.
[8] *Ibidem*, p.42.
[9] J. Guilaine, G.Laforgue, *op.cit*., p.234.
[10] *Ibidem*, p.513.

Divinația prin intermediul augurilor este una dintre cele mai notabile practici religioase în societatea etruscă – o metodă de prin care augurii, sau preoții, interpretau voința zeilor prin semne naturale, dar în mod deosebit prin comportamentul păsărilor. Etruscii credeau că aceste mesaje divine oferă îndrumare în toate aspectele vieții, de la decizii personale până la chestiuni de stat.[11]

Recunoscând importanța și eficacitatea auguriilor în societatea etruscă, romanii au adoptat la rândul lor această practică în propriul lor cadru religios. Cu timpul, augurii au devenit profund integrați în religia și politica romană – Colegiul Augurilor devenind o instituție prestigioasă și influentă. În practica religioasă romană intră *auguratio*- luarea auspiciilor, *auguralis coena,* banchetul dat de cel ales drept augur - dovadă a importanței sale sociale; *libris augurales*, cărțile care tratează despre arta augurilor. [12]

Augurii romani aveau sarcina de a consacra spațiile sacre, de a interpreta semnele divine și de a se asigura că zeii erau în acord cu acțiunile de stat semnificative, precum campaniile militare, numirile politice sau întemeierea de noi orașe. Practica auguriilor a influențat semnificativ ritualurile religioase romane și deciziile de stat, evidențiind o credință persistentă în îndrumarea divină. Înainte de orice eveniment public major — fie că era o bătălie, o decizie politică sau construcția unei clădiri publice —augurii erau consultați pentru a se asigura că zeii erau favorabili .

Această dependență de voința divină se extindea dincolo de afacerile de stat, afectând și aspectele private ale vieții, demonstrând astfel impactul profund pe care auguriile l-au avut atât în sfera publică, cât și în cea privată. Liderii romani, de la senatori până la împărați, consultau frecvent augurii, accentuând dimensiunea religioasă a deciziilor lor politice. Integrarea auguriilor în viața romană reflectă influența mai largă a practicilor religioase etrusce asupra societății romane. Prin adoptarea acestei metode de divinație, romanii nu numai că și-au îmbogățit propriile tradiții religioase, dar au consolidat și rolul central al religiei în procesele lor decizionale.

Proeminența auguriilor în societatea romană subliniază continuitatea culturală și spirituală dintre etrusci și romani, demonstrând cum practicile religioase puteau transcende granițele culturale și deveni parte integrantă din structura unei civilizații diferite. Rolul augurilor în societatea romană oglindește astfel pe cel al omologilor lor etrusci, păstrând un loc esențial atât în viața publică, cât și în cea privată. Prin această adoptare, rolul augurilor transcede de la o practică unică etruscă și devine un aspect fundamental al instituțiilor religioase și politice romane – contribuind atât la consolidarea metodelor lor proprii de divinație, până la exercitarea unei deosebite influențe în sfera de guvernare a statului roman.

Moștenirea auguriilor etrusce în Roma evidențiază, de asemenea, semnificația mai largă a religiei în societățile antice, unde interpretarea voinței zeilor era considerată esențială pentru menținerea ordinii sociale și pentru succesul în demersurile publice și private. Prin adoptarea auguriilor etrusce, romanii au perpetuat o viziune asupra lumii în care favorul divin era crucial pentru succesul statului, integrând și mai profund religia în structurile politice și sociale ale vieții romane.

Acești preoți erau astfel mediatori între voința zeilor și viața muritorilor, voință transmisă prin diferite semne în natură. Exista însă în lumea romană o distincție clară între semnele cerute de la zei- *imperativa*- (imperative) adică cele transmise prin *auguri* și *haruspicia*, și cele necerute -*oblativa*- (oferite) care apăreau spontan, prin voința zeilor.[13]

Elementele religioase fundamentale etrusce, dar și practicile lor religioase – în special metodele de divinație și de venerare a zeităților – au fost adaptate și integrate în cultura romană.

---

[11]*Ibidem,* p.234.
[12] Guțu Gheorghe, *Dicționar latin-român,* București, Editura Humanitas, 2007, p.80.
[13] *The religion of the Etruscans,* p. 42.

Deschiderea pe care au manifestat-o mereu față de practicile religioase ale altor culturi a facilitat integrarea zeilor și ritualurilor din civilizațiile vecine în propriul lor cadru religios – și este tocmai această capacitate deosebită de a încorpora elemente străine ce a contribuit la îmbogățirea vieții religioase romane ; reflectând în egală măsură natura amplă a schimburilor culturale cu popoarele vecine care a modelat dezvoltarea timpurie a Romei.

Influența zeităților etrusce asupra panteonului roman

Mai multe zeități etrusce au fost încorporate în pantheonul roman, fie prin adoptare directă, fie prin fuziunea cu zei romani. Acest proces de sincretism a permis o îmbinare ușoară a elementelor religioase etrusce cu tradițiile romane, îmbogățind pantheonul roman cu perspective noi și caracteristici utile pentru funcționarea mai eficientă a ritualurilor și ceremoniilor religioase.

Zeii etrusci, la fel ca cei din multe alte civilizații antice, erau profund conectați cu protectoare a femeilor și a statului roman, a preluat mai multe aspecte ale lui Uni, în special în rolurile sale legate de căsătorie și viața de familie. Influențele etrusce sunt evidente în ritualurile romane de căsătorie și în venerarea lui Iuno ca protectoare divină a familiei. Practicile și ritualurile etrusce legate de fertilitate și viața domestică au continuat să modeleze tradițiile religioase romane centrate pe Iuno.

Menrva și Minerva: Menrva, zeița etruscă a înțelepciunii, războiului și meșteșugurilor, a fost încorporată în panteonul roman ca Minerva. Ea are importante sanctuare în Veii și Lavinium și în ciuda atribuțiilor ei militare, este o zeiță pașnică preocupată de educația copiilor. [14] Rolul Minervei ca patroană a activităților intelectuale și militare în Roma a fost puternic influențat de tradițiile etrusce asociate cu Menrva. Templele dedicate Minervei, cum ar fi faimosul Templu al Minervei de pe Dealul Capitolin, purtau elemente de stil arhitectural etrusc, iar iconografia zeiței păstra atribute întâlnite și în varianta ei etruscă. Minerva, fiică a lui Iupiter și membră a triadei capitoline, este responsabilă și de soarta războiului dar și de dezvoltarea meșteșugurilor, atât de necesare Romei.[15]

Încorporarea acestor zeități etrusce în religia romană a avut impact asupra practicilor religioase romane, îmbogățind peisajul spiritual al Romei timpurii cu straturi mai adânci de complexitate și moștenire culturală. Integrarea zeilor etrusci a contribuit la diversificarea ritualurilor religioase romane, adăugând noi dimensiuni în modul în care romanii abordau venerarea, favorul divin și festivalurile publice.

Acest amestec de tradiții religioase este deosebit de evident în construcția templelor și designul arhitectural al spațiilor sacre, unde influențele etrusce pot fi observate în amenajarea, decorarea și simbolismul folosit în clădirile religioase romane.

Mai mult, integrarea zeilor etrusci în cultul roman a ajutat la crearea unei identități religioase romane unice—una care era distinct romană, dar păstra elemente semnificative etrusce.

Festivalurile, sacrificiile și ceremoniile religioase din Roma reflectau adesea tradițiile etrusce, evidențiind impactul durabil al culturii etrusce asupra vieții ritualice romane. Imagistica zeilor în artă și iconografia templelor demonstrează, de asemenea, cum influența etruscă a fost împletită în reprezentările religioase romane, adăugând o altă dimensiune de conexiune vizuală și spirituală între aceste două civilizații.

În cele din urmă, contribuțiile etruscilor la religia romană subliniază schimbul cultural dinamic care a avut loc între aceste popoare vecine. Prin adoptarea și adaptarea zeităților

[14] *Ibidem*, p.59.
[15] *Roman religion- Beliefs, Practices and Institutions*, https://www.britannica.com/topic/Roman-religion/Beliefs-practices-and-institutions.

etrusce și a practicilor asociate cu ele, romanii nu doar că și-au îmbogățit viața religioasă, ci au pus și bazele unui sistem religios care avea să continue să evolueze și să influențeze lumea mediteraneană antică timp de secole. Integrarea acestor zeități și a ritualurilor asociate cu ele evidențiază adaptabilitatea religiilor antice, în care granițele culturale erau poroase, iar tradițiile religioase puteau fi împărtășite, transformate și redefinite de-a lungul timpului și spațiului. Riturile religioase etrusce erau elaborate, marcate de ceremonii complexe, procesiuni și sacrificii care aveau loc adesea în spații publice, profund interconectate cu structura socială și politică a comunității.

Spațiile rituale erau la etrusci, cele în care se oficiau ceremonialuri, procesiuni sau sacrificii, diferite de cele sacre în sine, locuri consacrate ca atinse de prezența divină și cunoscute de toată lumea, și erau clar definite de limite naturale, granițe: râuri, grote, peșteri, văi înguste. Obiceiul marcării granițelor este prezent și la romani, fie prin trasarea unei brazde fie prin zidicarea unui zid din piatră.[16] Granițele erau sub protecția divinității, Iupiter dorind să stabilească limite pentru a opri lăcomia omenească pentru pământ.[17] În același mod, Tinia era socotit protectorul vârfurilor munților, ca graniță verticală către lumea divină.[18]

Ritualurile erau menite nu doar să onoreze zeii, ci și să afirme identitatea colectivă și coeziunea poporului etrusc. Multe dintre aceste practici religioase implicau participarea întregii comunități și erau esențiale pentru menținerea ordinii sociale și a relației dintre lumea divină și cea umană. Pe măsură ce romanii au interacționat cu etruscii, au fost influențați de aceste ceremonii religioase complexe.

Calendarul roman introdus în perioada de domnie a regilor etrusci cuprindea 58 de festivaluri, dintre care 45 erau *Feriae Publicae,* cum ar fi, cele în cinstea lui Iupiter sau Marte, Lupercalia, Saturnalia, iar altele, *Feriae Conceptivae,* care nu aveau o data fixa fiind stabilite de autorități în fiecare an, cum era *Feriae Latinae.*[19]

Romanii, cunoscuți pentru abilitatea lor de a absorbi și adapta obiceiuri străine, au încorporat multe dintre riturile etrusce în propriul lor calendar religios și în ritualurile de stat. Această adoptare nu doar că a extins sfera practicilor religioase romane, dar a contribuit și la formalizarea și sofisticarea vieții religioase romane, integrând elemente etrusce în cultura ceremonială romană.

Un alt aspect important al influenței etrusce asupra religiei romane a fost în domeniul planificării urbane și al întemeierii orașelor și templelor. Etruscii aveau rituri religioase specifice asociate cu întemeierea noilor așezări, care implicau ritualuri pentru sfințirea pământului, marcarea granițelor și obținerea favorului zeilor. Aceste rituri au fost adoptate de romani și au devenit o parte standard a planificării urbane romane, în special atunci când fondau colonii sau construiau clădiri publice importante.

Adoptarea riturilor etrusce în practica religioasă romană a avut un efect profund asupra dezvoltării vieții ceremoniale romane. Aceste ritualuri etrusce au adăugat straturi de formalitate, structură și simbolism ceremoniilor religioase romane, făcându-le mai sofisticate și mai complexe. Romanii, care acordau o mare importanță corectitudinii religioase - *pietas*-, au găsit în ritualurile etrusce un model pentru îndeplinirea precisă a îndatoririlor religioase, asigurându-se că ceremoniile lor îndeplineau cele mai înalte standarde de aprobare divină. Influența etruscă este deosebit de vizibilă în marile festivaluri romane, ceremoniile publice și ritualurile de stat.

[16] *The religion of the Etruscans,* pp.116-117.
[17] *Ibidem,* p.118.
[18] *Ibidem,* p.126.
[19] *Roman Religion - Priests, Rituals,* https://www.britannica.com/topic/Roman-religion/Priests#ref533792.

Multe ceremonii publice romane, inclusiv cele organizate pentru victoriile militare sau ridicarea lucrărilor publice, au ecouri din practicile etrusce de sacrificiu public și participare comună, subliniind moștenirea etruscă în viața publică și religioasă romană.

În cadrul activităților militare *Etrusca disciplina* era asociată cu succesul, așa cum corona aurită etruscă era purtată de generali în cadrul procesiunilor triumfale la Roma.[20]

Fuziunea dintre practicile religioase etrusce și romane a contribuit la crearea unei identități religioase romane unice. Incorporarea riturilor etrusce, în special a celor legate de divinație și întemeierea urbană, a contribuit la conturarea concepțiilor romane despre autoritatea religioasă, precizia ritualică și relația dintre zei și stat.

Prin integrarea acestor elemente în propriile lor practici, romanii au asigurat continuitatea tradițiilor religioase etrusce, care au continuat să influențeze civilizația romană mult timp după declinul puterii politice etrusce. Cultura religioasă hibridă rezultată a devenit una dintre trăsăturile definitorii ale identității romane, combinând tradiții moștenite cu adaptări inovatoare pentru a răspunde nevoilor statului roman în expansiune. Deși au adoptat o parte semnificativă din practicile religioase și zeitățile etrusce, romanii au făcut adesea modificări intenționate pentru a se asigura că aceste elemente se aliniau cu propriile lor norme culturale și tradiții religioase. În ciuda faptului că statul roman a deținut supremația puterii în Italia și zona mediteraneană, romanii au fost primii care au recunoscut influența puternică a etruscilor asupra tradițiilor lor religioase.[21] Societatea romană, foarte pragmatică în abordarea influențelor externe, a adaptat practicile religioase etrusce pentru a se potrivi valorilor, politicii și structurilor sociale romane.

Unul dintre cele mai vizibile domenii de adaptare a fost arhitectura templelor. Designul templelor etrusce, caracterizat de platforme mari, ridicate și pridvoare adânci, a influențat semnificativ arhitectura sacră romană. Cu toate acestea, arhitecții romani au adaptat aceste caracteristici la propriile lor preferințe estetice și nevoi funcționale, îmbinând stilurile etrusce cu elemente grecești și locale romane. Templele romane, precum Templul lui Iupiter Optimus Maximus de pe Colina Capitolină, au împrumutat mult din principiile arhitecturale etrusce, dar au fost transformate pentru a reflecta măreția și amploarea cerută de statul roman în expansiune. Romanii au venit curând cu propria notă de originalitate, au înlocuit în construcția templelor cărămida cu piatra, iar in prima jumătate a secolului II, au apărut primele temple din marmură, pe Câmpul lui Marte.[22]

Poate cel mai proeminent exemplu de influență etruscă asupra practicilor religioase romane este Triada Capitolină, formată din Jupiter, Iunona și Minerva. Venerarea acestor trei divinități a fost puternic influențată de cultul etrusc al lui Tinia, Uni și Menrva. Triada, găzduită în marele Templu al lui Iupiter Optimus Maximus, a devenit centrală pentru religia de stat romană, reflectând integrarea elementelor religioase etrusce și romane. Deși romanii au moștenit structura de bază a acestei triade de la etrusci, ei i-au extins rolul pentru a servi drept simbol al puterii romane, al unității civice și al protecției divine. Importanța triadei în viața religioasă romană ilustrează îmbinarea practicilor etrusce și romane și modul în care acest sincretism a contribuit la formarea unei identități religioase distincte romane.

Prin adaptarea practicilor religioase și a formelor arhitecturale etrusce, romanii au adăugat straturi de complexitate propriilor lor ritualuri și ceremonii. Schimburile culturale dintre Roma și Etruria au dus la îmbogățirea structurilor religioase romane, combinând precizia și ritualismul etrusc cu flexibilitatea și caracterul sintetic roman. Acest proces de împrumut selectiv și modificare a permis religiei romane să se dezvolte într-un sistem dinamic și adaptabil, capabil să integreze influențe străine, menținându-și totodată identitatea de bază.

[20] *The religion of the Etruscans,* p.127.
[21] Idem.
[22] J. Guilaine, G Laforgue, *op.cit.*, pp. 511-512.

Romanii au fost preocupați înainte de toate să mențină pacea zeilor care le amenințau existența și pentru care era necesară o permanentă observare a semnelor așa cum au învățat de la etrusci și totodată o îndeplinire strictă a ritualurilor și obligațiilor.[23]

În concluzie, influența etruscă asupra religiei romane nu a fost una de simplă adoptare pasivă, ci a implicat un proces sofisticat de reinterpretare și adaptare. Romanii, prin absorbția elementelor religioase etrusce — fie că era vorba de practici divinatorii, zeități sau stiluri arhitecturale—au construit un sistem religios care era în același timp receptiv la influențe și distinct roman. Această sinteză nu doar subliniază conexiunile culturale profunde dintre etrusci și romani, dar reflectă și capacitatea romană mai largă de a absorbi și transforma influențele externe într-un cadru religios și cultural coerent.

Concluzii

Influența profundă a culturii etrusce asupra practicilor religioase din Roma timpurie este incontestabilă, cu contribuții notabile în domenii precum augurii, adoptarea zeităților și ritualurile religioase. Relația dintre tradițiile religioase etrusce și romane nu a fost una simplă, de transfer unilateral, ci mai degrabă un proces dinamic de adaptare, reinterpretare și integrare. Romanii au absorbit aspecte esențiale ale spiritualității etrusce, remodelându-le pentru a se potrivi contextelor lor politice, sociale și religioase în continuă schimbare. Acest schimb complex a modelat fundațiile vieții religioase romane, îmbogățindu-i ritualurile și credințele și contribuind la dezvoltarea unei identități religioase distincte a Romei.

Incorporarea practicii augurilor, de exemplu, a jucat un rol semnificativ în formalizarea practicilor divinatorii în cadrul religiei de stat romane, sporind rolul oficialilor religioși în luarea deciziilor politice. În mod similar, integrarea zeităților etrusce, cum ar fi Tinia, Uni și Menrva, în panteonul roman—sub numele de Iupiter, Iunona și Minerva—ilustrează natura fluidă a sincretismului religios roman. Acești zei, deși inițial străini, au fost asimilați în cadrul tradițiilor religioase romane, permițând o îmbinare a simbolurilor religioase, ritualurilor și iconografiei într-un mod care a servit nevoia statului roman în creștere de unitate și continuitate.

Mai mult, adaptarea ritualurilor etrusce, precum *haruspicia* și ceremoniile de întemeiere, a adus un nivel de precizie ritualică și profunzime simbolică în practicile religioase romane. Aceste ritualuri nu au servit doar ca acte de cult, ci au devenit parte integrantă a structurării vieții publice și politice în Roma, contribuind la modul în care romanii percepeau relația lor cu divinitatea și cu cosmosul în general.

Impactul durabil al elementelor religioase etrusce asupra peisajelor religioase și culturale romane subliniază importanța schimbului cultural în modelarea societăților antice. Relația dintre Roma și Etruria scoate în evidență procesele mai largi de sincretism cultural și religios din lumea antică, unde societățile nu erau izolate, ci într-un dialog constant prin război, comerț, diplomație și ritualuri comune.

Înțelegerea influenței etrusce asupra Romei oferă o perspectivă asupra naturii interacțiunii culturale în antichitate, unde religiile erau adaptabile, capabile să absoarbă și să transforme practici străine, păstrând în același timp o coerență internă ce asigura stabilitate și consecvență în cadrul imperiului.

[23] *Ibidem,* p.513.

BIBLIOGRAPHY

1. BEARD, Mary, JOHN North, SIMON Price. *Religions of Rome: Volume 1, A History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998.
2. Eadem, *The Roman triumph*, Harvard Massachusetts, Harvard University Press, 2007.
3. BURKERT, Walter, *Greek Religion - Archaic and Classical*, Oxford, Wiley-Blackwell, 1991.
4. Idem, *Ancient Mystery Cults,*Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 1987.
5. CICERO, M., T., *De Divinatione*, Loeb Classical Library, DOI: Cicero, Marcus Tullius, Pro Caelio ad familiares VIII ad Familiares II, 8-16, Ediție bilingvă, Traducere în limba română, Studiu introductiv, Note și Index de Dana Dinu, Craiova, Editura Universitaria Craiova, 2018. 10.4159/DLCL.marcus_tullius_cicero-de_divinatione., Harvard University Press, 1923.
6. Idem, *De Natura Deorum*; *Libri Tres, With Introduction and Commentary*, Editor J.B. Mayor J. H. Swainson, Vol 2, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
7. GUILAINE, J., LAFORGUE, G., EFFENTERRE, H., *Larousse, Istoria universală, Volumul I, De la origini până la sfârșitul marilor imperii,* Traducere de Șerban Velescu și Maria Cazanacli, București, Editura Univers Enciclopedic, 2005.
8. GUȚU, Gheorghe, *Dicționar latin-român*, București, Editura Humanitas, 2007.
9. SIMON, Erika, Thomson de Grummond, *The Religion of the Etruscans*, Nancy, University of Texas Press, 2006.
10. STODDART, Simon, K., F., *Historical Dictionary of the Etruscans,* Lanham, Maryland, Toronto, Plymouth, The Scarecrow Press, Inc, 2009.
11. TURCAN, Robert, *The Gods of Ancient Rome: Religion in Everyday Life from Archaic to Imperial Times*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000.
12. *Roman religion- Beliefs, Practices and Institutions*, https://www.britannica.com/topic/Roman-religion/Beliefs-practices-and-institutions, Ultima consultare, 20.02.2025.
13. *Roman Religion - Priests, Rituals*, https://www.britannica.com/topic/Roman-religion/Priests#ref533792.
14. The gods, goddesses and mythology of the Etruscans, https://www.chianti.info/chianti/the-gods-goddesses-and-mythology-of-the-etruscans/, Ultima consultare, 20.02.2025.
15. Cicero, *On Divination*, Book I, Published in the Loeb Classical Library, 1923, https://penelope.uchicago.edu/thayer/e/roman/texts/cicero/de_divinatione/1*.html
16. Ultima consultare, 20.02.2025

CHRISTIAN MISSION AND HUMAN RESPONSIBILITY: THE DIMENSIONS OF DIAKONIA IN THE DOCUMENTS „DIAKONIA IN CONTEXT: TRANSFORMATION, RECONCILIATION, EMPOWERMENT" AND „CALLED TO TRANSFORMATION. ECUMENICAL DIAKONIA"

Jean Ion
PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: Diaconate is an essential component in the mission of the Church in today's world, as it has been in the past. The concept of diaconate has evolved in recent decades, particularly within the ecumenical movement, to a degree that can be characterized as a paradigm shift, proposing a new horizon of the meaning of diaconate: ecumenical diaconate. Diaconate is a theological concept that indicates the very identity and mission of the Church, a fact underscored in documents that have explored the meanings of diaconate: "Diakonia in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment" (2009) and "Called to Transformation. Ecumenical Diakonia" (2022).

Keywords: diaconate, Christian mission, Diakonia in Context, Called to Transformation, Ecumenical Diakonia.

Introduction

Within the ecumenical movement, the term "diaconate" has garnered increased attention in recent decades, affirming its ecclesiological and missiological dimensions. This was strongly stated during a World Council of Churches consultation held in Colombo, Sri Lanka, in June 2012: "The Church, as a community called into being by baptism and led by the Holy Spirit, participates in this mission (of God) through its very existence, proclamation, and service. Commonly understood as service, diaconate is a way of living out faith and hope as a community, witnessing to what God has done in Jesus Christ."[1]

1. Vectors of Diaconate in "Diakonia in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment"

In the document "Diakonia in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment" - published by the Lutheran World Federation in 2009 - it is stated that "diaconate is a theological concept that signals the very identity and mission of the Church" and "a call to action, as a response to challenges related to human suffering, injustice, and care for creation."[2] The perspective is that diaconate refers to both theological reflection and action rooted in the church, with the consequence that theoretical reflection on diaconate should encompass theological disciplines, including not only practical theology and social ethics but also systematic theology and biblical interpretation. At the same time, it should study forms of social action and their relevance as responses to the challenges of human suffering and injustice in today's world.

The emergence of "diaconate" as an ecumenical concept, emphasizing its ecclesial, missiological, and prophetic dimensions, has motivated theologians and Church leaders to pay closer attention to the term and integrate it into theological vernacular and, ultimately, develop

[1] Kjell Nordstokke, „The Study of Diakonia as Academic Discipline", în *Diakonia as Christian Social Practice. An Introduction*, Stephanie Dietrich, Knud Jørgensen, Kari Karsrud Korslien, Kjell Nordstokke (eds.), Regnum Books International, 2014, p. 172.
[2] *Diakonia in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment*, The Lutheran World Federation, 2009, p. 8.

study programs that include reflection on diaconate as a theological theme and action rooted in the Church.

In many ways, this corresponds to how diaconate is currently understood within the ecumenical movement. But even here, there has been a notable shift. When the World Council of Churches (WCC) was founded in 1948, it soon addressed diaconate as a major concern, defining it as the "responsible service of the Gospel through acts and words, carried out by Christians in response to human needs."[3] In the work carried out by the World Council of Churches in its early decades of existence, two main directions were followed, one of concrete action in the form of inter-church aid providing assistance to refugees and victims of war and poverty, and the other of engagement in social and ethical issues promoting a "responsible society." The former led to the development of extensive relief programs, starting in the 1960s, and also involved development activities in Africa and Asia. The latter corresponded in many ways with political diaconate, and this position was further accentuated after the 1968 WCC Assembly in Uppsala. A controversial example is the Anti-Racism Program, which expressed solidarity and support for liberation movements in South Africa and, according to critics, involved accepting armed struggle to achieve political goals.

By the 1990s, this way of performing diaconate ecumenically was to be changed.[4] It was no longer tenable to support an understanding of diaconate that operated with donors and beneficiaries as two separate groups, or between rich churches in the North and poor beneficiaries in the South. Theological and political arguments were presented to redirect diaconate action as a common responsibility mandated by a common call to witness and service.

In this perspective, new dimensions of diaconate were emphasized. An important moment of reorientation was the World Council of Churches consultation in Larnaca, Cyprus, in 1986, which underscored the ecclesial nature of diaconate, rejecting the idea that its action belonged to a few specialists. Instead, it belongs to the entire people of God and, especially, to the local church.[5] On this occasion, the political implications of diaconal work were also affirmed; diaconate action should consider the root causes of poverty and suffering, should become more comprehensive, preventative, and liberating. Or, as mentioned above, a bold action of mediation and "intermediation."

The increasing recognition of the political implications of diaconate has contributed to formulating the theme of prophetic diaconate, urging diaconal actors to stand up against injustice and promote the rights of the poor and marginalized. In November 2002, the Lutheran World Federation organized a global consultation on prophetic diaconate. In the letter from that meeting, the participants acknowledge the numerous types of diaconal work the Church has carried out over the centuries, then affirm that work is now challenged to move towards a more prophetic form of diaconate. "Inspired by Jesus and the prophets who confronted those in power and demanded changes in unjust structures and practices, we pray for God to give us the power to contribute to the transformation of all that leads to human greed, violence, injustice, and exclusion."[6]

The perspective is maintained in the publication, *Diakonia in Context* by the Lutheran World Federation. It emphasizes the ecclesial, holistic, and prophetic dimensions of diaconate. This is expressed even when transformation, reconciliation, and empowerment are determined

[3] Teresa Joan White, „Diakonia", în *Dictionary of the Ecumenical Movement*, WCC publications, 2002, p. 305.
[4] Richard D.N. Dickinson, „Diakonia in the Ecumenical Movement", în *History of the Ecumenical Movement. Vol 3. 1960-2000*, John Briggs, Mercy Amba Oduyoye, and Georges Tsetsis (ed.), Geneva: World Council of Churches, 2004, pp. 403-431.
[5] Klaus Poser, *Diakonia 2000: Called to be Neighbours. Official Report WCC World Consultation Inter-Church Aid, Refugee and World Service,* Larnaca, 1986. Geneva: WCC Publications.
[6] Lutheran World Federation, *Prophetic Diakonia: "For the Healing of the World". Report Johannesburg, South Africa, November 2002*, Geneva: Lutheran World Federation, 2003, p. 6.

as core directions of diaconal activity. Clearly, the notion of diaconate has surpassed that of mere service.

2. A new horizon of ecumenical diakonia in Called to Transformation. Ecumenical Diakonia

In the document *Called to Transformation. Ecumenical Diakonia*, ecumenical diakonia is conceptualized from two perspectives. The first is linked to a theological understanding of diakonia, based on a reflection that seeks to understand diakonia as an integral dimension of the nature and mission of the church. This perspective reflects diakonia as a biblical and theological concept; it aims to identify the motives and normative elements that guide the understanding and practice of diakonia. One of these motives is the image of the human being created in the image of God, another is the vocation of compassion and justice, a third links diakonia to the human vocation to serve as stewards of creation and could be described as ecological diakonia, expressed both in its prophetic and practical dimensions.[7]

This perspective asserts that diakonia expresses a strong connection between what the churches are and what they do. Reflecting on ecumenical diakonia requires an understanding of both dimensions, their being and their common action as a global communion of churches and Christians. The ecumenical movement is carried by the conviction that unity and sharing are intimately linked as a gracious gift and vocation of God. At the same time, this commitment to unity and sharing cannot be limited to the life of the churches and their well-being. It is a calling to service in the world, participating in God's mission of healing and reconciliation and raising signs of hope, proclaiming through word and deed the reign of God, his justice, and peace.[8]

The second perspective is practical, describing how churches beyond confessional and geographical boundaries are engaged in diaconal action. The significance of this ecumenical diakonia in the document Called to Transformation. Ecumenical Diakonia focuses on the ecumenical movement and its role in promoting and coordinating diaconal activity. The World Council of Churches has played an essential role since its establishment in 1948 when it organized an Inter-Church Aid and Service Division for refugees. Since then, the WCC has engaged in a wide range of programs and projects with a clear diakonic profile, even without always using the term diakonia. As part of this diaconal practice, the WCC has encouraged its member churches to engage in ecumenical diakonia and to strengthen their diaconal capacities. Similarly, the Lutheran World Federation has been strongly involved in ecumenical diakonia, especially through the World Service of the Lutheran World Federation. Both the WCC and the LWF have contributed significantly to the establishment of the ACT Alliance, aiming to provide a coordinated platform for ecumenical diakonia, expressing the common vision of the ecumenical movement with member churches and their related agencies aiding those in need and working towards a better world.

The Constitution of the World Council of Churches defines diakonia (service) as an integral dimension of its vision and life; Article III affirms: “The primary purpose of the fellowship of churches in the World Council of Churches is to call one another to visible unity in one faith and in one eucharistic communion, expressed in worship and in common life in Christ, by witness and service in the world, and to advance towards that unity so that the world may believe.”[9]

---

[7] *Called To Transformation-Ecumenical Diaconia*, WCC Publications, 2022, p. 15.
[8] *Ibidem.*
[9] *Constitution and Rules of the World Council of Churches*, as amended by the Central committee of the WCC in Geneva, Switzerland, June 2022 and Supplement to the WCC Rules as confirmed by the 11th WCC assembly in Karlsruhe, Germany, September 2022, https://www.oikoumene.org.

Furthermore, it states: "In the quest for koinonia in faith and life, in witness and service, the churches, through the Council, will express their commitment to diakonia in serving human needs, removing barriers between people, promoting one human family in justice and peace, and sustaining the integrity of creation so that all may experience fullness of life."[10]

Here, the terms "diakonia" and "service" are used interchangeably, which is quite common in the texts of the ecumenical movement. However, there are differences between the two; "diakonia" carries stronger theological connotations, while "service" indicates the direction of concrete action. This may give the impression that diakonia is an internal Christian concept that may not easily apply in the public sphere where services are provided. On the other hand, the term "service" can also have problematic connotations, especially if associated with a model of action that separates donors and beneficiaries or ignores the social and political context in which the service is rendered.

This document presents ecumenical diakonia as an action based on faith and rights. Being rights-based refers, on one hand, to the biblical concept of justice and the prophetic legacy of unmasking systemic injustice and defending the rights of the poor. On the other hand, it refers to human rights and their central role in shaping a just society. The commitment to human rights has convinced actors in ecumenical diakonia to include actions of advocacy in their work with the task of holding those with obligations accountable. This also helps us see how diakonia differs from voluntary action and does not aim to replace the responsibilities of other stakeholders, including governments.[11]

This understanding of diakonia as action based on faith and rights opens the possibility of defining activities as ecumenical diakonia in cases where this term is not used; it also allows the designation of the ACT Alliance as a consortium of diaconal agents, as evidenced by the fact that the alliance and many of its members are now in the process of incorporating the terminology of diakonia into their vernacular language.

The *Dictionary of the Ecumenical Movement* defines *diakonia* as the responsible service of the Gospel through deeds and words, carried out by Christians in response to human needs. This formulation indicates three components in the understanding of diakonia: it is an action, or a service delivery, through the use of deeds and words; the Christian faith motivates this action and sees it as an expression of Christian apostolate; diaconal intervention reflects social reality and seeks through its provision to alleviate human suffering and promote justice, peace, and human dignity.[12]

This definition opens the possibility of considering ecumenical diakonia as a specific expression of diakonia which, in its broader sense, is a mandate given to all churches, at local and national levels, and to every Christian as an integral part of discipleship. Just as all the baptized are called to be "a holy priesthood" (1 Peter 2:5), they are summoned to participate in God's mission of healing and reconciliation, to serve their neighbors, and to engage in causes of justice and peace. This vocation can be presented as the "diaconate of all believers," based on the idea that the Spirit of God empowers and equips with grace for discipleship, from the youngest to the oldest, men and women (Acts 2:17). Therefore, the diaconal vocation primarily refers to everyday life: the family caring for its members, especially children and the elderly, the neighborhood and workplace, civil society, and other arenas of social action. Diaconal activities organized by local communities and other ecclesial structures, including by professional diaconal agents, depend on and are largely supported by the diaconate of all

[10] *Ibidem.*
[11] *Called to Transformation. Ecumenical Diakonia*, p. 16.
[12] Kjell Nordstokke, „Ecumenical Diakonia. Responding to the Signs of the Times", în *The Ecumenical Review*, Vol. 66, No. 3, 2014, p. 266.

believers. This is also the case with ecumenical diakonia, making the affirmation and strengthening of this basic expression of diaconal capacity and commitment so important.[13]

Called to Transformation. Ecumenical Diakonia demonstrates that there are many different forms and institutional forms of engagement in Christian social service or diaconia, depending on the cultural, political, and social environment in which churches must exist – all of these have the same validity and legitimacy and should not be hierarchically ordered by importance. There are churches that carry out diaconal services in the following ways: a) Only within the churches/local congregations, as an individual or group commitment for limited, often voluntary service to the needy; b) Within and through the first expressions of institutionally centralized Christian community life and service, outside local parishes (such as religious communities from ecclesial traditions, monasteries, brotherhoods, fraternities, and spiritual centers); c) Both within the volunteer services of local churches and within specialized services at the regional level (professional diaconal agencies), funded solely from local church funds; d) Both within the volunteer services of local churches and within specialized services at the regional level (professional diaconal agencies), funded from both church funds and contributions from other church partners from outside the country (inter-church aid); e) Both in the volunteer services of local churches and in specialized services at the regional level (professional diaconal agencies), as well as in lobbying and advocacy activities at the national and international levels, funded from both church funds and contributions from state authorities.[14]

Conclusions

The concept of diakonia, rooted in the early Christian Church, has evolved over time to encompass a broader understanding of service and ministry within the Christian community. In the ecumenical context, the concept of diakonia transcends denominational boundaries and emphasizes the unity of all believers in serving others. The ecumenical concept of diakonia highlights the shared call to serve one another in love and compassion, reflecting the teachings and example of Jesus Christ.

One fundamental aspect of the ecumenical concept of diakonia is the idea of unity in diversity. Despite theological differences and diverse practices among Christian traditions, the call to service remains a common thread that unites Christians across denominations. The ecumenical diakonia seeks to bridge divides and foster collaboration among different Christian communities to address social, spiritual, and material needs in the world.

Another key aspect of the ecumenical diakonia is the emphasis on collaborative ministry. In the ecumenical spirit, Christians from various backgrounds come together to work towards a common goal of alleviating suffering, promoting justice, and sharing God's love with all people. This shared ministry encourages mutual respect, cooperation, and solidarity among Christians, embodying the unity of the body of Christ in action.

The ecumenical concept of diakonia also values inclusivity and openness. It recognizes the gifts and talents of all believers, regardless of their denominational affiliation, and encourages active participation in service and ministry. By embracing diversity and welcoming contributions from all members of the Christian community, the ecumenical diakonia enriches its service-oriented approach and reflects the inclusive love of God for all humanity.

Furthermore, the ecumenical diakonia is rooted in the principles of reconciliation and peacemaking. By working together across denominational lines, Christians engage in acts of service that promote understanding, dialogue, and unity in the midst of diversity. The ecumenical diakonia seeks to build bridges, foster relationships, and facilitate cooperation among Christians of different traditions for the common good of society and the Church.

---

[13] *Ibidem*, p. 267.

[14] *Called to Transformation. Ecumenical Diakonia*, p. 16-17.

In conclusion, the ecumenical concept of diakonia embodies the spirit of unity, collaboration, inclusivity, and reconciliation within the Christian community. By embracing diversity and working together in service and ministry, Christians of various traditions bear witness to the transformative power of love and compassion in the world. The ecumenical diakonia invites all believers to join hands in solidarity, reflecting the unity of the body of Christ and the shared mission of serving God and others.

BIBLIOGRAPHY

1. C*alled to Transformation. Ecumenical Diakonia*, WCC Publications, 2022.
2. *Constitution and Rules of the World Council of Churches, as amended by the Central Committee of the WCC in Geneva, Switzerland, June 2022, and Supplement to the WCC Rules as confirmed by the 11th WCC Assembly in Karlsruhe, Germany, September 2022*, https://www.oikoumene.org.
3. Dickinson, Richard D.N., "Diakonia in the Ecumenical Movement", in *History of the Ecumenical Movement*, Vol. 3: *1960-2000*, edited by John Briggs, Mercy Amba Oduyoye, and Georges Tsetsis, Geneva: World Council of Churches, 2004, pp. 403-431.
4. *Diakonia in Context: Transformation, Reconciliation, Empowerment*, The Lutheran World Federation, 2009.
5. Lutheran World Federation, *Prophetic Diakonia: "For the Healing of the World", Report Johannesburg, South Africa, November 2002*, Geneva: Lutheran World Federation, 2003.
6. Nordstokke, Kjell, "Ecumenical Diakonia. Responding to the Signs of the Times", in *The Ecumenical Review*, Vol. 66, No. 3, 2014, pp. 265-273
7. Nordstokke, Kjell, "The Study of Diakonia as Academic Discipline", in *Diakonia as Christian Social Practice. An Introduction*, edited by Stephanie Dietrich, Knud Jørgensen, Kari Karsrud Korslien, and Kjell Nordstokke, Regnum Books International, 2014, pp. 171-183.
8. Poser, Klaus, *Diakonia 2000: Called to be Neighbours. Official Report WCC World Consultation Inter-Church Aid, Refugee and World Service*, Larnaca, 1986. Geneva: WCC Publications.

CONSUMERISM AS IDEOLOGY AND PATHOLOGY. A CRITICAL CHRISTIAN PERSPECTIVE

Jean Ion
PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The historic moment when man began to think of himself, free from the tutelage of divine authority, represents a turning point in the reconfiguration of human life in its most complex aspects. This moment has generated a series of paradigm shifts: from a focus on materialistic parameters to the development of humanistic perspectives for understanding self-meaning and the society in which one lives; essentially, a radical reconsideration of who we are, why we exist, and what we should become. In this self-rethinking revolution, human creativity has birthed machinery, technology has become a tangible tool for improving living conditions, and consumption has evolved into an ideology of fulfilment, satisfaction, and self-validation in this new world. The article aims to highlight the premises and consequences of consumerism as a deviation from the spiritual understanding of life.

Keywords: consumerism, economy, culture, ideology, Christianity.

Introduction

If "culture" refers to how societies are shaped and developed, encompassing aspects such as social, political, religious, intellectual life, and leisure activities, then it's evident how deeply entrenched we all are in culture. To a significant extent, people shape culture, live within it, and create new pathways. Often, it is only when we travel to a different culture that we become aware of ourselves as cultural beings. This innate nature of culture makes it challenging to develop a critical perspective on our own culture. In culture, man grows, evolves, and exercises his humanity. Nevertheless, for Christians, it is essential to critically reflect on the culture they inhabit. God calls us to be a light in our societies, to thwart evil, and promote good, but we can only do so if we are aware of the forces and ideologies shaping our culture and begin to discern the true pitfalls in today's Western culture. This doesn't mean that Western culture is inherently bad, but it means to deny that it is inherently good. Like all life, Western culture is fallen and just as capable of straying as any other culture. Christians who pray "Thy will be done, on earth as it is in heaven" should have a particular interest in the contemporary developments in our culture, so that we can discern what to support and what to combat in our efforts to do God's will. Without engaging in such critical cultural analysis, we will not remain untouched by our culture. One of the myths of a large part of Christianity in the 20th and 21st centuries is that it can be acultural. One can ignore the cultural context but it's impossible to escape it. Indeed, if we neglect our culture, we are simply destined to reproduce it, and as warned by D. Wells, "those who are married to the spirit of this age are destined to be widowed in the next."[1] Taking God seriously and being aware of our Christian identity in today's world will mean critically asking ourselves about the purpose of man in our culture, a culture centered on consumerism.

1. Consumerism as a pathology of consumption

Susan White describes this spirit as follows: "Sociologists tell us that people interpret their lives through basic narratives, which provide a framework for understanding the world and setting goals and values. If there is a global metanarrative that claims to explain reality at the

[1] D. Wells, *God in the Wasteland: The Reality of Truth in a World of Fading Dreams,* Grand Rapids: Leicester, 1994, p. 221.

end of the 20th century and beginning of the 21st century, it is certainly the narrative of the free market economy. At the beginning of this narrative stands the self-made, self-sufficient human being. At the end of this narrative are the luxurious house, top-of-the-line car, and expensive clothing. In between is the struggle for success, greed, acquisition, and spending in a world where there is no free lunch. Most of us have made this our narrative so profoundly that we are barely aware of its influence."[2] Similarly, Steven Miles regards consumerism as: "The parallel with religion is not accidental. Consumerism is omnipresent and ephemeral. It is undoubtedly the religion of the end of the 20th century."[3]

The comments by White and Miles need to be deciphered from various perspectives. It's worth noting why, at the end of the 20th century and the beginning of the 21st, it is so facile to adopt consumerism - the "narrative of the free market economy" - as our narrative. Communism collapsed in the Western space, consumer capitalism triumphed, and seems to have settled in for an extended stay. A consumer culture in a Western-style democracy appears to be the sole feasible option. Francis Fukuyama even argued that the free-market democracy is the goal towards which history is heading, suggesting we are at the "end of history." Aligning consumerism with democracy makes it hard to understand why we should be too concerned about accommodating ourselves to the spirit of this era. The disappearance of communism should not overshadow the crisis into which capitalist modernity has thrust us. The reaction to modernity represented by postmodernism warns us, for instance, about the environmental destruction bequeathed by modernity and the widespread embrace of nihilism in the West, as articulated by critic and realist J. Milbank.[4]

Therefore, there is an urgent need to ask more detailed questions about consumerism as a global narrative structuring our lives. How did we reach this point? Is consumerism something new - part of what is termed postmodernity - or is it simply the domination of the consumer market in the modern world, hence part of modernity from its inception? And what are the exact key elements of consumerism? Consumerism is both new and old. We should certainly be cautious about viewing consumerism as entirely novel, no matter how popular this view may be currently. Slater convincingly argues that modernity and consumer culture have been intricately linked since the early days of modernity.[5] He emphasizes that the basic practices of consumer culture originate in the 17th and 18th centuries, which he terms early modernity; therefore, consumer culture isn't a product of industrialization but rather foundational to modernity. As long as the "modern" is constituted around a sense of lived world by an individual considered a free and rational actor, within a world no longer governed by tradition but rather by flows, and a world produced through rational organization and scientific spectrum, then the figure of the consumer and the experience of consumerism both exemplify the new world and are integral to its creation.

The word consumerism originates from the French word consumer and further back to the Latin *consumere*, which means "to devour, to waste, to exhaust."[6] Its use in various derivatives (consumption, consumerism, consumerist) was initially negative. In the 18th century, the term began to be used by political economists without the negative connotation: a consumer was distinguished from a producer, and consumption became the counterpart to production. By the mid-20th century, the term had become commonly accepted as a replacement for the word client meaning a purchaser of goods. Raymond Williams considers this significant as "the client has always envisaged a certain degree of regular and continued relationship with a

[2] S. White, „New Story to Live By?", în *TransMission*, 3-4, 1998, p. 4.
[3] S. Miles, *Consumerism as a Way of Life,* London: Sage, 1998, p. 1.
[4] J. Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason,* Oxford: Blackwell, 1990.
[5] D. Slater, *Consumer Culture and Modernity,* Cambridge: Polity, 1997, p. 6.
[6] K. R. Himes, „Consumerism and Christian Ethics", în *Theological Studies*, 68, 2007, p. 133.

supplier, while the consumer indicates a more abstract figure in a more abstract market."[7] The term consumerism is equally ambiguous. One use of consumerism refers to a social movement; therefore, the business environment and the economy generally see this term favorably: it refers to empowering citizens as consumers, defending their rights, protecting them against power abuses, and providing objective information to help them make rational choices.[8]

Another way to view consumerism is as an ideology. In this sense, consumerism is a way to talk about a market mentality that upholds freedom of choice and entrepreneurial spirit, while simultaneously criticizing economic models such as communism, socialism, or other approaches that interfere with rational agents making decisions in minimally regulated free markets. Understood in another sense, consumerism is a way of life. While some celebrate it, citing the benefits and pleasures of material wealth, most researchers thinking of consumerism in this way tend to consider it negative: an excessive, even pathological, preoccupation with consumption.

D. Slater finds the roots of consumer culture in the early modern commercial revolution. Even in the 16th century, there was evident wide dispersal of consumer goods across various social classes; fashion and taste became key elements of consumption, and infrastructure developed targeting these markets. Industrialization certainly played a key role in the development of consumerism, and Slater notes that mass production of consumer goods took place between 1880 and 1930. The 1920s were the first decade in which a widespread ideology of opulence was proclaimed, and the 1950s and 1960s became the "miracle economic period, manifested so directly through rising consumption standards."[9] The introduction of the credit card in the 1950s can be seen as symbolizing the transition to consumerism. Consumerism became the dominant cultural force of the latter half of the 20th century. After World War II, the rise in living standards, full employment, technological advancement, and innovative marketing were the spearhead of the American revolution that led to cultural dominance and its emulation since. This intensification is closely linked to the ongoing communication revolution embodied by the internet, social media, and digital platforms.

However, we should carefully distinguish between commerce and consumerism. It is possible to view commercial development within culture as healthy while seeing consumerism as an unhealthy development of commerce.

2. Consumerism as a Religious Substitute

In theological terms, we can think of consumerism as an expression of individuality and self-worship. Consumption can be seen as a means through which the individual fulfills the desires and ambitions of the self as a goal. Furthermore, in the dynamics of our culture, consumption has now become the dominant faith, with individualism, along with other subordinate commitments, being glorified. Consumerism has become the primary rival to God in our current culture. Even stating this seems peculiar, as consumerism is so vastly different from anything related to God. Ultimately, it boils down to indulging in unlimited and irrational shopping. As a form of religious substitute, consumerism has an unlimited capacity to recruit followers and keep them captive within the realm of material goods.

Over 150 years ago, three theorists, Stanley Jevons, Carl Menger, and Leon Walras, initiated a revolution in economic theory that came to be known as the neoclassical revolution. This shift in thinking holds many complexities, but several have profound cultural significance.[10]

---

[7] R. Williams, „Consumer," în *Consumer Society in American History: A Reader*, ed. Lawrence Glickman, Cornell University, 1999, p. 18.
[8] K. R. Himes, „Consumerism and Christian Ethics", p. 133.
[9] D. Slater, *Consumer Culture and Modernity*, p. 10.
[10] Alan Starkey, „Postmodernism Is Consumption", în *Christ and Consumerism Critical reflections on the spirit of our age*, Craig Bartholomew and Thorsten Moritz (eds.), Paternoster Press, 2000, p. 103.

The first significant aspect was the massive paradigm shift from classical economic thinking to neoclassical economic thinking. The classical model operated on cause and effect, from production to consumption. The neoclassical model operates in the dynamic from consumption to production. This was a change in economic conception. The classical perspective focused on how goods were produced. This perspective had significant weaknesses, and human trust in God and God's creation had already vanished from the image of landowners and producers who generated this type of capitalist economy. The emphasis was on labor, production, division of labor, and resource utilization, typically understood in communal terms. Life was seen as work, except for a few wealthy individuals, and you produced what you needed. The neoclassical emphasis on consumption overturned this conception. Now, consumers, through their choices and market operations, demanded goods produced by various economic agents. The shift was likely first articulated by R. Whately: "It is not the labor's work which makes things valuable, but the things being valuable that causes the work to be worth."[11] In this perspective, the entire economic system had to be seen in the lens of consumption. The economy was an efficient system of producing what people desired. The second neoclassical theme was the end of the theory of value. R. Whately, writing in 1833, still thought in terms of value, but later economists believed they could create a system that could explain market price in terms of technical, mechanical, or logical outcomes of consumer choices. After Jevons made the transition to this perspective in February 1860, value was neutralized.[12] This was a profound move that transformed the economy into a logical, self-sustaining system, isolated from the rest of life. The entire system relied on consumer utility and the costs of providing it. In this model, if something could be justified in terms of consumption, it was justified or validated without reference to life principles or justice issues. To see the weight of this change, we must reflect on the fact that money and prices are human creations meant to reflect human values. Therefore, turning them into a kind of neutral self-referential system distorts what they are. Additionally, this grants a dominant position to consumer utilities, representing the only non-technical contribution to the system. This model, rather dogmatically imposed as economic science, established a sense of economic life centered on consumption.[13]

In reality, values should reflect the life principles given by God, and these, in turn, should be reflected in economic activity and prices. We should not worship what we create. But the myth of consumerism tells us that prices self-determine, considering consumer demand. This archetype allows us to record the price of anything and the value of nothing, except what we purchase. This model claims it is correct to produce everything one can sell. While originally introduced, this perspective carried little weight. In the 1950s and 1960s, it gained ground, and now we see its fruits. Perhaps 50% of what we produce now has little or no real value for humanity. Instead of being goods, they become evils, mere garbage, and our degraded values only serve to make us poorer.

The central instrument of the neoclassical school was the theory of utility. This entailed a series of other cultural conceptions. The first was its focus on the ego. In our egocentric era, we may not realize this was a new idea in an era of collectivism and liberalism. The notion was of a calculation where the individual weighed pleasure or pain, cost and benefit relative to the ego. Utility places the entire economic order on the consumer ego and insists this is the only approach to the subject. Unfortunately, this logic was presented as neutral and even scientific to generations of theorists, when in fact, it was an expression of blatant selfishness. This view could work on two intertwined levels: either as a philosophy of life by which people could live and act, or as an economic theory of consumption behavior.

---

[11] R. Whateley, *Easy Lessons on Money Matters for the Use of Young People*, London, 1833, p. 33.
[12] A. Storkey, *Foundational Epistemologies in Consumption Theory,* Amsterdam: Free University Press, 1993.
[13] Alan Starkey, „Postmodernism Is Consumption", p. 103.

Thus, it can be observed that even at the beginning of the 20th century, there were paradigms that allowed for a focus on ego, individualism, and the overlooking of one's neighbor. These viewed consumption as a subjective and even irrational motivation of choice and found ways to sidestep social justice issues and equality.

Conclusions

Consumerism is an ideology that dictates aberrant and complex expressions that undermine human dignity. But even in this postmodern world where social pace is shaped by consumerism, Christianity represents a constant challenge to reclaim the spiritual meaning of life.

The ideology of consumerism lacks any intellectual content that is not parasitic. It is a primary numbing force. It is a lack of reason and discernment. This is its challenge, the wave of buying convincing people that consumption holds a certain meaning for life. The model where the world's resources are poured towards the consumer as if the whole world comes to us and we conquer it is precisely the error. And there are more errors: life is consumption, and consumerism can incorporate life meanings; consumption defines the dominant relationship we have with the world rather than stewardship and responsibility towards it; life with God, with others, with creation, and with ourselves can be ignored as long as the consumption relationship works; the consumption model defines our relationship with things. Lord Jesus Christ identified the errors of such a system long before its concretization. Who we are in front of God and our neighbor is essential: "For what shall it profit a man if he shall gain the whole world, and lose his soul? Or what shall a man give in exchange for his soul?" (Mt. 16:26). Thus, Jesus Christ relativizes consumption in global terms. He primarily focuses on the lie about the ego lying at the center of this expression. Gain is loss. Gain for oneself is self-loss.
Christianity is not a religion that promotes anti-economic norms. No. But Christian norms regulate consumption in ethical, moral, social order. Asceticism and the Christian measure avoid the irrationality of consumption that dehumanizes. The fragmented idol of consumption shatters itself when the Christian principles are invoked.

BIBLIOGRAPHY

1. Himes, K. R., "Consumerism and Christian Ethics", in *Theological Studies*, 68, 2007.
2. Milbank, J., *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford: Blackwell, 1990.
3. Miles, S., *Consumerism as a Way of Life*, London: Sage, 1998.
4. Slater, D., *Consumer Culture and Modernity*, Cambridge: Polity, 1997.
5. Starkey, Alan, "Postmodernism Is Consumption", in *Christ and Consumerism: Critical Reflections on the Spirit of Our Age*, edited by Craig Bartholomew and Thorsten Moritz, Paternoster Press, 2000.
6. Storkey, A., *Foundational Epistemologies in Consumption Theory*, Amsterdam: Free University Press, 1993.
7. Wells, D., *God in the Wasteland: The Reality of Truth in a World of Fading Dreams*, Grand Rapids: Leicester, 1994.
8. Whateley, R., *Easy Lessons on Money Matters for the Use of Young People*, London, 1833.
9. White, S., "New Story to Live By?", in *TransMission*, 3-4, 1998.
10. Williams, R., "Consumer," in *Consumer Society in American History: A Reader*, edited by Lawrence Glickman, Cornell University, 1999.

RE-EMPHASIZING THE CONCEPT OF DIAKONIA IN THE HORIZON OF THE CHURCH'S MISSION

Jean Ion
PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The concept of diakonia has a history. It is not a term invented by Christians but rather adopted and redefined by the early developments of New Testament social theology. This article aims to explore the conceptual development of the word diakonia and the dimensions it incorporates. It should be noted that the use of the concept in this article does not refer to the ranks of clergy, but rather to how Christians and the Church socially and philanthropically respond to the needs and challenges of the times, highlighting the missionary dimension of the concept.

Keywords: diakonia, mission, service, social theology.

1. Introduction

The concept of diakonia has evolved in recent decades, especially within the ecumenical movement, to a degree that can be characterized as a paradigm shift. Three main features characterize this shift: firstly, the ecclesial dimension of diakonia is strongly emphasized. While previously diakonia was often perceived as the activity of professional diaconal agencies, it is now stressed that diakonia belongs to the nature and mission of "being church." This perspective has brought a stronger focus on the biblical and dogmatic foundation of diakonia, as well as its connection to missiological themes. Secondly, it is asserted that diaconal action must be holistic, considering the physical, mental, social, and spiritual dimensions and rejecting practices that tend to separate sectors of human reality. Thirdly, innovative expressions of diaconal action in solidarity with marginalized and suffering individuals are emphasized, moving away from traditional conceptualizations of diakonia as mere philanthropic service.

2. Diakonia in ancient secular and biblical vocabulary

The word "diakonia" is a Greek word widely used in ancient Greek society. Therefore, this word often appears in the New Testament. Today, the term diakonia is frequently used to denote "social service," "social action," "social commitment," "social responsibility," or "social work."[1]

Most scholars have considered the words "διακον-" to include the meaning of "service." H.W. Beyer, in Kittel's Theological Dictionary of the New Testament, explained that in the New Testament, diakonia means "serving at table," "providing physical food," or "overseeing meals." The broader meaning is also "performing a service with love."[2]

From the history of the term diakonia, it is clear that the value scale of the ancient world was inverted by Christianity, and new ideals were established. The ancient Greek idea of *diakonein* (serving at table and, in its extended sense, providing sustenance) was associated with an inferior human activity, unsuitable for all except slaves. But when linked to the polis (serving the country, the city, or the state as a statesman, with the aim of performing the entrusted service and not dominating), to the cosmos (in the sense of everything that the human

[1] Stephanie Dietrich, *Diakonia as Christian Social Practice: An Introduction,* Wipf and Stock Publishers, 2015, p. 46.
[2] H.W. Beyer, „Diakonew, Diakonia, Diakonos", în *Theological Dictionary of the New Testament,* ed. Gerhard Kittel, Geoffrey William Bromiley, and Gerhard Friedrich, Grand Rapids: Eerdmans, 1964, p. 81.

being must do, as a microcosm, to not disturb the unity and harmony of the whole world, the macrocosm) and to God (the wise one as a servant, instrument, and witness of God), the term diakonia acquired a broader sense, which found resonance in early Christian writings and patristic literature. However, in the sense of self-sacrifice for the sake of the other, the term diakonia still had a long way to go: to lead rather than to serve was still what suited the pre-Christian ancient man best.[3]

In Judaism, the notion of service was strongly influenced by the oriental spirit, according to which it was not demeaning to perform services for others, much less when that other is a great master and even God Himself. It is significant that the Septuagint, which does not use the word *diakonein,* uses the term *douleuein* or, for the Hebrew words referring to worship, the terms *leitourgein* and *latreuin*. There are many examples of helping attitudes towards neighbors in the Old Testament. But in late Judaism, the supreme commandment of loving one's neighbor (Leviticus 19:18) tended to fade into the background, and as a result of the contrast drawn by the Pharisees between the righteous and the unrighteous, it was ultimately almost completely unused. Service came to be practiced more as a work that is meritorious in the eyes of God and less as an act of sacrifice.[4]

The term diakonein is sometimes used in the New Testament in its original sense of serving at table. But at the same time, it undergoes a radical change in content. Firstly, the verbal connection made in Hellenistic Judaism between service and self-service was completely abandoned. On the "natural" scale of values, the one who sits and is served at the table has more "position" than the one who serves. "For who is greater, the one who is at the table or the one who serves? Is it not the one who is at the table? But I am among you as one who serves." (Luke 22:27); just like the one who, though the Son of God, willingly takes on the role of a servant, thus transforming the human style of values and showing the way to true greatness which is not the path of the rulers of this world (Mark 10:42; Matthew 20:25), but the path of the cross that He Himself walks: "Whoever wishes to be great among you shall be your servant, and whoever wishes to be first among you shall be the slave of all. For even the Son of Man did not come to be served, but to serve and to give his life as a ransom for many" (Mark 10, 43-45).

Diakonia thus becomes a basic trinitarian-christological-ecclesiological and eschatological concept.[5] As love for the neighbor, diakonia is the fruit of God's love: God's love for humanity, which in Jesus Christ revealed the true type of deacon through kenosis and the cross; and human love for God, which is measured and revealed in serving the neighbor.[6]

True diakonia, therefore, can be properly understood only in terms of God's mercy (*eleos*) and can be exercised properly only through the power of God's mercy. In a world insensitive to the other, its main purpose is to communicate an atmosphere of mercy (*eleos*), the kind of atmosphere we experience in Orthodox liturgical life. The Kyrie eleison of the liturgical assembly, which permeates every act of Christian worship as a constant dominant theme, expresses trust in God's mercy, grace, and love, in His goodness and faithfulness, in His mercy, compassion, blessing, and philanthropy whose "fullness" we have experienced in His sacrifice and resurrection and which we must communicate to others. Just as the creation of the world and humanity is an expression of God's mercy (*eleos*), so too is the restoration (*apokatastasis*, *palingenesia*) and redemption (*soteria*, *lytrosis*), the entire sphere of salvation, owed to God's mercy (*eleos*), towards which the liturgical assembly is eschatologically oriented (Jude 21). The Church itself is the community upon which God has shown mercy.

---

[3] Alexandros Papaderos, „Liturgical Diaconia", în *An Orthodox Approach to Diaconia. Consultation on Church and Service*, Orthodox Academy of Crete, November 20-25, 1978, p. 17.
[4] *Ibidem.*
[5] *Ibidem*, p. 19.
[6] *Ibidem.*

In this universal atmosphere of love, indeed, diakonia is not just a distribution of charity, not merely a social assistance service, although this is certainly often recommended in the New Testament as a sign of genuine love. Rather, the term diakonia becomes the essence of all Christian love in action (service in relation to all human needs), as well as the essence of authentic discipleship (the unity of service, obedience, and witness). In this sense, *diakonein* takes place within the community and for its mission in the world.

3. Resignifications of the concept of diakonia in German Protestant theology

German Protestant theologians have agreed that this word means humble service and care for people in need, following the example of Jesus Christ. The diaconal movement in Germany reintroduced the concept of diakonia with activities in the field of service. Johann Wichern (1808-1881) was a pioneer of the diaconal movement. He focused on youth and provided them with professional training as a way out of poverty. In 1833, he opened Rashes Haus in Hamburg, initially as a kind of home for poor boys. This refuge soon transformed into a community, and those trained there were called deacons, but they did not receive ordination in this sense. Here we see radical differences between Orthodox Christianity and Protestantism: in the Orthodox Church, the deacon is a deacon through the Sacrament of Ordination and has a direct liturgical responsibility, while in the Protestant space, a deacon can become someone by belonging to the diaconal movement as a Christian civic action of aid.[7] J. Wichern expected them to play an essential role in contributing to the Church's development by caring for the poor and needy as social needs grew in society. Wichern's ministry was a missionary task, so it soon became known as the "Inner Mission."[8]

J. Wichern's true concern was to restore *diaconia* based on the Church, which, in his view, was part of the apostolic tradition. He believed that through his *diaconia*, the Church should take on a leadership role in developing care services for people in need and also serve as a model for civil *diaconia*. His ideas of Church-based diakonia did not receive the attention he desired, but the Church became interested in inner mission. This became an important field of action, both as an expression of following Jesus Christ and as a way to save the needy from the powers of sin.

Paul Philippi, former director for diaconal studies at the University of Heidelberg (1971-1986), argued that "Christ-centered diakonia is found in the New Testament accounts of the service of Jesus and that this structure also determines how a church community should be."[9] According to P. Philippi, the beginning and main arena of diakonia is the local community. He proposed a Christ-centered diakonia in his view of salvation history. In his conception, diakonia means a shift towards a life of service and continuous love of people through worshiping God and sharing what has been received from Jesus Christ. He argued that worship should not be limited to liturgical ceremony but should be a life of action. Therefore, according to Philippi, diakonia must be rooted in a diaconal identity of the Church, and the existence of an ecclesiastical community essentially represents the existence of diakonia. In his view, the local church is the starting point for *diaconia* and the main place of action.

However, Heinz-Dietrich Wendland had a different concept of diakonia than P. Philippi. In his view, the meaning of diakonia is to serve society and the world, even if ecclesial communities serve God. Diaconal actions are based on the saving acts of Jesus Christ, where he healed people suffering from injustice and poverty (Matthew 25:31-46). Therefore, diakonia is a "theology of society," in which diaconal action establishes a kind of connection between

[7] Paula Gooder, „Diakonia in the New Testament: a dialogue with John N. Collins", în *Ecclesiology* 3. no. 1 (2006), p. 34.
[8] Johann Hinrich Wichern, „Gutachten, die Diakonie und den Diakonat betreffend", în *Ausgewählte Schriften* 1, în Stephanie Dietrich, *Diakonia as Christian Social Practice: An Introduction,* Wipf and Stock Publishers, 2015, pp. 49-50.
[9] Paul Philippi, *Christozentrische Diakonie: Ein theologischer Entwurf,* Verlag-Werk, 1963.

the church and society. The church is authorized to create a "responsible society."[10] Jesus Christ has always been interested in social and ethical issues. In this regard, He has changed the history of the world, as Servant and Lord. In Wendland's view, diakonia focuses on this world and is concerned with offering freedom and restoring equality. Therefore, to enhance social responsibility, he argued that we should take on the task of "political diakonia."

Jürgen Moltmann added another perspective. He suggested that diakonia is based on the concept of hope as motivation and driving force. According to Moltmann, diakonia means following Jesus Christ and living in the horizon of God's Kingdom. Following Jesus means walking and acting as He did, giving people hope and salvation, helping the poor, and healing the sick (Luke 4:18-19). Moltmann emphasized that the Church is a community established in Christ and exists to serve one another and in the name of Christ. He argued that the mission of the Church should be holistic. The holistic mission of the Church through diakonia is not just about serving people to alleviate poverty and meet basic needs but also about providing hope and support for people to experience a new life and community, a free world with the hope of God's Kingdom.[11]

4. Resignification of the concept of diakonia by John N. Collins

John N. Collins' work - "Diakonia: Re-Interpreting the Ancient Sources"[12] - is a reference point in the resignification of the concept of diakonia. Collins' exhaustive study of sources from the New Testament and classical sources has led a significant part of academic opinion and some ecclesiastical views to move away from reading instances of the *diakon-* word group as "service" and toward the sense of "agent charged with responsibility." This mission is ultimately operated by God but is usually mediated through the Church. Collins quotes Philippians 1:1 as a crucial text supporting his argument that the *diakonos* is always in relationship with another, typically with the *episkopos*.

Ontologically, rather than being defined in terms of humble service, a *diakonos* is primarily characterized relationally by being charged and authorized for specific tasks. These may include works of service but are not limited to them. In Collins's interpretation, the primary personal-relational emphasis is shifted from that between a servant and someone in need of service to that which exists between a leader and a messenger. The primary object of diaconal action, through which diaconal ethics are oriented regarding the purpose of diakonia, is shifted from any beneficiaries of humble services to God, who authorizes and charges. All that constitutes good organizational structures must then depend on this relationship model.

Epistemologically, the transition is made from a functional view of diakonia in terms of beneficiaries to a teleological view through which the source, logic, and end of any beneficiaries obtain their intelligible content. What is fundamental conceptually for the *diakon* word group is the reason for any coordinated activity. The first question you should ask a *diakonos* is not "what is your job?" but rather "whom do you serve, who sent you, and for what purpose?" Thus, the Apostle Paul received a diakonia from God and acted on behalf of God. Similarly, to the extent that the Church under God's authority commissions *diakonoi*, they act on behalf of the Church - they are "representatives" in common of God and Christ's Church. Therefore, the nature and origin of expertise with social authority regarding the nature of the good that *diakonoi* offer is explicitly theological, as the teleology regarding the interpretation of the benefits of diakonia begins and ends with God's commission.

---

[10] Heinz-Dietrich Wendland, „Diakonie zwischen Kirche und Welt", în *Christine Bourbeck/Heinz-Dietrich Wendland, Diakonie zwischen Kirche und Welt. Studien zur diakonischen Arbeit und Verantwortung in unserer Zeit, Hamburg* (1958), pp. 17-36.

[11] Jürgen Moltmann, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Glaeubigen*, Neukirchener Verlag, 1977.

[12] J. N. Collins, *Diakonia: Re-Interpreting the Ancient Sources*, Oxford, 1990; J. N. Collins, *Diakonia Studies: Critical Issues in Ministry*, Oxford, 2014.

Practically, Collins's interpretation puts critical pressure on established forms of ecclesial language, institutional life, and social agency. This is uncomfortable for ecclesial organizations whose self-understanding follows an interpretation of diakonia defined as neighborly service. Maintaining an ontology and epistemology of diakonia that encourages offering evangelical motives for doing good becomes fundamental for both the logic and the mission of the Church. In the Spirit of the Gospel, all people in the Church can undertake forms of social action empowered by God, analogous to ordained deacons and authorized by the Church. This agency will naturally be varied, distributed in various social locations and aimed at the needs of those within and outside the Church who are the recipients of the commission. On this analogical basis, all members of the Church can be authorized for diakonia (responsible agency) according to the *diaconic* model established: commissioned by God and the Church, authorized and mandated to be explicitly representative. Scripture's logic regarding the intentional character of diakonia is that there can be an analogical commissioning of all people for recognized diaconal action.

Representing God and God's Church means being charged for the purposes of the Gospel, whose visible sign is the Church as a body. This is the eschatological social imagination that needs to be recalled. It should be realized in localized social agency, authorized, and thus recognized. Authorized *diakonoi*, such as social workers, psychologists, counselors, and doctors involved in diaconal service, are virtually excited when they discover the deep dimensions their own professionalism gains, in relation to the Christian faith and the life of the Church.[13]

5. Conclusions

We conclude these analyses on the dimensions of the concept of diakonia with K. Nordstokke's remarks: first, diakonia should not be conceived as humble service or selfless care for people in need. Instead, its biblical context presents it as bold action that proclaims good news to the poor. Secondly, diakonia cannot be limited to professional work; it is part of God's mandate given to the Church as an integral part of its mission. Thirdly, its performance is shaped by the one who mandates diakonia, as in John 20:21 "As the Father has sent Me, so I send you." In other words, just as Christ's sending included words and deeds, so too should the mission of the church include proclamation and acts of healing, reconciliation, aid, and inclusion.[14]

[13] M. Schindhütte, "God Desires Everyone to be Saved: On the Missionary Dimension of Diaconal Ministry", în *Ecclesiology in Mission Perspective*, ed. C. Ernst, Leipzig, 2012, p. 278.
[14] K. Nordstokke, „The Study of Diakonia as an Academic Discipline", în *Diaconia as Christian Social Practice: An Introduction*, Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2015, p. 57.

BIBLIOGRAPHY

1. Alexandros Papaderos, "Liturgical Diaconia", in *An Orthodox Approach to Diaconia. Consultation on Church and Service*, Orthodox Academy of Crete, November 20-25, 1978.
2. Beyer, H.W., "Diakonew, Diakonia, Diakonos", in *Theological Dictionary of the New Testament*, edited by Gerhard Kittel, Geoffrey William Bromiley, and Gerhard Friedrich, Grand Rapids: Eerdmans, 1964.
3. Collins, J. N., *Diakonia: Re-Interpreting the Ancient Sources*, Oxford, 1990.
4. Collins, J. N., *Diakonia Studies: Critical Issues in Ministry*, Oxford, 2014.
5. Dietrich, Stephanie, *Diakonia as Christian Social Practice: An Introduction*, Wipf and Stock Publishers, 2015.
6. Gooder, Paula, "Diakonia in the New Testament: a dialogue with John N. Collins", in *Ecclesiology* 3, no. 1 (2006), pp. 33-56.
7. Hinrich Wichern, Johann, "Gutachten, die Diakonie und den Diakonat betreffend", in Stephanie Dietrich, *Diakonia as Christian Social Practice: An Introduction*, Wipf and Stock Publishers, 2015.
8. Moltmann, Jürgen, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen*, Neukirchener Verlag, 1977.
9. Nordstokke, K., "The Study of Diakonia as an Academic Discipline", in *Diaconia as Christian Social Practice: An Introduction*, Eugene: Wipf & Stock Publishers, 2015.
10. Papaderos, Alexandros, "Liturgical Diaconia", in *An Orthodox Approach to Diaconia. Consultation on Church and Service*. Orthodox Academy of Crete, November 1978, Geneva: WCC, 1980.
11. Wendland, Heinz-Dietrich, "Diakonie zwischen Kirche und Welt", in *Christine Bourbeck/Heinz-Dietrich Wendland, Diakonie zwischen Kirche und Welt*. Studien zur diakonischen Arbeit und Verantwortung in unserer Zeit, Hamburg (1958), pp. 17-36.

FROM LOCAL TO GLOBAL – RECONFIGURATIONS OF RELIGION IN GLOBAL VISIBILITY

Nicolae Moroșan
PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The 21st century is marked by a multitude of epithets and labels that reflect the complexity and ambiguity of our times: post-modernism, post-industrialism, post-religion, post-nihilism, the age of unbelief, the abolition of man - all these expressions illustrate the turmoil and uncertainty that people are experiencing in our contemporary world. In a world in which dozens of such labels are appearing, an in-depth analysis is needed in order to understand the directions in which these names can lead us. The analysis conducted in this text aims to explore the relationship between the local and the global in globalization.

Keywords: globalization, religion, local, global.

Globalizarea, ca proces complex și dinamic, este unul dintre aspectele cele mai dezbătute în acest context. Aceasta influențează toate domeniile vieții, generând un interes semnificativ pentru fenomen, așa cum reiese din numărul impresionant de resurse online dedicate acestui subiect. Exemple Google, care indică aproximativ 500.000 de intrări pentru termenul „globalizare", sugerează că, în ciuda diverselor puncte de vedere, acest fenomen este perceput ca având un impact profund asupra vieții umane. Cei care beneficiază de globalizare se grăbesc să o apere, în timp ce criticii și scepticii invită la reflecție și precauție.

Definițiile globalizării sunt variate și, deși pare evidentă, aceasta este o realitate ce necesită o examinare atentă. Aici intervine importanța reflecției critice, ce poate fi văzută ca o modalitate de a conștientiza provocările contemporane și de a reafirma rolul Bisericii în dialogul social și moral. Astfel, dialogul cu privire la rolul Bisericii în această era globalizată devine esențial, având în vedere responsabilitatea sa de a adresa problemele și de a promova valori fundamentale.

Potrivit sociologului Peter L. Berger[1], globalizarea poate fi descrisă ca „un proces global, condus de forțe economice și tehnologice", ce determină o serie de transformări sociale și politice, unele benefice, altele mai puțin. Aproape de aceeași linie, Dennis P. McCann[2] definește globalizarea ca „un proces multiplu, influențat de schimbări în comunicații și transport", având un impact profund asupra societăților diverse într-un mod fără precedent. Abdulaziz Sachedina[3] subliniază rolul supranațional pe care țările industrializate, în special Statele Unite, îl au în modelarea viitorului global, o influență ce poate suscita temeri și preocupări în rândul altor națiuni.

Aceste definiții ne provoacă să meditam asupra esenței globalizării, a rădăcinilor ei și a direcțiilor în care ne îndreaptă, precum și asupra consecințelor sale multilaterale asupra societății contemporane. În această atmosferă de incertitudine, este vital să ne angajăm într-un dialog deschis și constructiv, căutând să construim un viitor în care valorile spirituale și etice să fie integrate în contextul globalizării.

A accepta necesitatea unui concept precum globalizarea nu explică în sine semnificația sa profundă. Globalizarea își propune să surprindă componente esențiale ale realității sociale

[1] Peter Berger, "Globalization and Religion", în *Hedgehog Review* 4 (2) (2002), p. 7.
[2] Dennis P. McCann, "God and Globalization", în *Theology Today* (2003), p. 273.
[3] A. Sachedina, "Political Islam and the Hegemony of Globalization: A Response to Peter Berger", în *Hedgehog Review* 4 (2) (2002), p. 21.

contemporane, pe care conceptele tradiționale, cum ar fi capitalismul și modernizarea, nu le examinează satisfăcător.

1. Globalizarea și teoria sistemului mondial

Teoriile globalizării sunt variate și complexe. Totuși, o analiză a literaturii de specialitate indică o tendință dominantă de a percepe globalizarea ca extinderea și intensificarea operării economiei capitaliste la nivel mondial. Această orientare își are rădăcinile în teoria sistemului mondial elaborată de Immanuel Wallerstein[4], care, încă de la începutul anilor 1970, a fost printre primele lucrări de teoretizare a globului ca un întreg social unic.

Teoria sistemului mondial este influențată decisiv de perspectivele marxiste, acordând o prioritate semnificativă economiei ca structură socială fundamentală, precum și utilizării diviziunilor clasei ca principiu organizatoric esențial. Această influență marxistă nu este surprinzătoare, dat fiind că Karl Marx a fost unul dintre puținii gânditori sociali clasici din secolul al XIX-lea care nu a manifestat o orientare naționalistă pronunțată. Atât Marx, cât și Wallerstein au tratat statul-națiune modern ca un fenomen derivat din procese economice mai fundamentale.

Prin urmare, multe contribuții din literatura de specialitate care abordează globalizarea din perspectiva capitalismului sunt extrem de critice. Ele percep globalizarea ca o ideologie a clasei capitaliste globale, având efecte devastatoare asupra populațiilor subalterne din lume. Philip McMichael[5] sintetizează această viziune, afirmând că globalizarea reprezintă „un set de relații instituționale și ideologice constructe de forțe sociale influente, cum ar fi manageri ai agențiilor internaționale, state și întreprinderi, precum și ideologi academici". Totuși, există și formulări care presupun implicații pozitive ale globalizării.

Un element comun în toate aceste teorii este faptul că globalizarea este văzută ca o intensificare a expansiunii globale a capitalismului, asociată cu un proiect concomitent de universalizare a modernizării. Cu toate acestea, deși această perspectivă este dominantă, ea nu rămâne necontestată. Există critici semnificative care pun sub semnul întrebării completitudinea acestei viziuni, subliniind lipsurile majore care pot apărea dacă se urmărește o teorie unitară a societății globale.

Astfel de teorii economice ale globalizării, atunci când sunt extinse la acest nivel, sunt obligate să definească tot ceea ce s-a întâmplat în lumea contemporană ca o manifestare a modernizării capitaliste, ca o reacție împotriva acesteia sau ca fiind irelevant. Drept rezultat, multe domenii importante ale globalizării în viața socială rămân subanalizate, neglijate sau catalogate ca simple case de rezistență sau irelevanță. Acest lucru se aplică în mod special subiectului central al acestei analize: religia, care are un impact profund asupra identităților și relațiilor sociale în cadrul unui peisaj globalizat.

Prin urmare, este esențial să ne extindem analiza globalizării dincolo de limitele pur economice, integrând o înțelegere holistică care să includă dimensiunile culturale, sociale și religioase, pentru a aborda în mod adecvat complexitatea realității contemporane.

2. Globalizarea și teoria abordării unidimensionalității

Un alt set de abordări influente în analiza globalizării, care contribuie la perspectiva unidimensionalității, se concentrează asupra sistemului de state politice. În conformitate cu perspectivele relațiilor internaționale, aceste teorii consideră statele ca actori principali în

[4] I. Wallerstein, *The Modern World System*. New York: Academic Press, 1974–1980; I. Wallerstein, *The Capitalist World-Economy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

[5] P. McMichael, "Globalization: Myths and Realities" în J. T. Roberts and A. Hite, eds. *From Modernization to Globalization: Perspectives on Development and Social Change*, Oxford: Blackwell, 2000, pp. 274–291.

cadrul sistemului global, punând accent pe modul în care statele se constituie și interacționează efectiv cu acest sistem.[6]

O versiune semnificativ dezvoltată a acestei orientări este reprezentată de John W. Meyer și colaboratorii săi, care se referă la acest sistem ca „politică mondială", în paralel cu conceptul de „economia mondială" propus de Wallerstein.[7] Teoriile politice de acest tip abordează unidimensionalitatea prin introducerea și evidențierea statului ca unitate analitică esențială, conferind astfel o dimensiune plurală analizei globale. Această abordare recunoaște eterogenitatea nu ca o formă de rezistență sau negare a globalizării, ci ca un element constitutiv al acesteia.

Prin sublinierea diversității și a rolului activ al eterogenității, teoriile orientate politic sugerează o relație dialogică și reciproc constructivă între universal și particular sau, mai frecvent, între global și local. În aceste perspective, dimensiunea globală nu este văzută ca o simplă impunere din vârful ierarhiei, ci ca un rezultat al reconstrucției locale. Astfel, localitatea nu reprezintă doar o realitate stabilă sau un spațiu de existență care persistă în absența globalului; mai degrabă, aceasta este o consecință a proceselor prin care globalul se constituie și interacționează cu specificitățile locale.[8]

Această formulare, deși aparent paradoxală, subliniază esența distinctivă a acestor teorii. Oferă o reflexie asupra simultaneității istorice dintre viziunile naționale particulare și universalele globale. În acest sens, modelul sistemului mondial al lui Wallerstein, care conceptualizează globalizarea ca manifestare a capitalismului, oferă doar o viziune parțială. Lucrările lui Roland Robertson au fost, de asemenea, fundamentale în explorarea acestei orientări dialogice, deschizând astfel drumul pentru o mai profundă înțelegere a interacțiunii dintre dimensiunile locale și globale.

În concluzie, teoria abordării unidimensionalității atrage atenția asupra complexității relației dintre global și local, subliniind faptul că globalizarea nu este simplu un proces unidirecțional, ci unul dinamic, în care interacțiunile și interdependențele joacă un rol crucial în formarea identităților și structurilor sociale contemporane. Acest cadru încadrând eterogenitatea ca parte integrantă a procesului globalizării ar putea oferi noi perspective asupra modului în care națiunile, culturile și comunitățile pot coexista și interacționa într-o lume din ce în ce mai interconectată.

3. Universalizarea particularului și particularizarea universalului

Rolul globalizării, așa cum este conceptualizat de Roland Robertson, poate fi sintetizat în ideea că aceasta reprezintă simultan universalizarea particularului și particularizarea universalului. Aceasta se traduce printr-o funcționare complexă și interdependentă a trei momente logice[9]:

4. Răspândirea formelor sociale particulare

Acest prim moment se referă la procesul prin care diferitele forme sociale specifice unei anumite regiuni sau subgrupuri devin universale. Aceste forme, inițial dezvoltate în contexte locale, au adesea legături cu influențe externe, reflectând o interacțiune cu chestiuni globale. Astfel, universalizarea nu este un proces pasiv, ci implică activitatea și interacțiunea acestor forme în diferite spații.

---

[6] P. M. Defarges, *La Mondialisation*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002; E. Luard, *The Globalization of Politics: The Changed Focus of Political Action in the Modern World*. New York: New York University Press, 1990.

[7] J. W. Meyer, J. Boli, G. M. Thomas, and F. O. Ramirez, "World Society and the Nation-State", în *American Journal of Sociology* 103 (1) (1997), pp. 144–181.

[8] P. Beyer, "Globalized Systems, Global Cultural Models, and Religion(s)", în *International Sociology* 13 (1998), pp. 79–94.

[9] R. Robertson and J. Chirico, "Humanity, Globalization, Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration", în *Sociological Analysis* 46 (1985), pp. 219–242; R. Robertson and F. Lechner, "Modernization, Globalization, and the Problem of Culture in World-System Theory", în *Theory, Culture & Society* 2 (3) (1985), pp. 103–117.

5. Particularizarea universalului

Odată ce aceste forme social universale ajung în alte contexte locale, ele suferă un proces de particularizare. Această adaptare nu doar că repetă Caracterele originalului, ci și le transformă, contribuind la relativizarea acestuia. Astfel, ce a fost universalizat devine agora specificat în termenii și valorile culturale ale noilor medii în care se integrează.

6. Reparticularizarea și noi universalizări

Transformările rezultate din particularizarea universalului devin subiecte pentru o altă rundă de universalizare, creând un ciclu continuu. Aceasta sugerează că globalul se manifestă mereu prin specificul local, iar localul, la rândul său, se definește prin interacțiunea sa cu globalul.

Acest model de lucru semnalează mai multe aspecte importante. În primul rând, evidențiază inegalitățile în relațiile de putere și conflictele care pot apărea. Universalizarea poate implica uneori impunerea ideologiilor sau formelor sociale, ceea ce poate genera valuri de rezistență. Cu toate acestea, această rezistență nu este neapărat pasivă; ea poate fi o formă activă de contestare sau de reinventare culturală, iar o rezistență specifică poate deveni subiectul unor noi forme de universalizare.

De asemenea, mișcările anti-globalizare, în ciuda intențiilor lor de a contesta fenomenul globalizării, au ajuns să devină ele însele globale, adesea în forme localizate și semnificativ transformate. Acest parcurs sprijină ideea de conexiune și comunicare extinsă la nivel mondial, alături de o conștientizare sporită a diversității culturale.

Mai mult, conceptul că rezistențele particulare la anumite forme de universalizare pot deveni la rândul lor subiecte ale unor noi universalizări indică o dinamică complexă în acest proces. Deși cele mai evidente forme de universalizare pot proveni din regiunile sau grupurile cele mai puternice, sursele particulare de universalizare și direcțiile fluxurilor lor nu sunt uniform distribuite. Există, de asemenea, "fluxuri inverse" (de la subaltern la dominant) și "fluxuri încrucișate" (care nu urmează o ierarhie dominantă), care contribuie semnificativ la configurarea unei lumi sociale tot mai interconectate.

Astfel, înțelegerea globalizării ca un proces fluid și dinamic, în care universalul și particularul se influențează reciproc, ne permite o apreciere mai nuanțată a complexității interacțiunilor globale și a efectelor lor asupra identităților culturale și sociale contemporane. Aceasta sugerează, de asemenea, posibilitățile de adaptare și reinventare ce caracterizează comunitățile într-o lume din ce în ce mai interconectată.[10]

Aceste caracteristici ale globalizării sunt ilustrative prin exemple concrete din evoluția socială și culturală. Dezvoltarea economiei capitaliste globale în Europa a generat o reacție în formă de socialism, care a devenit, paradoxal, o variantă a capitalismului. Deși socialismul ar fi trebuit să se manifeste în cele mai tipice forma ale sale în țările capitaliste dominante, versiuni elaborate ale acestei ideologii au apărut de fapt în alte regiuni, precum Rusia, și mai apoi în Asia de Est, în special sub forma variantei maoiste. În a doua jumătate a secolului XX, socialismul s-a răspândit în forme variate și particularizate în aproape toate colțurile lumii, dar a înregistrat o prăbușire semnificativă în anii 1990.[11]

Pe un alt front, implicațiile globalizării culturale pot fi observate prin prisma sclaviei. După secolul al XVI-lea, puterile europene au adus un număr mare de africani ca sclavi în coloniile lor din Lumea Nouă. Această mișcare nu a servit doar la exploatarea forțată a indivizilor, ci a contribuit în mod semnificativ și la globalizarea formelor culturale africane. Aceste forme au fost adaptate și reinterpretate în America, influențând profund diverse domenii, cum ar fi arta și religia.

---

[10] Peter Beyer, *Religions in Global Society*. London and New York: Routledge, 2006, p. 6.
[11] *Ibidem*, p. 7.

Exemple ale acestor transformări culturale includ genuri muzicale precum jazzul și reggae-ul, precum și manifestații religioase cum ar fi penticostalismul. Aceste fenomene nu pot fi considerate simple replici ale tradițiilor africane; de fapt, ele sunt rezultatele unor procese complexe prin care formele de origine africană au fost deplasate, transmutate și transformate, formând noi identități culturale. Prin aceste exemple, se poate observa cum localizarea și particularizarea universalului pot genera creativitate și inovație, demonstrând în același timp interconexiunile adânci care există între diferitele culturi la nivel global.

Aceste procese nu subliniază doar impactul globalizării asupra diverselor forme culturale, ci și modul în care specificitatea locală poate modela și redefini conceptele universale. Aceste interacțiuni dintre local și global evidențiază complexitatea și dinamica relațiilor sociale în contextul globalizării, oferind o imagine mai nuanțată a impactului său asupra societăților contemporane.

Concluzii

Globalizarea este un proces care conturează în mod semnificativ raportul dintre dimensiunile locale și globale, având un impact profund asupra diversității culturale, economice și sociale, inclusiv asupra religiei. Această interacțiune complexă subliniază faptul că localul și globalul nu sunt simple entități opuse, ci mai degrabă părți interdependente ale unui sistem dinamic, în care fiecare influențează și transformă pe cealaltă.

În contextul religiei, globalizarea facilitează circulația ideilor și practicilor religioase la nivel internațional, iar aceasta nu se face fără efervescență culturală. De exemplu, formele de religie tradiționale pot suferi schimbări semnificative în urma contactului cu spiritualități și practici din alte colțuri ale lumii. Aceasta poate duce la sincretism, unde credințe și ritualuri din diverse tradiții se combină, creând noi expresii religioase. De asemenea, globalizarea poate să amplifice o reacție de întoarcere la tradiție, în care comunitățile locale reafirmă valorile și practicile lor religioase ca o formă de rezistență față de influențele externe.

Această dinamică evidențiază faptul că religia nu este doar un element cultural static, ci un fenomen în continuă evoluție, modelat de interacțiunile locale și globale. Astfel, localizarea globalului se concretizează, de exemplu, în cum anumite mișcări religioase globale se adaptează la specificitățile culturale și sociale ale comunităților, generând un impact direct asupra structurilor sociale, normelor și valorilor acestor comunități.

Pe de altă parte, și impactul local asupra globalizării nu trebuie subestimat. Comunitățile religioase locale pot influența discuțiile și practicile la nivel mondial, promovând valori de toleranță, cooperare interreligioasă și dialog. Astfel, religia devine un barometru al interacțiunii între local și global, demonstrând cum identitățile religioase pot contribui la construirea unui discurs global care să îmbrățișeze diversitatea.

În concluzie, raportul dintre local și global în contextul globalizării este esențial pentru a înțelege evoluția religiei contemporane. Această relație complexă permite o pluralitate de voci și expresii, evidențiind atât influențele externe asupra religiei, cât și modul în care tradițiile locale își păstrează autenticitatea și relevanța în fața schimbărilor globale. Prin urmare, globalizarea nu duce la uniformizare religioasă, ci, dimpotrivă, stimulează o diversitate vibrantă care îmbogățește peisajul spiritual global, invitând la o explorare continuă a intersecțiilor între credință, identitate și apartenență într-o lume din ce în ce mai interconectată.

BIBLIOGRAPHY

1. Berger, Peter, "Globalization and Religion", in *Hedgehog Review* 4 (2) (2002), pp. 7-20.
2. Beyer, P., "Globalized Systems, Global Cultural Models, and Religion(s)", in *International Sociology* 13 (1998a), pp. 79–94.
3. Beyer, Peter, *Religions in Global Society*, London and New York: Routledge, 2006.
4. Defarges, P. M., *La Mondialisation*, Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
5. Luard, E., *The Globalization of Politics: The Changed Focus of Political Action in the Modern World*, New York: New York University Press, 1990.
6. McCann, Dennis P., "God and Globalization", in *Theology Today* (2003), pp. 272-276.
7. McMichael, P., "Globalization: Myths and Realities", in J. T. Roberts and A. Hite, eds., *From Modernization to Globalization: Perspectives on Development and Social Change*, Oxford: Blackwell, 2000, pp. 274–291.
8. Meyer, J. W., J. Boli, G. M. Thomas, and F. O. Ramirez, "World Society and the Nation-State", in *American Journal of Sociology* 103 (1) (1997), pp. 144–181.
9. Robertson, R., and J. Chirico, "Humanity, Globalization, Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration", in *Sociological Analysis* 46 (1985), pp. 219–242.
10. Robertson, R., and F. Lechner, "Modernization, Globalization, and the Problem of Culture in World-System Theory", in *Theory, Culture & Society* 2 (3) (1985), pp. 103–117.
11. Sachedina, A., "Political Islam and the Hegemony of Globalization: A Response to Peter Berger", in *Hedgehog Review* 4 (2) (2002), pp. 21-29.
12. Wallerstein, I., *The Modern World System*, New York: Academic Press, 1974–1980.
13. Wallerstein, I., *The Capitalist World-Economy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

GLOBALIZATION AND IDENTITY – COMPLEMENTARITY IN THE DYNAMICS OF RELIGIOUS CULTURES' INTERACTION

Nicolae Moroșan
PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: Globalization and identity are two interrelated concepts that profoundly influence the dynamics of the interrelationship of religious cultures in contemporary times. Globalization facilitates rapid and extensive interaction between diverse cultures and religious traditions, resulting in an increased circulation of religious ideas, practices and values on a global scale. This expansion of cultural interconnections can lead both to homogenization, through the standardization of norms and customs, and to heterogenization, through the fostering of identity diversity and religious syncretism. The complementarity between globalization and identity is evidenced in the way religious communities navigate between maintaining authenticity and adapting to global environments. This dynamic interaction generates new forms of religious expression and the cultivation of intercultural dialogue. Thus, the study of the relationship between globalization and identity is essential for understanding how religious cultures cohabit, transform and enrich in an increasingly interconnected world.

Keywords: globalization, identity, religion, homogenization, heterogenization, interreligious dialogue.

1. Globalizare și migrație

Globalizarea este un proces complex și multidimensional prin care lumea devine din ce în ce mai interconectată, atât din punct de vedere economic, cât și cultural, social sau politic. Aceasta se caracterizează prin fluxuri rapide de bunuri, servicii, informații, idei și oameni, care traversează granițele naționale și contribuie la creșterea interdependenței între diferitele regiuni ale lumii. O definiție comun acceptată a globalizării o descrie ca un proces prin care activitățile economice, sociale și culturale se extind dincolo de frontierele naționale, generând interacțiuni și interdependențe globale.[1]

Raportul dintre globalizare și migrație este strâns și multidirecțional. Migrația, adică deplasarea populației dintr-o zonă în alta, a existat dintotdeauna, însă procesul de globalizare a amplificat semnificativ atât amploarea, cât și complexitatea acesteia.[2] Există câteva modalități prin care globalizarea influențează migrația:

a) Crearea de oportunități economice. Globalizarea a favorizat creșterea mobilității economice, deschizând noi piețe de muncă și oportunități de angajare în diferite colțuri ale lumii. Aceasta a condus la o migrație crescândă a forței de muncă din regiunile cu șomaj ridicat sau cu oportunități limitate către zone cu cerere crescută de muncă. Mii de oameni aleg să emigreze în căutarea unui standard de viață mai bun sau a unor locuri de muncă mai bine plătite, ceea ce duce la fluxuri migratorii masive.
b) Creșterea interconectivității. Progresele în tehnologia transportului și comunicațiilor, parte integrantă a globalizării, au facilitățile de deplasare rapidă a oamenilor și au redus costurile călătoriilor. Avansurile tehnologice permit migrarea rapidă nu doar a forței de muncă, ci și a studenților, cercetătorilor și profesioniștilor, facilitând schimburile culturale și transferul de cunoștințe între națiuni.
c) Diversificarea comunităților migrante. Globalizarea a contribuit la crearea unor rețele migratorii diverse și internaționale, care conectează o comunitate de migranți cu

[1] Peter Beyer, *Religion and Globalization*, London: Sage, 1994, p. 3.
[2] Z. Bauman, „Migration and identities in the globalized world", în *Philosophy and Social Criticism* 37 (4), 2011, pp. 425–435.

originile lor culturale, sociale sau economice. Astfel, migranții nu mai sunt doar indivizi izolați, ci devin parte a unor rețele globale care facilitează sprijinul reciproc, integrarea socială și transferul de resurse și informații.

d) Impact cultural. Migrația, în contextul globalizării, favorizează un schimb cultural intens și permite diversificarea societăților gazdă. Odată cu migranții sosesc tradiții, obiceiuri, limbi și valori noi, îmbogățind cultura locală. Această diversitate poate duce, de asemenea, la conflicte culturale sau la provocări în integrarea migranților în societățile gazdă, dar poate și să producă inovații și transformări culturale benefice.
e) Politici publice și reglementări. Globalizarea influențează, de asemenea, modul în care statele abordează migrația. Cu un număr tot mai mare de migranți care se deplasează din cauza factorilor economici, politici sau de mediu, guvernele sunt nevoite să dezvolte politici publice care să gestioneze migrarea eficient și să protejeze drepturile migranților. Aceste politici pot varia de la reglementări stricte privind imigrația, la inițiative de integrare socială și economică a migranților.
f) Migrația forțată. Un aspect important al raportului dintre globalizare și migrație este faptul că multe persoane sunt nevoite să părăsească țara de origine din cauza conflictelor, instabilității politice sau dezastrelor naturale, toate acestea fiind influențate de contextul global. Globalizarea poate accentua aceste probleme, de exemplu prin schimbări climatice sau prin fluctuații economice globale care exacerbează condițiile de viață dificile în anumite regiuni.[3]

2. Semnificația identității în contextul global

Identitatea este un concept complex care se referă la modul în care indivizii și grupurile percep și definesc sinele în raport cu ceilalți și cu mediul înconjurător.[4] Aceasta include o serie de trăsături, cum ar fi cultura, tradițiile, valorile, credințele, limbajul, experiențele și apartenența la diferite grupuri, cum ar fi familia, comunitatea, națiunea și religia. Identitatea nu este statică; ea evoluează în timp și se formează în funcție de interacțiunile cu alți indivizi și cu mediile sociale și culturale. Astfel, identitatea poate fi văzută ca o construcție socială dinamică, influențată de contextul în care trăim și de experiențele noastre.[5]

Pe de altă parte, globalizarea este un proces care favorizează creșterea interconexiunilor economice, culturale, sociale și politice la nivel mondial. Acest proces a fost accelerat de progresele tehnologice, cum ar fi comunicarea instantanee și transportul rapid, care permit ca informațiile, bunurile, serviciile și oamenii să circule rapid între diferite colțuri ale lumii. Globalizarea deblochează barierele tradiționale ale identității naționale și culturale, influențând modul în care indivizii și comunitățile își formează și își trăiesc identitatea.

Raportul dintre identitate și globalizare este complex și adesea paradoxal. Pe de o parte, globalizarea poate duce la omogenizare, un proces în care anumite culturi sau identități devin dominante, făcând loc unei culturi globale care poate dilua particularitățile locale. De exemplu, marile branduri internaționale și cultura pop globalizată pot influența stilurile de viață și valorile comunităților din diferite părți ale lumii, contribuind la o uniformizare a modului de a trăi și a gândi.

Pe de altă parte, globalizarea poate stimula și *eterogenizarea culturală* și *diversificarea identității*. Într-un context globalizat, indivizii au acces la o varietate mai mare de informații, tradiții și perspective culturale. Această expunere la diversitate permite o combinație de influențe care pot îmbogăți identitatea personală și comunitară. De exemplu, migrarea, turismul

[3] Vezi: C. Plüss, „Migration and the Globalization of Religion", în Clarke, P. B. (Ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion,* Oxford University Press, 2011, pp. 491-504.
[4] S. Azaransky, „Religious Identity", în Jackson, R.L. II (Ed.). *Encyclopedia of Identity,* Vol. 2, Sage, 2010, pp. 631-636.
[5] P. J. Burke & J.E. Stets, *Identity Theory,* Oxford University Press, 2009.

și comunicarea digitală facilitează întâlniri între culturi diferite, ceea ce poate duce la sincretism cultural și la evoluția identităților locale, care absorb și integrează influențe externe.[6] Identitatea și globalizarea sunt interconectate într-un mod complex, în care fiecare influențează pe cealaltă. Globalizarea deschide noi orizonturi și oportunități pentru formarea și exprimarea identității, dar în același timp poate provoca tensiuni și conflicte între identitățile locale și cele globale. Într-o lume din ce în ce mai interconectată, înțelegerea acestor dinamici este esențială pentru a naviga în provocările și oportunitățile culturale ale secolului XXI.

3. Omogenizare culturală și eterogenitate culturală

În încercarea de a înțelege modul în care credințele și practicile religioase își găsesc locul în arenele transnaționale, ne concentrăm asupra analizei efectelor acestor exprimări religioase. Este esențial să determinăm dacă integrarea credințelor și practicilor religioase pe plan transnațional contribuie la procesele de omogenizare culturală sau, dimpotrivă, la crearea de eterogenitate culturală.

Omogenizarea culturală, considerată un ideal teoretic, apare atunci când trăsăturile culturale dintr-o anumită regiune sunt transferate și stabilite în altă regiune, fără a suferi modificări ca urmare a noului mediu cultural. Pe de altă parte, eterogenizarea culturală se produce atunci când migrarea elementelor culturale dintre regiuni generează noi forme culturale, care îmbină caracteristici din multiple locații și creează hibriditate culturală. Astfel, procesul de transnaționalizare a religiei, facilitat de migranți prin mecanisme de generare culturală, conduce la o asemănare a credințelor și practicilor religioase între coreligionari din diverse regiuni geografice.

Omogenizarea culturală, în calitate de formă de globalizare, își reorganizează limitele culturale prin extinderea acestora la un nivel transnațional. După cum subliniază Lehman[7], această transnaționalizare rezultă în proliferarea unor noi granițe reformulate în sfere precum cultura, etnia, limba și religia. Deși această formă de transnaționalizare a religiei modifică granițele culturale prin relocarea elementelor culturale, nu schimbă substanța esențială a acestora.

O consecință semnificativă a acestei reorganizări a granițelor culturale în contextul globalizării este că nu doar că se amplifică diversitatea culturală în zonele de imigrație (cu implicații atât pozitive, cât și negative), ci și că indivizii sunt conectați la nivel transnațional. Aceasta se întâmplă prin împărtășirea de credințe și practici religioase similare, facilitând astfel stabilirea și menținerea interacțiunilor transnaționale între comunitățile religioase. Această dinamică subliniază complexitatea proceselor culturale contemporane, evidențiind atât tendințele de uniformizare, cât și cele de diversificare care coexista într-un peisaj globalizat.

Eterogenizarea culturală transnațională a credințelor și practicilor religioase, facilitate de migrație, contribuie la creșterea diversității în peisajul religios existent. Aceasta se realizează prin transformarea convingerilor și practicilor aderenților în momentul contactului cu alte culturi. Conceptul de hibridizare culturală oferă un cadru valoros pentru a înțelege modul în care credințele și practicile religioase se pot adapta în arene transnaționale, evidențiind capacitatea de a valida simultan elemente din culturi diferite. Hibridizarea poate fi definită ca procesul prin care „formele culturale se detachază de practicile existente și se combină cu noi forme și practici”[8]. Această definiție sugerează că, prin selectarea, reorganizarea și reaccentuarea elementelor tradițiilor religioase existente ca rezultat al contactului cu o altă cultură, putem observa o formă de eterogenizare culturală.

---

[6] K. Deaux, „Immigration and Identity Theory: What Can They Gain from Each Other?”, în Serpe, R.T., Stryker, R. and Powell, B. (Eds.). *Identity and Symbolic Interaction. Deepening Foundations, Building Bridges*, Springer, 2020, pp. 273-291.
[7] David Lehman, „Religion and Globalization”, în Linda Woodhead, Paul Fletcher, Hiroko Kawanami, and David Smith (eds.), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. London: Routledge, 2002, p. 301.
[8] Jan Nedreveen Pieterse, „Globalization as Hybridization”, în Jan Nedreveen Pieterse *Globalization and Culture: Global Mélange*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2004, p. 64.

Adepții unei religii nu doar că pot integra elemente dintr-o nouă cultură în tradițiile lor existente, printr-o asimilare activă, ci pot, de asemenea, să-și transforme tradiția într-un mod mai subtil. Aceasta se poate realiza prin reorganizarea elementelor religioase și prin acordarea unor accentuări diferite acestora, sporind astfel diferențierea față de cultura nouă. În acest context, termenul „religii mondiale" sugerează că istoria intersecției dintre migrație și religie reprezintă una dintre cele mai timpurii forme de globalizare culturală.[9]

Pentru a analiza modul în care migrația influențează transformarea credințelor și practicilor religioase, este util să ne concentrăm pe ideea că religia este modelată de contextul său mai larg, exprimând preocupări care nu sunt de natură strict religioasă.[10] Transnaționalizarea religiei este generată nu doar de inițiativele religioase ale indivizilor și mișcărilor, ci și de intențiile migranților de a atinge obiective sociale, economice și politice. Această interacțiune face legătura între religia transnațională și concepte precum capitalismul, colonialismul, cucerirea și reconcilierea internațională. De asemenea, diferențele de acces la resurse între diverse regiuni geografice influențează căile de migrare a religiilor.

Este semnificativ faptul că, în perioada Imperiului Britanic, Marea Britanie a trimis cei mai mulți misionari în străinătate, iar în prezent, Statele Unite conduc la acest capitol. Migrația nu doar că facilitează răspândirea religiei, ci, odată stabilită într-o nouă regiune, religia devine un catalizator pentru migrarea altor indivizi, oferind rețele transnaționale prin care coreligionarii pot migra și înființa proiecte religioase în alte locuri. De exemplu, *Assemblies of God* din Zimbabwe, o mișcare fondată de misionarii creștini din Marea Britanie, s-a diferențiat semnificativ de instituțiile britanice de proveniență. Aceste diferențe au devenit tot mai evidente pe măsură ce membrii care s-au convertit în Zimbabwe au migrat la Londra, integrând astfel influențele culturale și religioase provenite din contextul britanic.[11]

Prin urmare, eterogenizarea culturală generată de migrație subliniază nu numai complexitatea interacțiunilor culturale și religioase, ci și dinamica în continuă schimbare a identităților în spațiul globalizat. Aceasta aduce atât oportunități, cât și provocări pentru comunitățile religioase, care se văd nevoite să navigheze între tradițiile lor adânc înrădăcinate și influențele exteriorului.

Diferențele în cadrul caracteristicilor religioase, economice, culturale, sociale și politice ale indivizilor care trăiesc în zone diferite contribuie la explicarea existenței a două forme fundamentale distincte de globalizare religioasă. Aceste tipuri reflectă discrepanțele de putere care fundamentează distincțiile dintre omogenizarea și eterogenizarea procesului de globalizare culturală, iar Lehman face distincția între globalizarea religioasă fundamentalistă și cea cosmopolită.

În consecință, globalizarea religioasă fundamentalistă tinde să promoveze extinderea omogenității culturale. Această formă de globalizare se poate baza pe carisma unui lider religios sau pe credința în autoritatea infailibilă a unui text sacru, care servește drept legitimizare pentru menținerea neschimbată a credințelor și practicilor religioase, chiar și într-o nouă cultură. Lehman[12] evidențiază că o caracteristică distinctivă a globalizării religioase fundamentaliste este reticența de a recunoaște noua cultură în care aceasta se înglobează. Aceasta înseamnă că nu se teoretizează relația dintre cultura originară a credințelor și practicilor și cultura nouă în care acestea se află. Deși este adevărat că formele fundamentaliste ale religiilor migrante pot să integreze referințe la noile culturi în unele aspecte, globalizarea religioasă fundamentalistă evidențiază diferențele semnificative de putere dintre cultura în care a fost înrădăcinată religia și cea în care aceasta aspiră să se impună, mai ales în ceea ce privește definirea credințelor și practicilor religioase.

[9] C. Plüss, „Migration and the Globalization of Religion", p. 493.
[10] Arif Dirlik, „Modernity in Question? Culture and Religion in an Age of Global Modernity", în *Diaspora*, 12/2, 2003, p. 152.
[11] David Lehman, „Religion and Globalization", p. 302.
[12] *Ibidem.*

În contrast, globalizarea religioasă cosmopolită reflectă diferențe de putere mai puțin accentuate între culturile pre-migrație și post-migrație. Aceasta oferă o recunoaștere variată a caracteristicilor culturale ale mediilor în care migrează o religie. Trăsătura distinctivă a globalizării religioase cosmopolite este capacitatea de a genera discuții asupra relațiilor dintre cultura de origine și cea în care religia migrează. Cu alte cuvinte, globalizarea religioasă cosmopolită nu doar că acceptă și recunoaște diferitele influențe culturale, ci și teoretizează și contextualizează un discurs religios existent, raportându-l la noile culturi în care intenționează să se stabilească.

Aceste două forme de globalizare religioasă - fundamentalistă și cosmopolită - reflectă, astfel, nu doar diferențele de putere și influență culturală, dar și modul în care comunitățile religioase se adaptează și interacționează cu medii culturale diverse în contextul migrației.

Concluzii

Relaționarea culturilor religioase în contextul globalizării este un proces complex, caracterizat prin interacțiuni variate, transformări și tensiuni între diferitele tradiții spirituale de pe glob. Globalizarea, prin intermediul avanposturilor tehnologice, economice și sociale, facilitează circulația rapidă a ideilor, credințelor și practicilor religioase, contribuind la o amplificare a dialogului intercultural.

Un aspect fundamental al relaționării culturilor religioase în globalizare este capacitatea acestora de a se adapta și de a se transforma în fața diversității. Pe măsură ce migranții călătoresc dintr-o regiune în alta, aduc cu ei nu doar obiceiuri și tradiții, ci și o rețea de conexiuni sociale corelate cu credințele religioase. Aceasta facilitează nu doar transferul de idei, ci și formarea de comunități religioase diverse în locuri noi. De exemplu, orașele cosmopolite devin centre de întâlnire pentru diverse grupuri religioase, unde se dezvoltă dialogul și dialogul între credințe diferite. Astfel, se poate observa o hibridizare culturală, în care elemente din diferite tradiții religioase se îmbină, generând noi forme de spiritualitate.

Pe de altă parte, globalizarea poate genera tensiuni și conflicte între diferitele tradiții religioase. Multe comunități se confruntă cu provocarea de a menține identitatea și autenticitatea într-o lume în continuă schimbare, unde influențele externe pot amenința valorile și practicile tradiționale. În acest sens, unele grupuri pot adopta poziții fundamentaliste ca reacție la amenințările percepute din partea culturilor externe, încercând astfel să se protejeze și să-și reafirme credințele.

Un alt aspect important al relaționării culturilor religioase în globalizare este modul în care religia poate deveni un instrument de coeziune socială și solidaritate. De exemplu, organizațiile religioase transnaționale pot promova inițiative umanități, contribuind la gestionarea crizelor sociale, economice sau ecologice. Prin acțiuni comune, diverse comunități religioase pot colabora pentru a aborda probleme precum sărăcia, nedreptatea socială sau mediu.

În concluzie, relaționarea culturilor religioase în contextul globalizării este o dinamică complicată care reflectă atât oportunitățile, cât și provocările aduse de interacțiunile interculturale. Oferind un cadru pentru dialog și înțelegere reciprocă, globalizarea permite cultivarea unei diversități religioase, dar și o confruntare între tradiția și modernitate. În acest peisaj complex, este esențial ca comunitățile religioase să navigheze aceste dinamici cu deschidere și să îmbrățișeze oportunitățile de învățare și colaborare în scopul promovării păcii și înțelegerii într-o lume diversă și interconectată.

BIBLIOGRAPHY

1. Azaransky, S., "Religious Identity", in Jackson, R.L. II (Ed.), *Encyclopedia of Identity*, Vol. 2, Sage, 2010, pp. 631-636.
2. Bauman, Z., "Migration and Identities in the Globalized World", in *Philosophy and Social Criticism* 37 (4), 2011, pp. 425–435.
3. Beyer, Peter, *Religion and Globalization*, London: Sage, 1994.
4. Burke, P. J., and J.E. Stets, *Identity Theory*, Oxford University Press, 2009.
5. Deaux, K., "Immigration and Identity Theory: What Can They Gain from Each Other?", in Serpe, R.T., Stryker, R., and Powell, B. (Eds.), I*dentity and Symbolic Interaction. Deepening Foundations*, Building Bridges, Springer, 2020, pp. 273-291.
6. Dirlik, Arif, "Modernity in Question? Culture and Religion in an Age of Global Modernity", in *Diaspora*, 12/2, 2003, pp. 147–168.
7. Lehman, David, "Religion and Globalization", in Linda Woodhead, Paul Fletcher, Hiroko Kawanami, and David Smith (Eds.), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, London: Routledge, 2002.
8. Nedreveen Pieterse, Jan, "Globalization as Hybridization", in Jan Nedreveen Pieterse, *Globalization and Culture: Global Mélange*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2004.
9. Plüss, C., "Migration and the Globalization of Religion", in Clarke, P. B. (Ed.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Religion*, Oxford University Press, 2011, pp. 491-504.

GLOBALIZATION IN CONTEMPORARY SOCIOLOGICAL RESEARCH

Nicolae Moroșan
PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstracts: It is widely recognized that globalization is not a new concept; on the contrary, the ancient world was much more interconnected than we often imagine. Throughout history, numerous empires sought territorial expansion and domination on a global scale. D. Lehmann identifies religion as the "original globalizer" in his article "Religion and Globalization". In the past, Sufi orders, Catholic missionaries and Buddhist monks carried the message and practice of the faith across vast regions before these territories became defined nation-states. Today, however, globalization is taking new and more intense forms, affecting religion in unprecedented ways. Regardless of where we are, most of us feel a connection to a global whole, living in universes of inclusion or exclusion, with desires or resentments of the global pace and flux. The article proposes a multilateral approach to globalization, based on the perspectives of contemporary sociologists who offer guidelines for a deeper understanding of this complex phenomenon. These perspectives emphasize the interactions between religion and globalization, highlighting how religious beliefs adapt and transform in this dynamic context where religious values and practices intersect with global influences.

Keywords: globalization, sociology, religion, R. Robertson, Jan Aart Scholte, David Held

În ultimele decenii, diverse abordări ale globalizării au evidențiat tendințele de omogenizare culturală și de eliminare a diferențelor locale și naționale, generând preocupări teologice asupra impactului acestei realități asupra diversității religioase. De exemplu, lucrarea lui George Ritzer, *The McDonaldization of Society*[1], subliniază cum cultura fast-food s-a extins global, oferind o experiență standardizată oriunde am merge. Această uniformizare a consumului se reflectă și în centrele comerciale din întreaga lume, care înfățișează același tip de branduri, sugerând astfel o cultură globală omogenizată.

Corporațiile globale, în căutarea dominației, promovează aceleași produse și practici, creând un model de muncă și consum care se răspândește neîncetat. O mică elită globală, adesea referită ca „cei unu la sută", a acumulat o bogăție incomensurabilă și o influență semnificativă, capabilă să exploateze resursele lumii și populațiile pentru profit. În această rețea de interdependențe, capitalul financiar circulă liber prin tranzacții electronice, iar forța de muncă este angajată acolo unde costurile sunt mai mici, generând o realitate economică ce afectează în mod direct valorile și credințele spirituale.

1. Globalizarea – un proces etapizat care a antrenat profunde schimbări sociale

Începând cu anul 1980, termenul „globalizare" a căpătat popularitate, fiind descris de Roland Robertson ca unul dintre cele mai utilizate și discutate concepte ale vremurilor noastre.[2] Totuși, acest termen a fost, de asemenea, folosit într-o varietate de contexte, adesea devenind un „cuvânt la modă" invocat pentru scopuri variate. Discuțiile despre globalizare sunt extrem de diverse; scepticii proclamă că globalizarea este un mit[3], în timp ce alții consideră că, deși reală,

[1] G. Ritzer, *The McDonaldization of Society*. Newbury Parks: Sage, 1993.
[2] Roland Robertson and Kathleen E. White, *Globalization: Critical Concepts in Sociology*. New York: Routledge, 2003.
[3] David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt, and Jonathan Perraton. *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1999.

multe dintre dezbaterile pe tema ei se reduc la „globaloney”[4]. Poate că cel mai popular simplu enunț despre aceasta este că „globalizarea este totul și opusul său”[5].

Prin urmare, este crucial să clarificăm definiția acestui termen. Globalizarea este adesea interpretată monolitic, ca fiind sinonimă cu expansiunea capitalismului occidental sau cu un imperiu cultural occidental.[6] Deși aceste vădiri conțin un anumit adevăr, realitatea globalizării este mult mai complexă. Robertson definește globalizarea ca un concept ce se referă atât la „comprimarea lumii”, cât și la „intensificarea conștiinței mondiale ca un întreg”[7]. El subliniază două aspecte fundamentale: (1) conectivitatea și interrelaționarea extinsă și (2) conștiința globală, care devine tot mai reflexivă.[8]

Astfel, globalizarea poate fi înțeleasă ca o expansiune continuă a interdependenței la nivel mondial și ca o intensificare a conștiinței globale. Acest proces nu este static; termenul „în creștere” subliniază natura sa dinamică și tinde spre expansiune, chiar dacă drumul parcurs a fost adesea inegal și a implicat inversări.

Definiția lui George Van Pelt Campbell[9] accentuează importanța conștiinței în această discuție. Schimbările de gândire apărute ca urmare a interdependenței globale sunt la fel de esențiale ca și factorii economici sau politici afectați de același proces. Globalizarea influențează profund normele, valorile, religia și alte credințe, implicând dimensiuni politice, economice, sociale și culturale, deși nu este întotdeauna definite clar sau dominant ca una dintre acestea.

În lumina acestor observații, devine evident că teologia trebuie să se angajeze activ în discuția despre globalizare, recunoscându-i impactul asupra diversității religioase și asupra spiritualității contemporane, precum și necesitatea de a naviga prin complexitățile interacțiunilor dintre tradițiile religioase în acest context globalizat.

2. Globalizarea și fazele sale de dezvoltare

O întrebare fundamentală referitoare la globalizare este: de cât timp are loc acest proces și care sunt fazele prin care a trecut până acum? Există numeroase modele care descriu evoluția globalizării, iar recunoașterea complexității acestui fenomen este esențială. Jan Aart Scholte subliniază, corect, că „orice periodizare este artificial gândită. În practică, evoluțiile socio-istorice nu pot fi împărțite în faze complet discrete niciodată. Cu toate acestea, abrevierea istorică a perioadelor oferă repere generale utile”.[10] Concepțiile asupra cronologiei globalizării se împart în trei tipuri de bază: modele ciclice, modele liniare cu o istorie lungă și modele liniare care oferă o istorie scurtă. Definițiile variate ale globalizării conduc, în mod firesc, la criterii diferite de măsurare a progresului său, ceea ce, la rândul său, influențează înțelegerile noastre asupra istoriei acestuia.

Definirea globalizării în termeni economici (inclusiv, uneori, migrația umană) poate sugera o natura ciclică. Totuși, unii cercetători care adoptă această viziune consideră că globalizarea este un mit, argumentând că nu există nimic distinctiv în comerțul contemporan, cu excepția volumului său. Personal, exclud o viziune ciclică a globalizării. O altă abordare economică o prezintă ca fiind liniară și recentă. Immanuel Wallerstein[11], de exemplu, facând referire la „sistemul mondial modern”, consideră că acesta coincide cu ascensiunea „economiei mondiale

[4] Michael Veseth. *Globaloney: Unraveling the Myths of Globalization*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2005.
[5] Thomas L. Friedman, *The Lexus and the Olive Tree*. New York: Random House, 2000, p. 406.
[6] Roland Robertson and Kathleen E. White. *Globalization: Critical Concepts in Sociology*. New York: Routledge, 2003, pp.15-19.
[7] Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage, 1992, p. 8.
[8] Roland Robertson and Kathleen E. White. *Globalization: Critical Concepts in Sociology*. New York: Routledge, 2003, p. 6.
[9] George Van Pelt Campbell, *Everything You Know Seems Wrong: Globalization and the Relativizing of Tradition*. Lanham, MD: University Press of America, 2005.
[10] Jan Aart Scholte, *Globalization: A Critical Introduction*, 2nd ed. New York: Palgrave, 2005, p. 86.
[11] Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press, 1974.

capitaliste", datând-o doar din secolul al XV-lea. Totuși, criticile aduse acestei perspective, în special din partea celor care definesc globalizarea într-un sens mai larg, evidențiază limitările viziunii lui Wallerstein, chiar și în luminile profunzimii sale teoretice.[12]

3. Modelul de globalizare cu fazele minime al lui R. Robertson

Un model semnificativ al fazelor globalizării a fost propus de Robertson în lucrarea sa de pionierat *Globalizarea: Teoria socială și cultura globală* (1992). Acest model derivă din definiția sa a globalizării ca implicând interdependența și conștiința globală. Prin urmare, criteriile pentru identificarea fazelor globalizării se bazează pe creșterea interdependenței între societăți și intensificarea conștiinței globale.[13]

Robertson susține că procesul globalizării s-a desfășurat pe parcursul mai multor secole, dar modelul său se concentrează asupra „tendințelor majore de constrângere" care au influențat mai recent istoria umană, referindu-se la ceea ce el numește „câmpul global"[14]. Acest câmp global se structurează în jurul a patru „puncte de referință": sinele individual, societățile naționale, sistemul mondial de societăți și omenirea în ansamblu.

În plus, Robertson subliniază natura autolimitată a globalizării prin introducerea conceptului de „glocalizare"[15], care descrie interacțiunile dintre dimensiunea globală și cea locală. Aceasta îi permite să contureze o viziune teologică asupra globalizării, unde înțelegerea interdependentă a comunității umane este esențială pentru a naviga provocările contemporane, în timp ce se recunoaște valoarea și identitatea unică a fiecărei tradiții culturale și religioase.

Modelul său deschide calea pentru o analiză profundă a relației dintre globalizare și spiritualitate, invitând o reflecție asupra modului în care credințele religioase interacționează cu realitățile complexe ale unei lumi interconectate: Faza I: Faza germinală (1400-1750 în Europa); Faza II: Faza incipientă (1750-1870, în special în Europa); Faza III: Faza de decolare (1870-1925); Faza IV: Faza luptei pentru hegemonie (1925 - sfârșitul anilor 1960); Faza V: Faza incertitudinii (sfârșitul anilor 1960 - începutul anilor 1990).[16]

Atacurile teroriste din 11 septembrie 2001 au marcat probabil începutul unei noi faze în procesul de globalizare. Aceste evenimente au știrbit speranțele legate de o reducere a conflictului global, care părea posibil după destrămarea Uniunii Sovietice, și au dat naștere la „războiul global împotriva terorii". Această nouă realitate a contribuit la o recunoaștere tot mai pronunțată a necesității unei „guvernanțe globale" ca soluție viabilă pentru a face față amenințărilor emergente.

Scholte formulează această necesitate simplu, afirmând că „globalizarea nu s-ar putea desfășura fără acorduri de guvernare". Astfel, se conturează perspectiva că următoarea etapă a globalizării va fi caracterizată de o acceptare crescută a guvernanței globale în contexte religioase, economice și sociale.

Robertson a ridicat această chestiune în 1992, discutând despre „imaginile ordinii mondiale" și dezvoltând patru aranjamente posibile: Global Gemeinschaft I și II, respectiv Global Gesellschaft I și II. Propunerea sa sugerează că forma cea mai probabilă a viitoarei guvernări globale este versiunea descentralizată a Gesellschaft II, care ar putea lua forma unei federații globale de națiuni, mai puternică și mai eficientă decât actuala Organizație a Națiunilor Unite.

Această abordare a globalizării subliniază nevoia de dialog și colaborare între tradițiile religioase, evidențiind cum guvernanța globală ar putea facilita conștientizarea și respectul față de diversitatea culturală și spirituală. Această dinamică ar putea conduce la o mai mare armonie

[12] Peter F. Beyer, *Religion and Globalization*. London: Sage, 1994, pp. 15-21.
[13] Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage, 1992.
[14] *Ibidem*, p. 57.
[15] *Ibidem*, p. 173.
[16] *Ibidem,* pp. 57-60.

între comunitățile religioase și la o cooperare internațională care să reflecte valorile fundamentale ale toleranței și înțelegerii reciproce.

Religia a fost o constantă omniprezentă în istoria umanității, influențând profund și reflectând numeroase tendințe sociale. A contribuit atât la progresul societăților, cât și la conflicte devastatoare, devenind un factor dinamic în competiția pentru putere și mobilizând mișcări sociale semnificative. În timp ce religia a susținut reforme sociale și a promovat binele comun, a fost de asemenea responsabilă pentru violențe și justificări ale celor mai grave nedreptăți. Aceasta a scos în evidență atât noblețea, cât și degradarea caracteristicilor umane.

Pe lângă acestea, religia a fost profund legată de fazele globalizării, având un impact semnificativ asupra ordinii sociale. Globalizarea aduce în prim-plan tensionarea percepției occidentale, născută din experiențe istorice dureroase, care susține că religia ar trebui să fie separată de guvern. Acest paradigmat este pus în contrast cu ideile islamice și alte concepții despre cum ar trebui construite societățile juste. Samuel Huntington[17] evidențiază cu acuratețe această realitate, subliniind că, indiferent de conflictele ce vor apărea, religia va continua să fie un element central în aceste dispute.

În ultimele faze ale globalizării, am fost martorii atât ai terorismului religios, cât și al altruismului exemplificat prin figuri ca Maica Tereza. Aceasta sugerează că religia poate genera atât violență cât și compasiune. Juergensmeyer, în studiul său asupra terorismului religios, afirmă în mod paradoxal că „leacul pentru violența religioasă poate consta, în cele din urmă, într-o apreciere reînnoită a religiei însăși."[18]

R. Robertson susține că faza globalizării actuale se caracterizează printr-o dimensiune religioasă specifică. În special, consideră că acest moment este reprezentativ pentru o „fază milenară" a globalizării, care datează în mod special din 11 septembrie 2001.[19] Acest eveniment a generat o retorică escatologică apocaliptică, observată în special în regiunile musulmane și în vest. Simon Pearson[20] subliniază această tendință, descriind o „revenire extraordinară a credințelor apocaliptice creștine și musulmane", datând începutul „ere apocaliptice" din sfârșitul anilor 1970. În acel context, mulți profeți au anticipat o explozie a declarațiilor apocaliptice pe măsură ce ne apropiam de sfârșitul celui de-al doilea mileniu. Tot în acea perioadă s-a format o alianță „neobișnuită" între sionismul creștin-american și sionismul evreiesc israelian, ce prezenta caracteristici milenare specifice.[21]

Chiar dacă un sentiment global de catastrofă poate părea să se dezvolte lent, argumentul lui Pearson conform căruia 11 septembrie a marcat „marele act apocaliptic al timpurilor noastre" este pertinent. De la începutul secolului, s-a conturat o „senzație" de sfârșit al lumii în sufletele multora, generând discuții tot mai frecvente despre posibilitatea reală a dispariției civilizației așa cum o cunoaștem. Cartea lui Pearson, *The End of the World: From Revelation to Eco-Disaster*, reflectă această preocupare profundă cu privire la viitorul umanității în contextul globalizării și al provocărilor spirituale și morale cu care ne confruntăm.

R. Robertson intenționează să sublinieze aplicabilitatea noțiunii de milenialism în contextul a ceea ce a denumit „câmpul global".[22] Acest câmp global poate fi definit, în termeni generali, prin patru componente esențiale: statele-națiune, sinele individual, sistemul internațional și umanitatea în ansamblu. Fiecare dintre aceste elemente va fi analizat în relație cu tema milenarismului.

---

[17] Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster, 1996.

[18] Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, ed. Berkeley: University of California Press, 2003, p. 240.

[19] David Inglis and Roland Robertson, "Beyond the Gates of the Polis: Reworking the Classical Roots of Classical Sociology." *Journal of Classical Sociology* 4 (2004), p. 165–189.

[20] Simon Pearson, *A Brief History of the End of the World: From Revelation to Eco-Disaster*. London: Robinson, 2006.

[21] Roland Robertson, "Christian Zionism and Jewish Zionism: Points of Contact." în A. Shupe and J. K. Hadden, eds. *The Politics of Religion and Social Change*. New York: Paragon House, 1988, pp. 239–257.

[22] Roland Robertson and JoAnn Chirico, "Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration." *Sociological Analysis* 46 (3) (1985), pp. 219–242.

Prin utilizarea acestui termen, aleg să mă poziționez mai degrabă pe o direcție premilenaristă decât pe o abordare postmilenaristă. Premilenarismul cuprinde doctrinele care afirmă credința în iminența sfârșitului lumii, însoțită de intervenția divină, cel puțin supramundană, înainte de o astfel de încetare, urmând un regim ideal de tip paradis sau utopie. Contrar, postmilenarismul sugerează că lumea trebuie să sufere transformări radicale conform unor linii utopice pentru a pregăti venirea unei „forțe" mesianice.

Deși analizează etapa premergătoare a globalizării prin prisma caracteristicilor sale milenare, dorește să clarifice că nu se referă aici decât la aspecte teologice, în sens larg. Așadar, abordarea globalizării prin acest unghi teologic poate părea o deviație semnificativă față de perspectivele fundamentale, în mare parte seculare, ce au ghidat dezbaterea pe tema globalizării. Această discuție a implicat relativ puține referiri la religie, deși studiile despre religie și sociologia religiei au explorat profund globalizarea cu mult înainte de adoptarea laraj a termenului în urma căderii Zidului Berlinului la sfârșitul anului 1989. Rapiditatea retoricii globalizante a omis, însă, factorul „religios-cultural", o omisiune regretabilă care, de-a lungul timpului, a devenit tot mai vulnerabilă.

Se poate observa că, în trecut, au existat momente istorice în care evenimente dramatice au avut un impact amplu și aproape global. Un exemplu elocvent este cutremurul de la Lisabona din 1755. Așa cum a subliniat S. Neiman[23], acest eveniment a avut efecte profunde asupra filosofiei occidentale. Cutremurul a fost cu adevărat „cutremurător", dar consecințele sale directe nu aveau, în perioada imediat următoare, caracteristici ce le-am putea numi acum globale. Aceste efecte nu trebuie, însă, subestimate în contextul impactului lor asupra gândirii filosofice și teologice legate de problema teodiceei.

Neiman compară consecințele intelectuale de la Lisabona cu cele ulterioare ale tragediilor cum sunt cele de la Auschwitz. Aceasta sugerează că, de la evenimentul de la Auschwitz, s-au înregistrat o serie de crime în masă sau genociduri care, prin cumul, au adus o criză profundă în viziunea noastră despre viitorul existenței umane. În acest sens, Auschwitz, și nu numai, devine un exemplu de globalizare a experiențelor traumatizatoare, având reverberații ce se extind pe întreaga planetă în ultimele decenii. Această recunoaștere a traumei globale ne provoacă nu doar să reflectăm asupra trecutului, ci și să căutăm soluții teologice pentru a face față provocărilor contemporane, sugerând astfel nevoia urgentă de dialog și reconciliere spirituală în fața violenței și suferinței globale.

În analiza actualei faze a globalizării, caracterizată ca fiind milenară, este esențial să ne concentrăm asupra modului în care aceasta se raportează la dimensiunea globală. Rețelele de comunicare și retorica războiului împotriva terorismului au încorporat în mod palpabil concepții escatologice care derivă din tradițiile religioase iudaice, creștine și islamice. Totuși, este important să recunoaștem că aceste idei escatologice s-au răspândit și dincolo de sferele abrahamice, manifestându-se în diverse culturi și religii.[24] De-a lungul acestui proces, tendințele milenare s-au corelat din ce în ce mai mult cu naționalismul, deși nu putem atribui exclusiv aceste conexiuni originile și evoluția milenialismului, mai ales având în vedere că o mare parte din milenialismul non-abrahamic s-a maturizat autonom.

Complexitatea tensiunilor care există între religiile abrahamice joacă un rol crucial în contextul războaielor teroriste. Aceste tensiuni sunt evidente și, deși pot fi interpretate în moduri variate, este clar că ele sunt strâns legate de discursul milenarist. Chiar dacă lupta pentru resurse materiale, interesele naționale și lăcomia sunt factori determinanți în conflictele internaționale contemporane, din ce în ce mai multe dintre aceste fenomene se leagă de temele

[23] Susan Neiman, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002, p. 78.

[24] Mark Juergensmeyer, *The New Cold War: Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press, 1993; Mark Juergensmeyer, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley: University of California Press, 2000, p. 73.

mileniale. O ilustrare clară a acestei legături este preocuparea globală față de ceea ce Pearson numește „eco-dezastru”[25].

Problemele legate de schimbările climatice, încălzirea globală și criza resurselor de apă sunt deja bine-cunoscute și nu necesită o repetare. Totuși, este relevant să observăm că, de la publicarea lucrării lui Pearson, discuțiile apocaliptice despre schimbările climatice au crescut semnificativ la nivel global. Indiferent de plauzibilitatea celor mai dramatice afirmații privind schimbările climatice, esența dezbaterii rămâne. Detaliile privind posibila „hollywoodizare” a acestor afirmații sunt secundare; ceea ce contează cel mai mult este că frica, ca emoție dominantă, se răspândește rapid în multe colțuri ale lumii. Această frică, profund înrădăcinată în conștiința colectivă, alimentează gândirea milenaristă, întărind astfel legătura dintre temerile contemporane și așteptările eshatologice.

Prin urmare, este evident că în discursul despre globalizare, religia joacă un rol crucial, influențând atât percepțiile individuale despre viitor, cât și dinamica globală. Necesitatea de a naviga această realitate complexă, care implică atât speranțe, cât și temeri, devine un imperativ teologic și social. În acest context, apartenența religioasă, în special în formele sale milenare, poate oferi atât provocări, cât și oportunități pentru dialogul interreligios și soluționarea problemelor globale.

Anunțul aparent reactiv al președintelui Bush, imediat după atacurile din 11 septembrie 2001, în care a proclamat angajamentul Statelor Unite într-o „cruciada” împotriva a ceea ce unii au denumit „fascismul islamic”, a marcat un punct de cotitură în politica milenar-globală. Chiar dacă elemente ale acestei politici fuseseră latente de-a lungul perioadei războiului mondial din 1914 până în 1945, introducerea deschisă a termenului și a ideilor asociate a relevat un sentiment mesianic care a prins avânt în contextul dispariției comunismului global. Acest spațiu liber a permis organic crezul american, în esența sa mesianică, să se dezvolte, iar islamul a devenit un „Alt” cu care această viziune să interacționeze.[26]

În această vedere, se articulează unele dintre componentele relațiilor internaționale din domeniul global. De asemenea, trebuie observat că, în ciuda caracterului milenar evident al Revoluției Chineze din 1949, îmbrățișarea orientală a schimbării a fost, în multe privințe, un antidot la „nerăbdarea” concepțiilor occidentale despre transformare. Această abordare poate fi interpretată ca o strategie de „așteptare”, în timp ce restul lumii este cuprins de agitațiile apocaliptice. Un aspect important de considerat este că Tigrii Tamil au fost printre primii actori moderni care au utilizat atentatul sinucigaș, iar tendințele milenare au persistat chiar și sub suprafața comunismului chinez. B. Lincoln oferă o discuție convingătoare despre cum religiile de rezistență se pot transforma în religii ale revoluției, un concept relevant în această analiză. Este important să nu pierdem din vedere creșterea rapidă a nemulțumirii în rândul țăranilor din zonele rurale ale Chinei, o nemulțumire care ar putea căpăta forme milenare și revoluționare.[27]

R. Robertson[28] examinează, de asemenea, cum percepția securității naționale a evoluat spre o dimensiune aproape apocaliptică, în special după 11 septembrie 2001. El subliniază că noțiunea de „pericol străin” nu se limitează doar la relațiile de stat, ci se extinde și asupra securității interne. Această schimbare a extins sfera discuțiilor despre securitate, incluzând nu doar aspecte politice sau militare, dar și probleme culturale, sociale și economice. În acest context, Robertson atrage atenția asupra isteriei legate de imigrație și de „contaminarea” identităților naționale, teme care sunt exacerbate de frica față de alteritate.

[25] Simon Pearson, *A Brief History of the End of the World: From Revelation to Eco-Disaster*. London: Robinson, 2006.
[26] Anatol Lieven, *America Right or Wrong: An Anatomy of American Nationalism*. London: HarperCollins, 2004; John Gray, *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*. London: Allen Lane, 2007.
[27] Bruce Lincoln, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2006, p. 90.
[28] Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, p. 61.

În această nouă eră, multe state adoptă măsuri legislative stricte, justificând acțiuni ce limitează drepturile omului prin apelul la necesitatea de a proteja securitatea națională. Climatul generat de aceste măsuri a alimentat intens dezbaterea despre multiculturalism, punând accentul pe incluziunea și excluziunea religioasă, și evidențiind fricțiunile dintre diverse culturi și religii care intră în contact în cadrul statelor-națiune.

R. Robertson[29] identifică, de asemenea, o tendință spre formarea teocrațiilor naționale în diferite regiuni, în special în Marea Britanie și Orientul Mijlociu, unde națiunile moderne se străduiesc să reînvie vechile teocrații în fața provocărilor socio-culturale și globale. Aceasta sugerează că înțelegerea și dialogul între tradițiile religioase sunt esențiale într-o lume în care globalizarea și milenarismul dau naștere unor noi dinamică și tensiuni, invitând la o reflecție profundă și teologică asupra seriozității și relevanței acestor transformări.

În analiza sa, Robertson subliniază că riscul a devenit o caracteristică centrală a vieții contemporane, în special pentru tineri. Aceștia se confruntă cu riscuri elevat prin comportamente precum sexul neprotejat, consumul de alcool și droguri, reflectând un stil de viață marcat de apocaliptic. Acest comportament riscant este însă însoțit de o preocupare crescândă pentru sănătate și de o reconstrucție a identității personale, expunând astfel două fețe ale aceleași realități: abandonul riscant și frica de mortalitate.

Mai mult, Robertson[30] examinează implicațiile globale ale milenarismului pentru întreaga umanitate, accentuând creșterea preocupărilor legate de degradarea mediului, încălzirea globală, dezastrele naturale și schimbările climatice. Aceste probleme ecologice sunt adesea interpretate ca semne apocaliptice, contribuind la intensificarea sentimentului de frică la nivel global. Un exemplu concludent în acest context este modalitatea prin care guvernul britanic își propune să stabilească detalii cuprinzătoare privind educația copiilor încă de la naștere, promovând viziuni despre viitoarele caracteristici psihologice și fiziologice ale ființelor umane pe parcursul ciclului de viață. Această abordare reflectă o aplicare a principilor milenare în societatea contemporană, susținând reconstrucția sinelui, o trăsătură esențială a vieții actuale, care se manifestă, de obicei, în rândul indivizilor relativ privilegiați.[31]

A patra componentă a câmpului global este, desigur, *umanitatea în sine*. Caracteristicile milenare sunt aici celebrare, fiind probabil cele mai evidente. Încălzirea globală, schimbările climatice și alte amenințări la adresa vieții umane constituie deja subiecte critice; se adaugă la acestea diverse tipuri de dezastre, inclusiv cele de natură pandemică. Proliferarea armelor de distrugere în masă, generate de om, este o amenințare alarmantă, întărind credințele celor care consideră că trăim vremuri apocaliptice.

În acest context, se face adesea referire la „fundamentaliștii" americani, a căror influență și legături cu mișcările de dreapta din Israel au, fără îndoială, semnificație globală. Totuși, este crucial să recunoaștem și diversitatea mișcărilor milenariste care se manifestă pe scară largă în întreaga lume.

Pe de altă parte, există o preocupare crescândă față de dispariția diverselor specii non-umane și o conștientizare mai profundă, în special în Occident, asupra relației dintre oameni și animale. Rapiditatea cu care au evoluat drepturile omului în ultimele decenii subliniază faptul că acest avans a fost periclitat de milenarismul recent, marcat de retorica crescută a crizelor ecologice. Semnele și minunile marilor inundații sau ale altor dezastre naturale sunt interpretate de mulți ca fiind indicii ale „sfârșitului".

Astfel, „fundamentalismul sfârșitului" s-a răspândit în multe părți ale lumii, având adesea caracteristici de imperialism religios, predominat american. Această interacțiune complexă între religie, ecologie și politica globală subliniază importanța unei abordări teologice

[29] *Ibidem.*
[30] *Ibidem.*
[31] Elemer Hankiss, *The Toothpaste of Immortality: Self-Construction in the Consumer Age*. Baltimore, MD: The John Hopkins University Press, 2006.

profunde, care să inspire dialoguri constructive și soluții viabile pentru provocările globale contemporane, invitând la o reflecție continuă asupra valorilor și identității umane într-o lume în schimbare.

4. Transformările globale ale fazelor globalizării - David Held

Un alt model semnificativ al fazelor globalizării este propus de David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt și Jonathan Perraton în lucrarea *Global Transformations: Politics, Economics and Culture* (1999). Aceștia definesc globalizarea ca un proces (sau un set de procese) care întruchipează transformări în organizarea spațială a relațiilor și tranzacțiilor sociale, evaluate în termeni de extensitate, intensitate, viteză și impact. Aceste transformări generează fluxuri transcontinentale sau interregionale și crează rețele de activitate, interacțiune și exercitare a puterii.[32]

Prin „extensitate", autorii se referă, în esență, la ceea ce Robertson înțelege prin „interdependență". Această interdependență reflectă modul în care statele, comunitățile și indivizii devin din ce în ce mai conectați la nivel global. „Intensitatea", pe de altă parte, se referă la gradul de regularitate al acestei interdependențe, care, în timp, tinde să devină mai profundă și mai complexă. „Viteza" este un alt aspect esențial, referindu-se la accelerarea interacțiunilor și a proceselor globale, cauzată de dezvoltarea sistemelor mondiale de transport și comunicare. Această viteză crescută a permis o difuzare rapidă la scară globală a ideilor, bunurilor, informațiilor, capitalului și oamenilor.

„Impactul", în fine, se referă la efectele reciproce ale interacțiunilor globale și locale, ceea ce Robertson denumește „glocalizare". Acest concept ilustrează cum dimensiunea globală influențează realitățile locale și viceversa, subliniind importanța contextului cultural și social în modelarea răspunsurilor la provocările globalizării.

Pe baza acestor considerații, Held și colaboratorii săi propun o schemă complexă care subliniază modul în care aceste elemente interacționează și se influențează reciproc în cadrul procesului globalizării. Această schemă ajută la înțelegerea profundă a schimbărilor care se produc în societățile contemporane și evidențiază necesitatea unei interpretări teologice a acestor transformări. Prin prisma teologului, putem analiza cum globalizarea nu doar că influențează structura socială, ci și credințele religioase, valorile morale și identitățile comunității, prezentând atât provocări, cât și oportunități pentru dialogul interreligios și diversitatea spirituală în cadrul unei lumi din ce în ce mai interconectate: Globalizarea premodernă (c. 9.000-7.000 î.Hr. până la c. 1500 d.Hr. cu apariția Occidentului); Globalizarea modernă timpurie (c. 1500-1850, ascensiunea Occidentului); Globalizarea modernă (c. 1850-1950, ascensiunea statului-națiune); Globalizarea contemporană (din anii 1950 până în prezent).[33]

5. Fazele globalizării lui Jan Aart Scholte

Jan Aart Scholte conturează un alt model al globalizării în lucrarea sa, *Globalization: A Critical Introduction* (2005). El definește globalizarea ca fiind „răspândirea conexiunilor transplanetare - iar în ultimele decenii, în mod special conexiunile suprateritoriale între oameni"[34]. Scholte distinge două calități fundamentale ale globalității. Prima, conectivitatea transplanetară, a fost o caracteristică a istoriei umanității timp de secole. A doua calitate, supraterritorialitatea, reprezintă o noutate în peisajul istoric contemporan.

Relațiile supraterritoriale sunt acele conexiuni sociale care transcend semnificativ limita geografică a teritoriului, fiind exemplificate prin legăturile globale posibilitate prin

[32] David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt, and Jonathan Perraton, *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Stanford: Stanford University Press, 1999.
[33] *Ibidem.*
[34] Jan Aart Scholte, *Globalization: A Critical Introduction*, 2nd ed. New York: Palgrave, 2005, p. 59.

telecomunicații. Scholte propune următoarele faze ale globalizării: intuiții ale globalității - până în secolul al XIX-lea; globalizare incipientă - până la mijlocul secolului al XX-lea; globalizarea contemporană accelerată - de la mijlocul secolului XX până în prezent.[35]

Concluzii

Globalizarea a devenit un fenomen definitoriu pentru lumea contemporană, influențând în mod profund structurile sociale, economice și culturale. Dintr-o perspectivă sociologică, globalizarea nu este doar un proces economic sau tehnologic, ci și un real amplificator al interacțiunilor interumane, al identităților culturale și al relațiilor de putere. Aceasta a generat nu numai beneficii, cum ar fi accesul la informații și resurse, dar și provocări, inclusiv dispariția diversității culturale, inegalități economice crescânde și tensiuni sociale.

Un aspect esențial al globalizării este interdependența crescută între societăți. Această interconectivitate a fost susținută de avansurile tehnologice și de dezvoltările în domeniul transportului, facilitând circulația rapidă a ideilor, bunurilor și persoanelor. Cu toate acestea, această conectivitate nu este uniform distribuită; dimpotrivă, ea reflectă și amplifică disparitățile existente, creând o divizare clară între cei care beneficiază de această globalizare și cei care rămân marginalizați.

De asemenea, globalizarea a provocat o alterare a identităților culturale. Multe comunități se confruntă cu o presiune de a se adapta la standardele globale, ceea ce poate duce la o uniformizare culturală și la o pierdere a tradițiilor locale. Cu toate acestea, acest proces este dublat de o reacție de apărare din partea culturilor locale, care încearcă să își reafirme identitatea și valorile în fața influențelor externe. Astfel, contribuția sociologică la înțelegerea globalizării evidențiază complexitatea interacțiunilor dintre globalizare și particularismele culturale.

În concluzie, globalizarea este un fenomen multidimensional care necesită o analiză profundă dintr-o perspectivă sociologică. Aceasta nu poate fi privită doar ca o expansiune a economiei globale sau ca o simplă interacțiune între culturi; este, mai degrabă, un proces complex care redefinește relațiile sociale, economice și culturale ale umanității. Așadar, viitorul globalizării va depinde de capacitatea societăților de a naviga aceste transformări, menținând echilibrul între integrarea globală și conservarea biodiversității culturale, asigurând, în același timp, dreptatea socială și accesul echitabil la beneficiile acestui proces.

BIBLIOGRAPHY

1. Beyer, Peter F., *Religion and Globalization,* London: Sage, 1994.
2. Bruce, Lincoln, *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*, 2nd ed., Chicago: University of Chicago Press, 2006.
3. David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt, and Jonathan Perraton, *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*, Stanford: Stanford University Press, 1999.
4. Elemer Hankiss, *The Toothpaste of Immortality: Self-Construction in the Consumer Age*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 2006.
5. Friedman, Thomas L., *The Lexus and the Olive Tree*, New York: Random House, 2000.
6. Gray, John, *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, London: Allen Lane, 2007.
7. Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster, 1996.

[35] *Ibidem*, pp. 60-21, 87-117.

8. Inglis, David, and Roland Robertson, "Beyond the Gates of the Polis: Reworking the Classical Roots of Classical Sociology," in *Journal of Classical Sociology* 4 (2004), pp. 165–189.
9. Juergensmeyer, Mark, *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, Berkeley: University of California Press, 2000.
10. Juergensmeyer, Mark, *The New Cold War: Religious Nationalism Confronts the Secular State*, Berkeley: University of California Press, 1993.
11. Lieven, Anatol, *America Right or Wrong: An Anatomy of American Nationalism*, London: Harper Collins, 2004.
12. McMichael, P., "Globalization: Myths and Realities", in Roberts, J. T., and A. Hite (Eds.), *From Modernization to Globalization: Perspectives on Development and Social Change*, Oxford: Blackwell, 2000, pp. 274–291.
13. Nieman, Susan, *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.
14. Pearson, Simon, *A Brief History of the End of the World: From Revelation to Eco-Disaster*, London: Robinson, 2006.
15. Robertson, Roland, *Globalization: Critical Concepts in Sociology*, New York: Routledge, 2003.
16. Robertson, Roland, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: Sage, 1992.
17. Robertson, Roland, "Christian Zionism and Jewish Zionism: Points of Contact," in A. Shupe and J. K. Hadden (Eds.), *The Politics of Religion and Social Change*, New York: Paragon House, 1988, pp. 239–257.
18. Robertson, Roland, and Kathleen E. White, *Globalization: Critical Concepts in Sociology*, New York: Routledge, 2003.
19. Robertson, Roland, and JoAnn Chirico, "Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration," in *Sociological Analysis* 46 (3) (1985), pp. 219–242.
20. Ritzer, G., *The McDonaldization of Society*, Newbury Park: Sage, 1993.
21. Scholte, Jan Aart, *Globalization: A Critical Introduction*, 2nd ed., New York: Palgrave, 2005.
22. Scholte, Jan Aart, *Globalization: A Critical Introduction*, 2nd ed., New York: Palgrave, 2005.
23. Veseth, Michael, *Globaloney: Unraveling the Myths of Globalization*, Lanham: Rowman and Littlefield, 2005.
24. Wallerstein, Immanuel, *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York: Academic Press, 1974.

RELIGION IN THE SOCIAL DYNAMICS: COSMOPOLITICIZATION ACCORDING TO ULRICH BECK

Iuliana Magdalena Neacșu (Lupeanu)
PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The world is constantly changing, and this process does not tend to be smooth. Religion is involved in this dynamic. The study aims to clarify the dimensions of the concept of cosmopolitization. Cosmopolitization is not the same as globalization. Globalization is something that somehow takes place outside a cultural, religious, national identity. Cosmopoliticization, by contrast, takes place 'inside', in the realm of the nation, the local, and even one's own biography and identity. The tendency of cosmopolitization is to dissolve the duality between global and local, national and international, and to merge them into new forms to be empirically analyzed. Cosmopoliticization refers to the erosion of borders that separate states, civilizations, cultures, religions. Borders have not disappeared, but they have become fluid, allowing flows of identity to pass from one side to the other. Cultural and religious differences are neither hierarchically organized nor dissolved but accepted for what they are and even positively affirmed.

Keywords: religion, cosmopoliticization, pluralism, borders, Ulrich Beck.

1. Religious pluralism as a new way of understanding the status of religion in society and relations between people

For some scholars, the narrative of modernity can no longer be viewed as one of "secularization." Under the influence of pioneering social theorists such as Auguste Comte, Émile Durkheim, and Max Weber, social scientists in the middle decades of the twentieth century latched onto this concept - usually labeled "secularization theory" or "secularization thesis" - as the dominant paradigm for explaining the social and intellectual changes brought about by modernization. Simply: as societies moved from the "traditional" (rural, hierarchical, communal) to the "modern", a process of secularization would surely take place, gradually drying up the plausibility and influence of religion from institutions and from the consciousness of individuals.[1]

In the 1990s, Berger defected from the consensus of his sphere, convinced that the global religious data simply did not support the secularization thesis as it had been handed down; he was also disturbed by the way the idea was often presented in quasi-theological terms as a "law" of history. To be sure, one like Berger made a few exceptions: western Europe and western-educated intellectuals, clustered mainly in urban and educational centres around the globe, seemed overall more secular than others. But these were exceptions that confirmed the rule of enduring religious societies around the world. In many areas, religiosity in various forms, especially Islam and Pentecostal Christianity, seemed to be on the rise. [2]

This was true despite processes of modernization, which P. Berger succinctly defines as the transformation of the human condition from fate to choice. This transformation, in turn, owes its existence to the enormous prior changes in relationships, communications, education, free trade, and the growth of democratic forms of government that have taken place over the past centuries. In general, a man in 21st century Bucharest has prodigiously more life choices than a man in, say, 13th century Bucharest.

[1] Steve Bruce, *Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory,* Oxford: Oxford University Press, 2015, p. 62.
[2] Peter Berger, *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

And these choices include religious choices or "preferences". In this sense, modernization has not been without significant effects on religious traditions around the world, but "secularization" is perhaps not the best descriptor of these changes. A better one is *pluralism*. People have more religious and, yes, secular options. As Berger says: "Modernization unleashes all the forces that foster pluralism - urbanization, mass migration (including tourism), general literacy and higher education for ever-increasing numbers of people, and all the recent communication technologies. In our globalized modernity, almost everyone talks to everyone else... [Most people] are aware that there are different ways of life, different values, different worldviews."[3] Moreover, modernity/pluralism does not look the same in every country and region. There is not one standard modernity, but rather what sociologist Shmuel Eisenstadt has called "multiple modernities."[4] Modernity in Norway does not look exactly like modernity in Indonesia; in India, it differs from modernity in Belgium. But in all cases, modernity has brought about *a* shift from *relative cultural and religious homogeneity* to *relative cultural and religious heterogeneity* - especially, but not only, in urban areas. To a significant extent, religious belonging has become "de-territorialized."[5] People talk more often with the religious "other," trade with them, text them, e-mail them, even marry them; things become more complicated, more fluid - if not downright confusing.[6] And so pluralism materializes. Otherness moves next door. It becomes neighbour.

Practically every major metropolis or city in the West maintains a social substratum made up of a multitude of religious and cultural identities. The liberalization of the labour market, migration, armed conflicts, etc. have generated major "mosaicization" of the population of these cities.

The reality of pluralism prompted Diana L. Eck to assert that she no longer had to travel to India for her analyses, as the religious *other* was increasingly to be found in her native country, the United States. Spurred in particular by the Immigration and Nationality Act of 1965, the so-called new immigration has profoundly altered the ethnic and religious landscape of American society - changes comparable, if not always for the same reasons, as taking place in other Western (and non-Western) nations. "America's religious landscape," Eck wrote in 2001, "has changed radically in the past thirty years, but most of us have not yet begun to see the dimensions and scope of this change, so gradual has it been and yet so colossal." "The relationship and interdependence of religious communities," she details, "is now enacted in both local and global sites - Hindus and Christians in India and Indianapolis, Muslims and Jews in the Midwest and the Middle East, Vietnamese Buddhists and their Christian neighbors in a Roslindale slum in Boston."[7]

2. From religious homogeneity to religious heterogeneity

Understanding historically and phenomenologically the discursive terrain and trajectories of interreligious dialogue as a tool for promoting global peace among religions helps us, in the words of Thomas Albert Howard, 'to become better citizens of the world, *cosmopolitans*, living in conversation with a creed. Of course, the word cosmopolitanism can sound pejorative, and for some it implies the rejection of all local loyalties in the name of an abstraction: humanity. But I don't invoke the word in that sense, nor do I see our more local attachments necessarily

[3] Peter Berger, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*, Berlin: De Gruyter, 2014, p. 15.
[4] S. N. Eisenstadt, "Multiple Modernities", in *Daedalus* 129 (2000), pp. 1-29.
[5] Atif Khalil, "Jewish-Muslim Relations, Globalization, and the Judeo-Christian Legacy", in *Journal of Religion & Society17*(2015), p. 2.
[6] Thomas Albert Howard, *Faiths of Others*. *A History of Interreligious Dialogue*, Yale University Press, New Haven and London, 2021, p. 14.
[7] Diana L. Eck, *A New Religious America: How a "Christian Country" Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation*, New York: Harper-One, 2001, p. 384.

pitted against cosmopolitanism in a zero-sum struggle."[8] Modernity has drastically shrunk the globe, bringing people into closer proximity with one another, whether in fact or virtually - a reality dramatically highlighted by the coronavirus crisis. At least for educated and urban people, we already live in a *cosmopolitan cultural* space, and this space is growing rapidly.[9] Getting along in this space is the challenge. And the solution is not to abjure it in the name of atavistic tribalisms, nationalisms or fundamentalisms, although, unfortunately, these options seem compelling to many. Rather, this new reality should urge us to engage in conversation, to learn from each other, to deepen our capacities for intercultural literacy and a sincere search for truth and wisdom. "The world is becoming increasingly crowded. Depending on the circumstances, conversations across borders can be delightful or just upsetting: what they are in the main, however, is inevitable."[10]

Interfaith dialog is one vehicle in which these conversations have taken place. What can we learn, positive and negative, from past conversations, and how can we actualize today's conversations to concrete realities? And how might they contribute today to a compelling ethic that does not unduly degrade local attachments and identities? From a practical point of view, as Jonathan Sacks has argued, religious communities are often "better adapted to a world of global communication than are existing nation-states and political institutions."[11] In short, contempt for religion not only fails to serve a cosmopolitan ethic but suggests a secularist myopia that actually vitiates it. To define the new contemporary reality, Anthony Giddens, Ulrich Beck and Scott Lash have introduced a new concept, namely *reflexive modernization*[12], a concept that defines the cosmopolitization of today's society, with undoubted relevance in understanding the dynamics of the relationality and intersection of religions.

Jürgen Habermas summarized some aspects of *the theory of reflexive modernization* as follows. Normally, members of a society draw their solidarity from inherited values and norms and form established and standardized communicative patterns. In the course of the rationalization of life, however, this ascriptive background consensus shrinks, or is shattered. It has to be replaced by the interpretive realizations of the communicative participants themselves. In the sphere of the lifeworld, *rationalization* does not close off sources of solidarity, but rather uncovers new ones as the old ones are exhausted. This productive force of communication is also semnificative of the challenge of *reflexive modernization*. This theory casts postindustrial developments in a specific light - the collapse of social differentiations along traditional class and gender lines, the weakening of standardized mass production and mass consumption, the disruption of stable trade and security systems, the increasing flexibility of large-scale organizations, labour markets, party assertions, etc. Post-industrial societies have exhausted all the reserves that fuelled simple industrialization - pre-existing natural resources as well as the cultural and social capital of premodern social formations. At the same time, post-industrial societies are faced with the consequences of social reproduction in the form of systemically generated risks that can no longer be externalized, i.e. transferred to foreign societies or cultures, to other social sectors or to future generations. Modern societies are therefore bumping up against their own limits in a double sense: they become reflexive to the extent that they perceive this situation as such and react to it. As they are less and less able to fall back on traditions or external resources, such as nature, they increasingly must reproduce all the conditions on their own in order to continue their existence. The modernization of modern societies at the half-way point succeeds only reflexively, to the extent that these

[8] Thomas Albert Howard, *Faiths of Others*. *A History of Interreligious Dialogue*, p. 15.
[9] Sean Fox, "Urbanization as a Global Historical Process," in *Population and Development Review* 38 (2012), p. 286.
[10] K. A. Appiah, *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, New York: Norton, 2006, p. xxi
[11] Jonathan Sacks, *Not in God's Name: Confronting Religious Violence*, New York: Schocken, 2015, p. 18.
[12] Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford, California: Stanford University Press, 1994.

societies are forced to turn to their own resources to cope with the problems arising from social modernization.[13]

Accordingly, we can expound *the theory of reflexive modernization* in three complex arguments - *the (global) risk society theory, the theory of intensified individualization*, and *the theory of multidimensional globalization*. All three argue along the same lines, and their arguments reinforce each other. "Risk society", "individualization" and "globalization" (or "cosmopolitization") are the radicalized forms of a modernizing dynamic that turned in on itself at the beginning of the 21st century and dissolved simple modernization in the process. This simple modernization followed a logic of ordering and action that drew clear distinctions between categories of human beings and religions, things and activities, and made clear distinctions between spheres of action and forms of life that facilitated the univocal attribution of competences and responsibilities. This logic of non-ambiguity - we might figurely speak of early modernity as the first Newtonian phase of social, religious and political theory - is now replaced by a logic of ambiguity - we might speak of a Heisenberg phase, in which the social, religious and political domains are governed by something akin to an *uncertainty principle*.[14] What we need to explore is precisely the law governing the *pluralization of religion*, with its tendency to abolish old boundaries and redraw new ones. The institutionalized dualities and coordinates of 'national' and 'international', 'us' and 'other', are dissolved and remade. In the same way, the 'unintended consequences' theorem underlying the spread of a new hybrid religiosity in the European monotheistic milieu is familiar to social theorizing. But in second modernity, the "invisible hand" leads to neither compromise nor revolution. The logic of non-ambiguity - the "either/or" model of society, religion or politics - is replaced by the logic of ambiguity - the "both/and" model of society, religion and politics.

3. Cosmopoliticization versus globalization of religions

For Ulrich Beck and Edgar Grande, "cosmopoliticization" refers to the erosion of clear boundaries separating markets, states, civilizations, cultures and, not least, the lives of different peoples and religions, and to the world situation resulting from an unintentional confrontation with foreign others.[15] Borders have not disappeared, of course, but they have become blurred and porous, allowing flows of information, capital and risk, and even people to pass through, albeit to a lesser extent (tourists can pass through, migrants cannot). Needless to say, it would be completely wrong to equate *cosmopolitization* with the idea that everyone is now automatically cosmopolitan. Rather, the opposite is more likely to be true: a worldwide trend towards a rediscovery of national identity. But we can perceive a new challenge and a new need (even in everyday life) for *a hermeneutics of the foreign* in order to live and work in a world where violent tensions and divisions and unpredictable confusions have become the norm, and new threats are inextricably intertwined with opportunities for change. Isn't "cosmopolitization" just a new word for what everyone calls "globalization"? The answer is no. Globalization is something that happens "over there". Cosmopoliticization, by contrast, takes place 'inside', in the realm of the nation, the local, and even one's own biography and identity. Globalization is based on the 'onion model' of the world, in which the local and the national form the inner layers and the international and the global are the outer skin of the onion. The idea of the concept of the cosmopolitan is to eliminate the *duality between global and local, national and international*, and to merge them into new forms to be empirically analysed. In other words, cosmopolitanism encomfies the specific process of blurring boundaries, abolishing borders, and lifting the boundaries characteristic of religions.

[13] Jürgen Habermas, *The Postnational Constellation*, trans. Max Pensky, Cambridge: Polity Press, 2001, pp. 154-155.
[14] Ulrich Beck, *A God of One's Own. Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, Polity Press, 2010, p. 66.
[15] Ulrich Beck and Edgar Grande, *Kosmopolitisches Europa*, Frankfurt, 2004, p. 15.

According to Ulrich Beck, this makes it clear that, spatially and thematically, the concept of cosmopolitization and the phenomena it encompasses are not fixed. The concept is not tied to the 'cosmos' or the 'terrestrial globe'; definitively it does not include 'everything'. On the contrary, the *principle of cosmopolitization* is found or practised in relation to specific themes - in relation to given boundaries in five spheres and at every level of social and political action; in transnational organizations, in transnational families and neighbourhoods, in the form of the "cosmopolitan man", the "cosmopolitan worker", and, finally, in the management of boundaries between different religions.[16]

The underlying premise for understanding this reality is the distinction between cosmopolitanism and universalism. Christian universalism is based on a single and decisive point of view: the eternal salvation of the human being and his soul, a point of view before which all other social boundaries and distinctions fade into insignificance. Thus, religious universalism implies the promise that existing hierarchies will be overcome. In this sense, it is characterized by its structural tolerance. But, while demonizing non-adherents, it opens new chasms between religions and creates potentials for violence that can only be contained with dificulties. To this extent religious universalism, like any other, is characterized by its structural intolerance.

Religious cosmopolitanism, according to Ulrich Beck, can be distinguished from such templates by the fact that the recognition of religious otherness becomes a guiding maxim in its way of thinking, in its actions and in its social existence. Cultural and religious differences are neither hierarchically organized nor dissolved, but accepted for what they are and even positively affirmed. Religious cosmopolitanism accepts what is excluded by attitudes that insist on hierarchical distinction and universal uniformity. In other words, it perceives religious others as both particular and universal, as different and equally valid. The foreign faith, the faith of the stranger, is not experienced as threatening, destructive or fragmentary. On the contrary, it is felt to be enriching, and the judgment it is accorded is correspondingly positive. It is curiosity about myself and otherness that makes others so irreplaceable in the eyes of others. This is an egoism of *cosmopolitan religiosity*: those who integrate the religious perspectives and traditions of others into their own religious experience learn more about themselves and others.[17]

We can say that while *religious universalism* distinguishes between believers and non-believers (where the latter category includes a random collection of individuals, such as Protestants and atheists, pagans and heretics, Hindus and Buddhists, all in the same pot), *religious cosmopolitanism* distinguishes between non-believers, the broad spectrum of believers of other religions. It regards them, however, not as a threat to its own religious monopoly on truth, but as enriching in a wholly personal sense and, ultimately, even as part of the normal state of affairs. More specifically, recognizing the faith of others also means recognizing different representations of religiously defined modernity.

With the emergence of *religious cosmopolitanism*, a general principle of tolerance asserts itself: How do religious communities reconcile with each other and with the development of the idea of a 'proper God'? Resistance to this development can hardly be overestimated. A description of the cosmopolitan constellation can also be found in the writings of Pope Benedict XVI: "First, we have the formation of a global community in which individual political, economic and cultural powers become increasingly dependent on one another, touching and intersecting one another in their various spheres of existence. Secondly, we have the development of human possibilities, of the power to make and destroy, which raises the question of the legal and ethical control of power in a way that goes far beyond anything we have been accustomed to hitherto. This lends greater urgency to the question of how cultures

[16] Ulrich Beck, *A God of One's Own*, p. 69.
[17] *Ibid*, p. 70.

that encounter each other can figure out ethical bases to guide their relations in the right way, thus enabling them to build a common structure that tames power and imposes a legally responsible order on the exercise of power. If we are to discuss the fundamental questions of human existence today, the intercultural dimension seems to me to be absolutely essential - for such a discussion can be held neither exclusively within the Christian realm nor within the Western rational tradition. Both consider themselves to be universal, and perhaps they are universal *de jure*. De facto, however, they are obliged to recognize that they are accepted by only part of mankind and that they are intelligible only in certain parts of mankind."[18]

For this reason, cosmopolitan logic needs a kind of basic culture in which religions are the object of mutual recognition - transcending all mutually exclusive universalisms. "There are beliefs whose incompatibility cannot simply be disguised by euphemisms, however subtle. Not infrequently we are infuriated by the peculiarities of other people's thinking and behavior, more so the closer they are to us. Only people for whom everything is a matter of indifference will become neither angry nor indignant. To live more or less in harmony with people whose particularities are repulsive, we need not indifference but fortitude. It requires tolerance. For tolerance is a virtue that encourages us to grit our teeth and put up with people with different beliefs or different types of behavior, without sneering or being overwhelmed by them. Tolerance begins where it is painful for us to put up with something. In this sense, we can think of fundamentalism as a feeling of pain. This brings it strangely close to the inability of the postmodern society it abhors to bear suffering. This is precisely the price of tolerance. Today, we are faced with the task of practicing this attitude of tolerance, of tolerating otherness and strangeness and treating it as a political virtue. Without it, neither religious peace nor legal harmony can survive. Religious intolerance not only interferes with religious peace, it destroys one of the main foundations of human society as such.

The distinction between *descriptive* and *normative religious cosmopolitanism* also needs to be made in the analysis. A *descriptive cosmopolitanism* aims at gaining a new (social and intellectual) perspective on the contradictory phenomena of dissolving boundaries, pluralization and the construction of new boundaries in every field of religion. A *normative cosmopolitanism* strives to focus attention, both in thought and in practice, on the universal principle of tolerance (in contradistinction to universalism, hierarchical differentiation and particularism).

In U. Beck's view, expounded in *A God of One's Own*, the two do not necessarily coincide. The rise of religious cosmopolitanism within the experiential space and scope of the nation-state does not necessarily mean that agents of religion adopt a cosmopolitan perspective. However, the tensions and contradictions between growing religious transnationalism and renationalization, between fundamentalism and cosmopolitanism, cannot be analyzed within the confines of a national perspective. What is needed is a sociological and humanities-based point of view, as well as an appropriate conceptual framework, which makes it possible to observe the dialectics of the dissolution of religious boundaries and the erection of new barriers between religions from a point of view beyond national and religious differences. And there is a certain irony in the fact that this growing cosmopolitanism of the religious sphere turns out to be the unintended and unforeseen consequence of actions that do not wish to be "cosmopolitan" in the normative sense of the word.[19]

Conclusions

The new contours of contemporary society crystallizing as intentions of globalized and radicalized modernization processes can be diagnosed as a second modernity. Its new characteristics include: "the intermingling of people and populations from all over the globe;

[18] Joseph Ratzinger, apud Jürgen Habermas, *Dialectics of Secularization*, San Francisco: Ignatius Press, 2004, pp. 55-56.
[19] U. Beck, *A God of One's Own*, p. 70.

increasing inequalities in the global space; the emergence of new supranational organizations in the fields of economics (multinational corporations), politics (non-state agencies such as the IMF, the World Bank, the International Court of Justice), civil society (social campaigning organizations such as Amnesty International, Greenpeace, feminist networks); New, normative concepts such as human rights; new types and profiles of global risk (climate change; global financial crises); new forms of war; global organized crime and terrorism; and new forms of coexistence, conflict and cooperation between the world's religions. "The reality of borders that are porous, in other words, that have ceased to function as borders, points to the magic formula of a cosmopolitan existence: it represents a provisional ground of the self and of whole societies in the face of the onslaught of otherness. It implies a process of internal globalization within local and national life and institutions. It changes the conditions for the construction of social identity, which now no longer must be shaped by negative and conflictual dichotomies between *us* and *them*. It becomes abundantly clear in our relations with other religious people that cosmopolitization operates not in an abstract or undefined global space, in the external macrosphere, somewhere above people, but deep inside human beings, in their relations with God, the world and themselves. This is what gives the depth of focus to the conflicts of religious cosmopolitization - the rise of fundamentalisms, but also the search for a God chosen by each."[20]

Awareness of this shift lags behind objective reality, because people still have a "national point of view" that leads them to believe that nation-states are the most important "enclosures" within which human life unfolds. Even the dominant personal identity is defined by belonging to a specific nation-state as different from other nation-states. This is, of course, outdated. Indeed, nation-states continue to exist as they did in the past; but they behave less and less as stand-alone entities with clear boundaries.

[20] *Ibid*, p. 71.

BIBLIOGRAPHY

1. Appiah, K. A., *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*, New York: Norton, 2006.
2. Beck, Ulrich and Edgar Grande, *Kosmopolitisches Europa*, Frankfurt, 2004.
3. Beck, Ulrich, *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*, Polity Press, 2010.
4. Bruce, Steve, *Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory*, Oxford: Oxford University Press, 2015.
5. Eck, Diana L., *A New Religious America: How a "Christian Country" Has Become the World's Most Religiously Diverse Nation*, New York: Harper-One, 2001.
6. Eisenstadt, S. N., "Multiple Modernities", in *Daedalus* 129 (2000), pp. 1-29.
7. Fox, Sean, "Urbanization as a Global Historical Process", in P*opulation and Development Review* 38 (2012), pp. 285-310.
8. Habermas, Jürgen, *The Postnational Constellation*, Cambridge: Polity Press, 2001.
9. Howard, Thomas Albert, *Faiths of Others: A History of Interreligious Dialogue*, Yale University Press, New Haven and London, 2021.
10. Jürgen Habermas, *Dialectics of Secularization*, San Francisco: Ignatius Press, 2004.
11. Khalil, Atif, "Jewish-Muslim Relations, Globalization, and the Judeo-Christian Legacy", in *Journal of Religion & Society* 17 (2015), p. 1-21.
12. Sacks, Jonathan, *Not in God's Name: Confronting Religious Violence*, New York: Schocken, 2015.
13. Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Stanford, California: Stanford University Press, 1994.

RELIGIOUS SACRIFICE – CONCEPTUAL DELIMITATIONS AND IDEATIONAL TRAJECTORIES IN SPECIALIZED RESEARCH

Iuliana Magdalena Neacșu (Lupeanu)
PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: This study analyzes the concept of religious sacrifice in the Bible, highlighting its essential role in the spiritual and communal life of the Israelites. Sacrifice is examined as a complex ritual, grounded in the idea of social reciprocity, where the offering of divine gifts reflects devotion and loyalty to Yahweh. We explore the types of sacrifices, emphasizing that they range from food and drink offerings to animal sacrifices, each carrying specific symbolic meanings. The study also investigates the meanings and functions associated with sacrifices, including the importance of the act in the context of community and relationship with divinity in the New Testament. In conclusion, sacrifice in the Bible is not merely a ritual of worship, but an essential instrument for maintaining social and spiritual bonds, reflecting the complexity of the relationship between humans and God.

Keywords: sacrifice, Old Testament, New Testament

Tema sacrificiului a atras atenția cercetătorilor din domenii atât de diferite precum teologia, psihologia, sociologia și antropologia socială. Aceste discipline intelectuale utilizează tehnici de investigare diferite și pornesc de la presupoziții diferite cu privire la natura cercetării în sine a sacrificiului. Investigațiile independente din cadrul unei varietăți de abordări disciplinare oferă perspective diferite asupra unui anumit subiect, însă cunoștințele acumulate sunt în consecință edificatoare. În cazul unui subiect precum sacrificiul, se poate formula o perspectivă prin concentrarea asupra a ceea ce se consideră a fi ritualul religios primitiv sau timpuriu în cadrul unei comunități religioase, dar numai în detrimentul limitării importanței a ceea ce *sacrificiul* continuă să însemne în limbajul viu al tradiției și al utilizării cotidiene. Schimbarea semantică a semnificației cuvântului "sacrificiu" poate fi detectată în diferite tradiții religioase. Sensul trece de la sacrificarea rituală, ca parte a cultului religios, la dispoziția interioară a credinciosului care face inutilă luarea vieții. De aici, prin atenuare, sensul trece în uzul general la atitudini eroice și acte costisitoare care nu au o referință transcendentă de natură specific religioasă.[1]

1. Utilizarea seculară a conceptului sacrificiu

Sensul primar al verbului "a sacrifica" este acela de a sacraliza în fața divinității ofrandele oferite, în special, dar nu exclusiv, animalele sacrificate ritual în acest scop. Practica larg răspândită a sacrificiului în religie dovedește nevoia ființelor umane de a intra în relație cu puterile despre care se crede că influențează cursul vieții cotidiene, dar care sunt dincolo de înțelegerea umană normală. Încercarea de a rămâne în contact, chiar în comuniune, cu divinitatea / zeitățile, de a le solicita ajutorul, de a le abate mânia sau de a le neutraliza influența potențial nefastă, necesită nu doar oferirea sacrificiului, ci și utilizarea precisă a ritualurilor prevăzute în cult.

Sacrificiile aduse zeităților în vremurile de demult, deși nu sunt deloc necunoscute în multe părți ale lumii de astăzi, erau de diferite tipuri. Sacrificiile umane, sacrificiile de animale, libațiile, prezentările de alimente și alte daruri erau însoțite de ofrande de închinare, rugăciune,

[1] Edward Hulmes, „The Semantics of Sacrifice", în *Sacred and Redemption. Durham Essays in Theology*, edited by S.W. Sykes, Cambrdige University Press, 1991, p. 265.

mulțumire, penitență și supunere. În plus, oferirea rituală de sacrificii (în special sacrificii de sânge) avea un important scop moral, precum și religios, în controlul efectelor violenței în societate. În absența funcțiilor cathartice și substitutive ale sacrificiului religios autorizat, s-a susținut că violența ar putea izbucni cu efecte catastrofale pentru comunitate.[2]

Ambiguitatea, mai degrabă decât ambivalența, este legată de diferitele utilizări ale cuvântului "sacrificiu", fie ca substantiv, fie ca verb.[3] În locuri și perioade diferite, cuvântul *sacrificiu* se referă la activități umane orientate spre scopuri diferite și care provin din motive diferite. În cadrul ritualurilor prescrise de religia instituționalizată, el evocă activități și credințe cu semnificație cultică specifică. În sfera observanței religioase, cuvântul capătă un sens figurat, niciodată complet separat de cel literal, dar spiritualizat pe parcursul dezvoltării tradiției. Semnificația acestei evoluții nu este atât de accesibilă observatorilor externi și este rareori considerată de cei din interior ca necesitând explicații externe. Cuvântul are, prin urmare, un alt set de semnificații pentru observatorii care nu au experiența personală a ceea ce înseamnă să fii unit cu o comunitate credincioasă. Utilizarea laică a cuvântului "sacrificiu" este în primul rând metaforică. Faptul că acest lucru se întâmplă în mod conștient sau nu depinde de influența reziduală a credințelor și practicilor religioase care nu mai sunt considerate a fi utile sau necesare.[4]

Originile sacrificiului nu sunt cunoscute, deși au existat o mulțime de speculații rezonabile. Intuițiile transcendenței, intuițiile nemuririi și conștientizarea numinosului contribuie, fără îndoială, la dezvoltarea riturilor sacrificiale care fac posibilă o înțelegere mai profundă a momentelor critice din experiența umană. Acestea includ riturile de trecere asociate cu nașterea, pubertatea, căsătoria și moartea. Acestea includ, de asemenea, ritualuri în care divinitatea este nu numai solicitată, ci și constrânsă să răspundă favorabil nevoilor creaturilor umane care depind de succesiunea ordonată a anotimpurilor, de succesul recoltelor, de aprovizionarea cu apă și de menținerea sănătății.[5]

Istoria sacrificiilor religioase este plină de sacrificii rituale de animale și - în anumite cazuri - de ființe umane. Aceste ofrande implică frecvent consumarea prin foc a rămășițelor sacrificiului, ca o dovadă a dedicării sale totale divinității. Din focul care consumă rămășițele sacrificiului se ridică un amestec de miros și fum, purtând în sus dovada intenției de supunere din partea individului sau a grupului în numele căruia este oferit sacrificiul. Costul pentru victima involuntară a sacrificiului este viața însăși. Costul pentru cel care sacrifică variază în funcție de gradul de solemnitate care însoțește ocazia sacrificiului și în funcție de mijloacele disponibile pentru buna desfășurare a ritualului corespunzător.

Protejarea tradiției cultice și transmiterea acesteia către generația următoare necesită întotdeauna un echilibru între conservare și dezvoltare. Este un echilibru rareori atins, dar tensiunea rezultată pregătește calea pentru reînnoire. Echilibrul dintre vechi și nou este dificil de realizat, chiar și în cadrul unei societăți care este ferită de influențe exterioare datorită factorilor istorici și geografici. Cu excepția unor cazuri rare și chiar și acestea nu sunt susceptibile de a rămâne izolate la nesfârșit, o astfel de protecție nu mai este oferită în lumea modernă. Societatea evoluează către un nivel aparent ireversibil de pluralism religios și secularizare prin noile politici de raportare la religie și prin noile dezvoltări tehnologice, care necesită o reconsiderare a semnificației cultului religios al sacrificiului. Formele se schimbă, conținutul religios ia alte forme, dar în esență faptul religios rămâne.

În sens figurat, "sacrificiu" înseamnă din ce în ce mai mult predarea voluntară și din toată inima către Dumnezeu a ceea ce i se cuvine. Ceea ce se cere în mod expres este o jertfă vie a sinelui închinat, predarea întregii personalități, în fiecare aspect al manifestării sale (*Romani*

[2] R. Girard, *Violence and the Sacred.* Baltimore: Johns Hopkins University, 1977, p. 2.
[3] *Ibidem,* p. 181.
[4] E. Hulmes, „The Semantics of Sacrifice", în p. 266.
[5] *Ibidem,* p. 267.

12: 1-2). Cu toate acestea, există încă un sentiment de inadecvare umană în presupunerea de a se apropia de Dumnezeu. Recunoașterea limitei ființelor umane în comparație cu sfințenia lui Dumnezeu, așa cum este revelată în religiile monoteiste, expune inacceptabilitatea oricărei ofrande aduse lui Dumnezeu care nu este însoțită de supunerea față de voința divină. Odată cu obișnuința secolelor, chiar și practica unui sacrificiu fără sânge și spiritualizat poate deveni superficială și poate degenera într-un ritual care s-a învechit în serviciul tradiției. Declinul rezultat de la scopul inițial al sacrificiului necesită curățarea prin reînnoire.

2. Caracteristicile sacrificiului în Vechiul Testament

Continuând discuția anterioară, principalele trăsături ale unui "sacrificiu" sunt următoarele:

a. Sacrificiul este un tip de ritual, un sistem de activități creat și organizat pentru a recunoaște credința într-o putere transcendentă, cum ar fi o divinitate.[6] Acest sistem de activități este definit de scopul său, iar acest scop implică interacțiunea cu ceva dincolo de lumea obișnuită sau cu o semnificație profundă.[7] În cazul ritualurilor israelite, inclusiv sacrificiile, Yahve, conform narațiunilor biblice, este proiectantul și orchestratorul care stabilește procedurile.
b. Caracteristicile distinctive ale activităților sacrificiale subliniază transcendența destinatarului divin. Totodată, divinitatea își manifestă și imanența prin acceptarea ofrandelor de la oameni. Spre deosebire de alte culte care utilizează imagini sau idoli pentru a reprezenta imanența divină, prezența lui Yahve în sanctuarul său, simbolizată de un nor de slavă, nu necesită o reprezentare materială (Ieșire 25:8; Ieșire 40:34; Levitic 1:1; Levitic 16:2; Numeri 7:89; Deut 4:7, "un Dumnezeu atât de aproape").
c. Fiind un sistem de activități, un ritual este structurat ierarhic, încorporând una sau mai multe activități într-un ritual individual. În schimb, un ritual individual poate face parte din una sau mai multe etape ale unor sisteme de activități mai complexe denumite "complexe ritualice"[8]. De exemplu, în Numeri 28:11-14, sacrificiul israelit colectiv de la începutul fiecărei luni, numit *ōlâ* sau "jertfă arsă", este un sistem de activitate de nivel superior ce include zece jertfe individuale, fiecare fiind combinată cu o ofrandă de cereale și băutură.
d. Sacrificiul implică ideea de reciprocitate socială[9]: o persoană oferă sau promite să ofere ceva unei divinități, așteptând un beneficiu relațional sau material în schimb (2 Regi 15:8). Totuși, avantajele pe care o divinitate le poate oferi depășesc mult valoarea sacrificiului, astfel că acesta rămâne o simbolizare a devotamentului, loialității și recunoștinței față de divinitate.
e. Sacrificiul este o tranzacție, un transfer de valoare de la om la divinitate, dar nu este neapărat un dar voluntar. Poate fi un tribut obligatoriu (Levitic 6:13-16, minḥâ a marelui preot) sau un remediu expiator obligatoriu pentru ofense morale (Levitic 4-5) sau impurități fizice grave (12:6-8; 14:10-32; 15:14-15, 29-30; Numeri 19). Sacrificiul ḥaṭṭā 't, sau "jertfa de purificare", nu este descris ca "iššeh", reflectând rolul său de plată simbolică a unei datorii, nu de cadou.
f. Semnificațiile și funcțiile simbolice nu sunt intrinseci ritualurilor, ci sunt atribuite de autorități. Aceste autorități pot fi convenții sau tradiții sociale/culturale; iar în religie, pot fi divinități sau preoți. În narațiunea biblică, Yahve este autoritatea din spatele sistemului ritual israelit, iar instrucțiunile sale sunt transmise prin Moise.

---

[6] Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimension,* New York: Oxford University Press, 1997, p. 74.
[7] Roy E. Gane, *Ritual Dynamic Structure*. Gorgias Dissertations 14, Religion 2. Piscataway, NJ: Gorgias, 2004, pp. 52-53.
[8] *Ibidem*, p. 75.
[9] Walter Burkert, "Sacrifices, Offerings, and Votives: Introduction", în *Religions of the Ancient World: A Guide*. Edited by Sarah Iles Johnston. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2004, p. 326.

g. Semnificațiile nu sunt implicite în activități, deși unele activități se leagă în mod natural de anumite semnificații.[10] O activitate poate avea sensuri diferite în contexte variate. În Leviticul 16, aceeași acțiune de stropire cu sânge curăță sanctuarul interior (Levitic 16:14-16), în timp ce o altă stropire reconsacră altarul exterior (v. 19). Activități diferite pot avea același sens, cum ar fi în Leviticul 1, unde arderea animalelor de turmă, cireadă și a unei păsări urmărește "o jertfă de mâncare cu o aromă plăcută Domnului" (vv. 9, 13), chiar dacă procedurile diferă din cauza naturii fizice diverse a creaturilor.
h. Materialele folosite în sacrificii sunt adesea constituite din alimente și băuturi, folosite în cadrul unei mese de părtășie menite să inițieze, să mențină sau să reînnoiască legăturile sociale (de exemplu, Facere 31:54). Această "masă" reflectă cea mai bună mâncare a ofertantului, care ar putea fi oferită unui oaspete de onoare. Dacă mâncarea include carne, un aliment considerat un lux, aceasta provine de la un animal domestic deținut de ofertant, ținut pentru ocazii speciale. Carnea de la animalele domestice este adecvată și pentru că reciprocitatea cere ca oamenii să ofere divinității ceva valoros din posesiunile lor.
i. Sacrificiul de carne implică omorârea unuia sau mai multor animale. Cu toate acestea, în contextul israelit, sacrificarea nu reprezintă punctul culminant al sacrificiului sau al sfințeniei sale. Este un mijloc de a obține carne și/sau sânge în cadrul anumitor sacrificii din jurul Mediteranei (inclusiv Israel). Așa cum s-a menționat anterior, uciderea unui animal nu este o parte esențială a sacrificiului.
j. Sacrificiile implică adesea distrugerea materialului oferit, cum ar fi arderea unor părți din animale sau produse din cereale pe un altar, astfel încât fumul să se ridice semnificând transferul ofrandei către divinitate. Totuși, ofrandele de prezentare, care erau frecvente în Mesopotamia antică, Egipt și Anatolia, erau pur și simplu așezate pe o masă sau suport în fața unei zeități. În Orientul Apropiat Antic, aceste ofrande erau parte a îngrijirii și hrănirii zeilor, care erau considerați dependenți de alimentația oamenilor.[11] Deosebita ofrandă a "pâinii prezenței", formată din douăsprezece pâini așezate pe masa de aur din sanctuarul exterior al sanctuarului israelit (Ieșire 25:30; Levitic 24:5-9), trebuia consumată de preoți o dată pe săptămână, când era reînnoită în ziua Sabbatului (Levitic 24:9), simbolizând istoria creației (Ieșire 31:12-17). Tămâia așezată pe această pâine servea drept ofrandă memorială ('azkārâ), arătând că aceasta urma să fie arsă pentru Yahve (Levitic 24:7; 2:2, 9, 16). Prin utilizarea exclusivă a tămâiei, Yahve demonstra că nu avea nevoie de hrana oamenilor (Ps 50:13); el era Creatorul și Proniatorul israeliților, care le asigura hrana.

3. Dimensiunea sacrificiului creștin în teologia biblică

Sacrificiul creștin, desigur, își are rădăcinile și își trage o mare parte din teologie din practicile sacrificiale ale Israelului antic. Ceea ce a devenit în cele din urmă conceptul specific creștin de sacrificiu începea deja să se dezvolte adânc în Vechiul Testament, în primele pagini ale *Facerii*, unde, în capitolul 4, citim despre sacrificiile lui Cain și Abel, iar în capitolul 8 despre sacrificiul lui Noe după potop. Căci chiar și aici, în aceste sacrificii materiale timpurii de animale și alimente, îi găsim pe autorii biblici insistând explicit asupra importanței vitale a dispozițiilor religioase cu care se oferă sacrificul. De la început, este clar că numai Dumnezeu decide ce este un "sacrificiu acceptabil". Dar aceasta nu a fost o decizie arbitrară. Pentru că în revelația progresivă a lui Dumnezeu către evrei, în special prin profeți, Dumnezeu a arătat din

[10] Michael B. Hundley, *Keeping Heaven on Earth*, Tubingen: Mohr Siebeck, 2011, p. 33.
[11] Michael B. Hundley, *God in Dwellings: Temples and Divine Presence in the Ancient Near East*. Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World Supplement Series 3. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013, p. 44.

ce în ce mai clar că respectarea cerințelor legământului de dreptate și milă sunt cerințe absolute pentru a oferi sacrificii plăcute lui Dumnezeu și, implicit, pentru orice act religios adecvat.[12]

Următoarea evoluție majoră în iudaismul precreștin, care a devenit, de asemenea, o parte esențială a primei idei creștine de sacrificiu, a fost identificarea sacrificiului cu *ispășirea* și *reconcilierea* sau *răscumpărarea*, și apoi conștientizarea faptului că ceea ce a adus de fapt reconcilierea, ispășirea și comuniunea cu Dumnezeu nu a fost atât de mult îndeplinirea efectivă a unui sacrificiu, cât faptul că acesta a fost îndeplinit conform legii, adică în conformitate cu voința lui Dumnezeu. În cele din urmă, stimulat de situația în care mulți evrei nu puteau ajunge la Templu, care devenise în cele din urmă acceptat ca singurul loc în care puteau fi oferite sacrificii, a apărut în iudaism conștiința explicită că rugăciunea și faptele virtuoase de milostenie și de slujire (adică trăirea și acțiunea conform voinței lui Dumnezeu) aduceau exact ceea ce aduceau sacrificiile oferite corect în Templu, și anume reconcilierea, ispășirea și comuniunea cu Dumnezeu. Primii creștini, în timp ce respingeau sacrificul material într-un templu, au învățat din și au preluat această idee evreiască spiritualizată de sacrificiu. Dar, făcând acest lucru, ei au "hristologizat-o", ca să spunem așa. Căci la acest lucru se făcea referire în *Romani* 12.1: "să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră cea duhovnicească să înfățișați trupurile voastre ca pe o jertfă vie, sfântă, bine plăcută lui Dumnezeu, ca închinarea voastră cea duhovnicească".[13]

Acesta este fundalul biblic al înțelegerii creștine generale a sacrificiului ca oferire a *ceva* lui Dumnezeu. Această ofrandă poate fi ceva destul de valoroasă ca, de exemplu, dedicarea propriei vieți serviciului preoțesc sau vieții monahale cu jurămintele de sărăcie, feciorie și ascultare. De asemenea, poate fi vorba de oferirea a ceva mult mai puțin costisitor, cum ar fi simpla renunțare la păcat, la o patimă dezumanizatoare. Dar, după cum aflăm din lauda Mântuitorului Iisus Hristos pentru mica ofrandă a văduvei din *Marcu* 12.43 și *Luca* 21.3, nu dimensiunea, cantitatea este problema. Gama de semnificație sacrificială sau "conștiința sacrificială" poate varia considerabil. Există, pe de o parte, nivelul profund și uneori profund eroic al dăruirii/ ofrandei personale care caracterizează o viață special dedicată urmării tiparului creștin de viață. Dar, pe de altă parte, poate exista foarte puțin din acest nivel, ca, de exemplu, în cazul unui copil care este condiționat de obiceiul pios al familiei de a "renunța la ceva" și care abia mai târziu ajunge să își însușească o astfel de practică ca un aspect al dăruirii personale în unire cu Hristos. Astfel, pot exista variații considerabile în măsura în care aceste acțiuni sacrificiale sunt mai mult sau mai puțin simple acțiuni exterioare pe care creștinii le fac sau le îndeplinesc, sau sunt cu adevărat hristologice în inspirația lor interioară.

Creștinii sunt de acord că tot ceea ce se află în Vechiul Testament își găsește împlinirea în Noul Testament și, cel mai specific, în evenimentul hristoslogic: întrupare, moarte, înviere, înălțare a lui Iisus Hristos, Fiul lui Dumezeu. Dar adesea avem dificultăți în a recunoaște natura cu adevărat radicală a evenimentului Hristos. Desigur există variații în interpretarea sacrificiului lui Hristos pentru umanitate. De exemplu, creștinii catolicii au argumentat pentru ideea Liturghiei ca sacrificiu, iar teologii protestanții au argumentat împotriva ei, dar, din punct de vedere ortodox, ambele părți au făcut aceeași greșeală metodologică de a nu se uita firesc la evenimentul trinitar Hristos pentru a se întreba ce încercau să exprime primii creștini atunci când au început să se refere la moartea lui Hristos și la Euharistie în termeni sacrificiali.

Teoria tradițională occidentală a ispășirii include sau, în cele din urmă, se reduce la ceva de genul următor: (1) onoarea lui Dumnezeu este afectată de păcat; (2) Dumnezeu a cerut o victimă însângerată care să plătească pentru acest păcat; (3) Dumnezeu este împăcat de victimă;

[12] Robert J. Daly, *Sacrifice Unveiled: The True Meaning of Christian Sacrifice*, T &T Clark, 2009, p. 2.
[13] *Ibidem.*

(4) moartea lui Iisus, victima, a funcționat ca o plată care a purces la mântuire pentru noi.[14] O astfel de teorie a ispășirii, atunci când este absolutizată, așa cum se întâmplă adesea și când este împinsă până la concluziile sale "teologice" și făcută să înlocuiască însăși Întruparea ca doctrină centrală a creștinismului, sfârșește prin a-l transforma pe Dumnezeu într-un "solicitant de sacrificii" și pe Iisus Hristos într-un "purtător de pedepse". Fără a mai insista asupra evidenței, sacrificiu este un cuvânt încărcat cu conotații și implicații deloc fericite. Acestea sunt inevitabil evocate de simpla menționare a cuvântului "sacrificiu". Cu toate acestea, ocolind problema prin simplul refuz de a folosi cuvântul nu pare a fi nici ea o opțiune viabilă. Cuvântul este pur și simplu prea strâns identificat cu credința și practica creștină centrală. Tradiția romano-catolică, cu atât mai mult din perspectiva dezvoltării sale istorice, nu poate pur și simplu să renunțe la cuvinte și concepte precum "Sacrificiul Liturghiei" sau "Sfântul Sacrificiu" și să se considere în continuare catolică. Iar pentru creștini în general, nu doar pentru catolici, dacă elimini "sacrificiul lui Hristos", elimini creștinismul însuși. Așa-zisele "probleme cu sacrificiul" trebuie să fie înfruntate și rezolvate doctrinar.

4. Concluzii

Trebuie elaborată o teologie a sacrificiului pe bază biblică și patristică de unde se poate extrage ideea de sacrificiu creștin autentic. Aceasta poate fi formulat cu prudență într-un mod specific trinitar, într-un mod care începe să ne permită să dăm sens tuturor acestor probleme și provocări. În primul rând, sacrificiul creștin nu este un obiect pe care îl manipulăm și nici nu este ceva la care facem sau renunțăm. Este firesc și înainte de toate, un eveniment de dăruire reciprocă care are loc între persoane. Este, de fapt, cel mai profund eveniment personal și interpersonal pe care îl putem concepe sau imagina. Începe, într-un fel în fiecare "moment", nu cu noi, ci cu oferirea de sine a lui Dumnezeu Tatăl în darul Fiului. Continuă, într-un al doilea "moment", în "răspunsul" Fiului, în umanitatea sa și în puterea Duhului Sfânt, către Tatăl și pentru noi. Și continuă într-un al treilea "moment" - și numai atunci începe să devină sacrificiu creștin - când noi, prin acțiuni umane care sunt împuternicite de același Duh Sfânt, începem să intrăm în acea relație personală, care se dăruiește și se comunică reciproc, care este viața Sfintei Treimi. Orice altceva mai puțin decât aceasta, și mai ales orice altceva decât aceasta, pur și simplu nu este sacrificiu creștin.

[14] Stephen Finlan, *Problems with Atonement: The Origins of, and Controversy about, the Atonement Doctrine* (Collegeville: Liturgical Press, 2005), p. 1; Robert J. Daly, „Images of God and the Imitation of God: Problems with Atonement", în *Theological Studies* 68 (2007), pp. 36–51.

BIBLIOGRAPHY

1. Bell, Catherine, *Ritual: Perspectives and Dimension*, New York: Oxford University Press, 1997.
2. Burkert, Walter, "Sacrifices, Offerings, and Votives: Introduction", în *Religions of the Ancient World: A Guide*. Edited by Sarah Iles Johnston. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2004.
3. Daly, Robert J., "Images of God and the Imitation of God: Problems with Atonement", în *Theological Studies* 68 (2007), pp. 36–51.
4. Daly, Robert J., *Sacrifice Unveiled: The True Meaning of Christian Sacrifice*, T & T Clark, 2009.
5. Finlan, Stephen, *Problems with Atonement: The Origins of, and Controversy about, the Atonement Doctrine.* Collegeville: Liturgical Press, 2005.
6. Gane, Roy E., *Ritual Dynamic Structure*. Gorgias Dissertations 14, Religion 2. Piscataway: Gorgias, 2004.
7. Girard, R., *Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University, 1977.
8. Hulmes, Edward, "The Semantics of Sacrifice", în *Sacred and Redemption. Durham Essays in Theology*, edited by S.W. Sykes, Cambridge University Press, 1991.
9. Hundley, Michael B., *God in Dwellings: Temples and Divine Presence in the Ancient Near East*. Society of Biblical Literature Writings from the Ancient World Supplement Series 3. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2013.
10. Hundley, Michael B., *Keeping Heaven on Earth*, Tubingen: Mohr Siebeck, 2011.

SECULARIZATION AND POSTMODERNITY AS INCENTIVES FOR THE CONSUMPTION OF PSEUDO-SPIRITUALITY

Iuliana Magdalena Neacşu (Lupeanu)
PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: Society in the twentieth century, and by extension in the twenty-first century, has undergone a series of social, cultural and religious metamorphoses, which have also led to new approaches to religion itself. The new forms of religiosity are identified more with new forms of exploring spirituality than with traditional, established religion. This liberalization or democratization of the sacred, if we may put it this way, is centered on the self, on self-realization. The present study aims to explore how secularization and the frameworks of postmodernity have intensified a psycho-market of the consumption of spiritualities of the self.

Keywords: spirituality, secularization, postmodernism, self, New Age.

Throughout the twentieth century there has been a proliferation, diversification and popularization of Eastern spiritual discourses and practices, of pseudo-spiritual syncretisms in Western countries. New thinkers and promoters of Eastern spiritual syncretisms have modified the discourse and practices of traditional Eastern and Western religious beliefs, Western science and psychotherapy to develop their own discourse and practices aimed at helping their followers and sympathizers to reach the point of spiritual "transformation" or in other terms "*self-actualization*" as the only way to truth, to existential edification.

J. Rindfleish[1] draws attention to an idea of the 'commercial production of self-actualization' in consumer society and discusses how the discourses and practices in various texts of some promoters of new religious movements take the form of a changing 'social product' in the first decades of the twenty-first century. His analysis shows how the discourse and practices of New Age spiritual thinkers align with consumer behavior through *secularization*, *homogenization*, and *oversimplification* of traditional scientific, social, and religious discourse and practices into consumer "social products". This leads him to suggest that practitioners of new religious trends are engaged in a spiritual process that could be described as 'self-consumption'. The implications of 'consumption of self' are realities of how consumer society demands that 'technologies of the self' are continually redefined, restructured and repackaged in new and different forms.

1. Self-spirituality as self-realization in a psycho-pia generated by secularization

New Age pseudo-spirituality has been a growing social phenomenon in Western countries since the mid-twentieth century. P. Heelas coined the term *self-spirituality* "spirituality of the self" or "spirituality-of-the-self" to describe the myriad discourses and practices that are encompassed by the term New Age.[2] The social and historical developments responsible for the emergence of the phenomenon imply a parallel between an increase in the importance of psychotherapy theory and methods and the increasing secularization of Western culture after World War II. The rise of interest in self-development in the Romantic cultural era is situated around the period of the Italian Renaissance, most fully elaborated by the writings of Goethe

[1] Jennifer Rindfleish, 'Spirituality as "Social Product" in Consumer Society", in *Consumption Markets & Culture* 8 (2005), pp. 343-360.
[2] P. Heelas, *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Blackwell Publishers, 1996, p. 2.

and Rousseau. Moreover, John Stuart Mill brought a "theory of the right and duty of self-development" to the liberal tradition and even K. Marx had an ethical view of humans as beings with a wide range of creative potentialities whose "self-realization exists as an inner necessity". Some scholars link the characteristics of post-modern religion to the 'free subject', who is positively encouraged to exercise autonomy in choosing what he has diffused through culture, from sometimes disparate codes or frameworks of meaning, to satisfy his own requirements for *self-development* or *self-actualization*.

Understanding their discussions in consumer market terminology, R. Stark and W. Bainbridge[3] conceptualize religion as a dynamic force that is ever-changing and renewing. Referring to the "unmet needs that affect human beings", they propose that a "free religious marketplace" is a tumult of competing faiths, differing in their tension with dominant secular institutions and the degree to which they offer magic. They also suggest that when the dominant religion loses its authority, religious movements, including those dealing with inner spirituality, come to serve as compensators. In particular, *secularization* stimulates religious innovation and/or revival, and while the sources of religion are constantly changing in societies, the quantity of religion remains relatively constant. In their discussion of the ways in which religion changes and responds to social pressures over time, R. Stark and W. Bainbridge use the concept of "market demand" to explain the rise and fall of interest in religious beliefs.[4] Some theoreticians argues this point by emphasizing the stimulation of spiritual revival movements and aligns the "fascination with self" manifested by the *de-traditionalization of* religion with the particular form of radical evangelicalism observed in the US in the `80s, commonly referred to as the Christian revival movement.

Various theorists have addressed the parallels between the move away from traditional religious beliefs in Western industrialized societies and the growing interest in *inner spirituality* or "turning *inward* ". R.P. Bellah[5] has linked biblical Christianity and civic republicanism in the US to a self-oriented, therapeutic ethic that has spawned a privatized spirituality, autonomous from external obligations and driven instead by feelings of the moment and the pursuit of short-term hedonism.

As secularization intensified, consumerism and market needs became dominant ideologies in Western culture. T. Luckman[6] discusses a concept he calls the "market of transcendence" in which traditional religious conceptions of Christian origin compete with religious orientations to different levels of transcendence. Spread by the mass media in books, television, and by teachers and professors in public and private venues, in the booming and effervescent industry of "seminaries," religion becomes a privatized market commodity. L. Woodhead & P. Heelas[7] link the growing importance of *self-development* with the rise of post-modern consumer culture activities, characterizing the individualized *de-regulated* religion of the 21st century as dominated by the values of *novelty, rapid change, individual pleasure, and consumer choice.* In other words, the central importance of spiritual self-development for Western industrialized cultures so dependent on consumerism has left traditional religious doctrines open to each individual's choice, thus creating a kind of "spiritual supermarket" from which each individual can pick and choose what he or she wants. R. Belk addresses the issue of the "secularization of the sacred and the sacralization of the secular" in the behavior of the individual involved in

[3] R. Stark and W. Bainbridge, *The future of religion: Secularization, revival and cult formation,* California: University of California Press, 1985, p. 64.
[4] *Ibid*, p. 65.
[5] R. Bellah et al, *Habits of the heart: Individualism and commitment in American life*. Berkeley: University of California Press, 1985, p. 111.
[6] T. Luckmann, "*Shrinking transcendence, expanding religion?*", in *Sociological Analysis* 50 (2), 1990, p. 131.
[7] L. Woodhead & P. Heelas, *Religion in modern times: An interpretive anthology*, 2000, p. 73.

everyday consumption.[8] According to other theorists, the rise of *individualism* has made it possible to define the sacred as that which brings the individual secular ecstasy, and happiness becomes intrinsically involved with self-fulfillment.

Along with the rise of secularization and the dominance of consumerism, Western culture has been influenced by an increase in the importance of *psychotherapeutic* theory and practice. The convergence of psychotherapy and spiritualization occurred with the emergence of Maslow's theories of humanistic psychology in 1970. Maslow coined the term "self-actualization" for the desired state or outcome of his theory of human motivation. The state of self-actualization was to be achieved through *peak experiences*, including mysticism. The convergence of psychotherapy and spiritualization has been criticized for narcissistic self-indulgence and lack of social consciousness. However, the dominant theme that emerged from the convergence of spiritualization and psychotherapy was that "one must be able to love oneself before one can love others" and that such a theme does not necessarily preclude a social consciousness or commitment to public life.

2. Diversification of pseudo-spiritual options in secular postmodernity

M. Foucault believed that the practices of *self-care* - "taking care of oneself" - are deeply rooted in our social psyche. He described the experience of the individual's desire in postmodern society as a continuous negotiation of his or her self-identity when he said, "the main interest in life is to become someone else that you were not at the beginning. The game is worth playing insofar as we do not know what the end will be."[9] While he renounced an overemphasis on the technology of domination and power in most of his early work, Foucault refocused his research on the methods people use to understand themselves, namely *technologies of the self* "technologies of *the* self." He has come to believe that the process of psychoanalysis seeks what Christian confessors and Stoics sought long ago - not self-knowledge, but a method of "self-care."[10]

M. Foucault has pointed out that at some point in history there was a reversal between the hierarchy of the two principles of antiquity, "Take care of yourself" and "Know yourself". In Greco-Roman culture, *self-knowledge* emerged as a consequence of *self-care*, whereas in the modern world, *self-knowledge* is the fundamental principle. Moreover, in examining early Christian monastic Christian life, Foucault defines *the technology of the self* as a requirement for a "sacrifice of the self, of the subject's own will" through obedience and contemplation. Distinguishing between the Greco-Roman and Eastern origins of obedience (West *versus* East), Foucault emphasizes that because of the impact of the Eastern origins of the technology of self-examination, there is a much greater reliance on listening to and contemplating an individual's thought patterns rather than their actions. He concludes that the most important result of the "scrutiny of consciousness" required by the continuous examination of one's thoughts is that it implies the existence of something hidden within ourselves and that we are always in a self-delusion that hides the secret.

A. Giddens[11] also explores the social consequences brought about by the feelings of uncertainty that can arise from excessive surveillance of our consciousness. He criticizes the construction of the *self* in postmodernity for being conditioned by the "plurality of choices" faced by the individual. In a review of *Self-Therapy: A Guide to Becoming Your Own Therapist*[12], Giddens identifies numerous influential factors that shape the plurality of choices

[8] R. Belk, "The sacred and the profane in consumer behavior: Theodicy on the odyssey", in *Journal of Consumer Research* 6 (1), 1989, p. 15.
[9] J. Sawicki, 'Foucault, feminism and questions of identity', in *The Cambridge companion to Foucault*, Cambridge University Press, 1994, p. 244.
[10] *Ibid.*, p. 245.
[11] A. Giddens, *Modernity and self-identity*, Cambridge, 1991, p. 43.
[12] J. Rainwater, *Self-therapy: A guide to becoming your own therapist*, 1989.

operating in the social relations of the self that are applicable to an analysis of the New Age. Giddens proposes that because we now live in a post-traditional consumer society, the "markers" for human behavior originally established by tradition are no longer used as points of reference. The context of post-modern social life is segmented and diverse, leading to varied 'lifestyle sectors' that tend to dictate our actions. Support for one lifestyle sector can make people uncomfortable moving into a setting that challenges their own chosen lifestyle. M. Featherstone[13] emphasizes that the term *lifestyle* denotes not just the distinctive lifestyles of specific status groups, but individuality, self-expression and a 'stylistic self-awareness'. Not only our lifestyles but also our beliefs are subject to scrutiny and this places each individual in a position of constant uncertainty about his or her life choices, as the reflexivity of post-modernity operates in a situation of methodological doubt rather than increasing certainty. One consequence of this has been that an increasingly temporal perspective has become the dominant perspective.

A. Giddens also makes a clear connection between the *need for the continuous (re)construction of the self* in postmodernity and the commodified production of 'self-actualization'. He suggests that not only lifestyles but also self-actualization is packaged and distributed according to market criteria. At the same time, Giddens suggests that the literature proposing recipes for self-help is in a precarious position in terms of the commercialized production of self-actualization. In a sense, it separates itself from standardized, packaged consumption and at the same time becomes marketed as pre-packaged theorems about how to 'get on' in life. Consequently, it becomes caught up in processes that it nominally resists.[14]

Z. Bauman[15] believes that uncertainties centered on individual identity, it's never-complete construction and a continuous dismantling of the self to reconstruct it, haunt modern people. However, he points out that the experience of identity-centered insecurity in consumer society does not cause a demand for religion, but an ever-increasing demand for identity experts who reassure individuals about their behaviour and goals in life. Similarly, It is argued that the practices undertaken by individuals when they are increasingly and continually exposed to the activities necessary for consumption are both inherently dynamic and destabilizing. The dialectical nature of these activities means that the individual is not allowed to feel satisfied with themselves due to the fact that consumer capitalism, supported by advertising, cannot allow for balance or stasis in human desire. The consumer is only 'empowered' by fantasizing about what could be. The consequence is that people in post-modernity need expert counsellors who can transform their uncertainty into self-confidence by giving them superior knowledge or access to wisdom that is closed to others.

3. **Consumption of spirituality for the self as a consumption of the self**

These analyses propose this discussion by aligning the specific characteristics of consumption practices with the discourse and practices of New Age spirituality, arguing that the particular type of citizen produced by New Age discourse and practice in post-traditional liberal democracies is at the same time consumed by them. This brings into focus a process that might be described as the 'commodification of the self'. This concept combines aspects from both traditional Eastern and Western religions, theories and practices from psychology and psychotherapy, and Western and Eastern scientific theories to formulate what New Age promoters claim are 'unique' meta-theories. The aspects appropriated by New Age spiritual thinkers are an eclectic mix of isolated parts of large and complex traditional religious, scientific, or psychological theories or belief systems. The partial and superficial treatment of such theories or belief systems by New Age thinkers reduces and de-contextualizes their

[13] M. Featherstone, *Consumer culture and postmodernism*, London: Sage, 1991, p. 83.
[14] J. Rainwater, *Self-therapy: A guide to becoming your own therapist*, p. 191.
[15] Z. Bauman, *Postmodernity and its discontents*, Cambridge, 1997, p. 178.

meanings. In doing so, they engage in oversimplification, homogenization and reduction of the meaning of the knowledge they use to develop their meta-theories.

A similar process is involved in the development of new products for consumer markets. J. Baudrillard[16] points out that there is a confusing tendency in commercialization processes to homogenize and differentiate human experience simultaneously. New Age pseudo-spirituality is involved in confusing and contradictory processes when it simultaneously homogenizes each individual's response to spiritual experiences and differentiates their methods for achieving the promised goals of their theorizing. Consumers of New Age texts must be able to believe the promises made by New Age teachers, and their credibility is often established by the stories of individuals who have "peak experiences" variously referred to as "enlightenment" or "supreme consciousness". Aligning the packaged theories of New Age thinkers with consumer behavior opens up the possibility that new and different New Age theories are constantly needed to satisfy the endless needs of the individual consumer. Today's consumer is characterized by Z. Bauman as an individual who prefers the constant state of moving from one new state to another over the stagnation and finality of a final destination or end goal.[17] In their analysis of the differential effects of religion and spirituality on the self and other orientations, M. Dillon and P. Wink[18] operationalize and distinguish between the concepts of *religion* and *spirituality* as "dwelling/lodging" and "seeking". Their conceptualization captures the distinction made by Bauman when describing the constant "seeking" undertaken by consumers and the "dwelling" of traditional cultures not exposed to consumer practices. Social actors, therefore, are shaped by consumer practices mainly due to their need for constant stimulation and interest in new forms of self-development. Such stimulation requires, not a commitment on the part of the individual engaged in New Age pseudo-spirituality, but an attitude of experimental playful amusement with the proposed theorems, an attitude aligned with a take-it-or-leave-it approach. Trungpa's seminal text, *Cutting through Spiritual Materialism*, recognized that transplanting traditional Eastern spiritual practices into Western culture exposes these practices to superficial treatment. The text emphasizes in detail the pitfalls that spiritual seekers fall into when they use their superficial "self" to choose between spiritual practices and beliefs. However, the proliferation of new ways in which to change and thrive in Western culture continues unabated.[19]

The implications of such a constant need for new ways of "reinventing" the self is that each new theorem packaged becomes outdated over time and new theorems emerge. The characteristics of "uniqueness" and "innovation" claimed by some New Age thinkers are nothing more than consumer fads compared to thousands of years of history and evolution of traditional religious doctrines or even hundreds of years of history of psychotherapeutic practices. However, the ever-changing needs of consumer markets have become fertile ground for many, new and varied New Age spiritual theories.

New Age spiritual prescriptions are in tandem with the indicators of consumer society: the intensification of secularization; the central importance of self-development; the tendency of consumer products to simultaneously homogenize and differentiate; the continuing need of individuals to "reinvent" their self-identity; the "fad like" character of pre-packaged theories of New Age spirituality.

[16] J. Baudrillard, *The consumer society*, Sage, London, 1998, p. 89.
[17] Z. Bauman, *Globalization: The Human Consequences*, Polity Press, 1998, p. 204.
[18] M. Dillon and P. Wink, *The differential effects of religiosity and spirituality on self and other orientation: Findings from a longitudinal study*, Houston Texas, 2000, p. 67.
[19] C. Trungpa, *Cutting through spiritual materialism*, Shambala, 1973, p. 24.

Conclusions

The historical materialist basis of the increasing focus on the self has led to the institutionalization of the discourse and practices of the new religiosity in consumer processes. Self-identity in the context of consumer society is that it is always in the process of 'becoming', and the thinkers of new religious movements promise self-actualization, but their prescriptions never fully satisfy the needs of the market. Once a self-identity is formed, it is immediately appropriated, eventually consumed, and another form of self-identity must be reconstructed. It is the imperative that motivates this process of constructing and reconstructing the self that calls into question the ultimate goals and truth claims of these spiritual currents. The commodity character of this discourse and these practices tends to intensify rather than ameliorate the uncertainty felt by individuals who are constantly exposed to the need to renegotiate their self-identity. The consumer society's requirement to constantly regenerate new social products for the consumer market means that the doctrinal theories offered by syncretistic pseudo-spirituality will continue to change to promise to satisfy consumer needs in an endless cycle.

What forms pseudo-spirituality will take in the future is highly debatable. Some believe the phenomenon will diminish, while others believe it will grow and change direction, moving more towards an interest in psychic powers and psychic mediums. As long as society remains dependent on the interactions of consumption as its defining organizing principle, the market need for new and differentiated forms of “self-consumption” should continue. Whether we consume the self using technologies prescribed by New Age pseudo-spirituality or other forms of technologies of the self, the principle of the need to consume the *self* will continue due to the specific cultural conditions of the post-traditional consumer society situated in a constant dynamic. And Christianity must respond to such a challenge. Failure to take into account the new transitions of religion in postmodernist society may constitute an unacceptable pastoral and missionary failure. New forms and expressions of paganism and anti-Christian syncretism are intensifying in public display. This should at the same time lead to a rethinking of Christian methods of apologetic combat.

BIBLIOGRAPHY

1. Baudrillard, J., *The Consumer Society*, Sage, London, 1998.
2. Bauman, Z., *Postmodernity and its Discontents*, Cambridge, 1997.
3. Bauman, Z., *Globalization: The Human Consequences*, Polity Press, 1998.
4. Bellah, R., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley: University of California Press, 1985.
5. Belk, R.W., Wallendorf, M., Sherry, J.F., "The Sacred and the Profane in Consumer Behavior: Theodicy on the Odyssey", in *Journal of Consumer Research* 6 (1), 1989, pp. 1-38.
6. Dillon, M. and P. Wink, *The Differential Effects of Religiosity and Spirituality on Self and Other Orientation: Findings from a Longitudinal Study*, Houston Texas, 2000.
7. Featherstone, M., *Consumer Culture and Postmodernism*, London: Sage, 1991.
8. Giddens, A., *Modernity and Self-Identity*, Cambridge, 1991.
9. Heelas, P., *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Blackwell Publishers, 1996.
10. Luckmann, T., "Shrinking Transcendence, Expanding Religion?", in *Sociological Analysis* 50 (2), 1990, pp. 127–138.
11. Rainwater, J., *Self-Therapy: A Guide to Becoming Your Own Therapist*, 1989.
12. Rindfleish, Jennifer, "Spirituality as 'Social Product' in Consumer Society", in *Consumption Markets & Culture* 8 (2005), pp. 343-360.
13. Sawicki, J., "Foucault, Feminism and Questions of Identity", in *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge University Press, 1994.
14. Stark, R. and W. Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, California: University of California Press, 1985.
15. Trungpa, C., *Cutting Through Spiritual Materialism*, Shambala, 1973.
16. Woodhead, L. & P. Heelas, *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*, 2000.

CLERICAL SACRAMENTAL INSTITUTIONS: EPISCOPATE, PRIESTHOOD AND DIACONATE

Florentin Ionuț Popa
PhD Student, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The Mystery of the Priesthood in the Orthodox Church is deeply anchored in Christian doctrine and practice, representing a fundamental pillar of spiritual and community life. The Holy Fathers, including St. John Chrysostom, extensively explored the sacredness and responsibilities of the priesthood, emphasizing its crucial role in mediating divine grace and in the spiritual leadership of the faithful. The priesthood is presented not only as a liturgical function, but as a vocation that involves a profound spiritual transformation, which is equivalent to a permanent state of sacrifice and dedication in divine service. This mystery is manifested in a double dimension: an ontological one, through which the priest becomes an intermediary between God and man, and a functional one, oriented towards the administration of the Holy Mysteries and the moral and spiritual guidance of the community. Reflecting on the nature and consequences of the Priesthood, Orthodox theology emphasizes its continuity from Christ through the Apostles, to contemporary priests, who are seen as true stewards of the divine mysteries. The current study aims to deepen the theological and spiritual understanding of the Priesthood by analyzing the relevant patristic and scriptural texts. It will examine how this mystery contributes to the perpetuation of Christ's mission and presence in the world, emphasizing the essential role that the priest plays in the individual and collective salvation of the faithful, as well as its impact on the structure and dynamics of ecclesiastical life.

Keywords: Mystery of the Priesthood, Sacredness, Divine Grace, Holy Fathers, Holy Mysteries, Mediation, Spiritual Leadership

Introduction

The Holy Fathers and theologians of all times have dedicated many words and writings to the priesthood, expressing their admiration and desire to inspire priests to achieve high standards of holiness. However, regardless of the volume of literature or discourses on the priesthood, this subject remains inexhaustible because the priesthood encompasses incomprehensible spiritual heights and depths, being full of mysteries that are difficult to describe in words. This Holy Mystery is compared to a ladder that connects heaven and earth, leading creation from the terrestrial to the celestial.

St. John Chrysostom, a distinguished father of the Church, speaks of the extraordinary power of priests, reflecting on the profound meaning of Baptism, which represents the forgiveness of sins and spiritual adoption, and on the Holy Mysteries that bring countless blessings through the simple laying on of hands and prayer of priests.[1]

The Sacrament of the Priesthood is considered the highest divine gift conferred on humanity, being the source from which all other gifts of God to man flow. Through the priesthood, heavenly blessings are poured out upon people as from an inexhaustible spring. This is the basis of the Orthodox Church, described in the Epistle of 1 Peter as *a chosen tribe, a royal priesthood, a holy nation, a people acquired by God,* destined to proclaim divine goodness.

In front of the priest, seated in the spiritual seat, all Christians worship, regardless of their social condition, and at the moment of the forgiveness of sins, the angels, at divine

[1] Saint Nectarios of Aegina, *On the Priesthood*, trans. from the Neo-Greek language by Parascheva Grigoriu, Sofia Publishing House, Bucharest, 2008, p. 12.

command, erase those sins from the heavenly books. This unique connection between heaven and earth is emphasized by St. John Chrysostom, who states that the priesthood, although performed on earth, is governed by the heavenly order. The office of the priesthood was not instituted by an angel or archangel, but by the Holy Spirit Himself, allowing priests to offer in the flesh the same service that angels offer in heaven.[2]

The priest's spirituality is a continuous act of sacrifice, a path that he must follow in order to achieve perfection. A true priest does not set expectations of others, but only of himself, sacrificing himself for the good of the community without expecting rewards. Therefore, the spiritual joy of the priest should be of a paradisiacal nature. He experiences the joy of Easter, the one that comes after having gone through the process of renunciation and spiritual resurrection. *The Lord's Easter, Easter!* there are moments of celebration, followed by Pentecost, when, receiving the tongues of fire of the Holy Spirit, the priest is called to attain deification and perfection in his spiritual practice.[3]

1. The Mystery of the Priesthood

Our Lord Jesus Christ accomplished the work of salvation through His threefold calling or ministry: as a Teacher of the Holy Gospel or a prophet; of High Priest, High Priest or Lamb, Who sacrificed Himself for us and of King or Lord and Almighty Lord in heaven and on earth. By this last power he performed miracles, founded the Holy Church, the Kingdom of God on earth, and fulfills the promises of the Gospel (salvation of souls, resurrection of the dead, eternal life). Jesus Christ gave this threefold call or ministry to His Apostles whom He chose after a night of prayer (Luke 6:12-16) and gave them the power to forgive and absolve sins (Matthew 16:19). This power and call were received by the Apostles on the day of the Resurrection when the Lord said to them: "As the Father has sent me, I send you" (John 20:21). The Mystery of the Priesthood is based on this threefold calling, power and service that the Apostles and their successors received from the Lord Christ, that is, on the teaching call, to preach the Holy Gospel, on the sanctifying service of souls through the grace of the Holy Mysteries and the power of spiritual leadership of the faithful through the Church on the path of salvation. The Bible speaks to us about these powers, callings and ministries when she says: "Go and teach all nations, baptizing them..." (Matthew 18:19), "Let man count us as servants of Christ and steward of the mysteries of God" (I Corinthians 4:1). Unlike the other Mysteries, in which divine grace is imparted to the faithful through the priest as their doer, the Priesthood or Ordination is the Mystery by which a person is consecrated in order to perform all the other Mysteries, as the visible representative of Christ, the true doer of all the Mysteries. The Priesthood, then, is the Mystery in which, through the laying on of the hands of the bishop and through prayer, divine grace descends upon a specially prepared candidate, sanctifying him and placing him on a step of the ecclesiastical hierarchy, imparting to him the power to learn the word of God, to perform holy works, and to lead the faithful on the path of salvation[4].

The Holy Three Hierarchs meditated for a long time on the Mystery of the Priesthood. Saints Gregory of Nazianzus and John Chrysostom considered the priesthood such a sublime mystery and such a great and holy responsibility that they waited a long time before receiving it, considering themselves unworthy and unprepared for such a chosen service. They wrote two treatises on the Priesthood. St. Basil the Great composed wonderful prayers for priests, gave counsel concerning the dress of priests, composed canons for the removal of morals, and took

[2] Saint John Chrysostom, *On the Priesthood*, trans. by Fr. Dumtru Fecioru, Sofia Publishing House, Bucharest, 2004, p. 14.
[3] Cuv. Paisie the Hagiorite, *Spiritual Words-Passions and Virtues*, trans. by Ieros. Ștefan Nuțescu, Ed. Evangelismos, Bucharest, 2007, p. 301.
[4] Rev. Prof. Dr. Isidor Todoran, Arch. Prof. Dr. Ioam Zăgrean, *Orthodox Dogmatics*, Renaissance Publishing House, Cluj-Napoca, 2006, p. 319.

decisive measures, during his episcopate, to ensure that the priests under his jurisdiction should fulfill their ministry with due dignity.

The Holy Three Hierarchs affirm that there is only one priestly priesthood, the one that comes from Christ the Savior, through the Holy Apostles, fulfilled by election and ordination, by bishops, priests and deacons. The dignity of each step of the ecclesiastical hierarchy, however, requires the same preparation and the same moral attitude. The priesthood is ordained of God. "Just as in the body, some members rule and stand at the head, and others are led and submissive," says St. Gregory, so God has ordained in the Church, both by virtue of justice, which gives to each according to merit, and by virtue of His care, by which He unites all, that some may be shepherded and led and directed by word and deed to what is necessary, and others, who surpass the great multitude in virtue and in the likeness of God, are to be pastors and teachers, for the perfection of the Church (Ephesians 4:11-12); let it be what the soul is to the body or the mind to the soul, so that the two parts, the shepherds and the shepherds, uniting and uniting, in the image of the members of the body and uniting with each other by the bond of the Spirit, may show a completed body, truly worthy of Christ himself, our Head".[5]

The mystery of ordination or priesthood is the mystery in which, through the laying on of the hands of the bishop of the Church and through prayer, divine grace is imparted to the person specifically prepared, in the Church and for the Church, in one of the stages of the priesthood, giving him the power to learn the word of God, to perform the holy mysteries and to lead the faithful to salvation.

In the New Testament, *the priestly ministry springs from the ministry of the High Priest, our Lord Jesus Christ: Therefore, having a High Priest, Who crossed the heavens, Jesus, the Son of God, let us hold fast the confession. Let us therefore approach the throne of grace with confidence, so that we may take mercy and find grace for help in due time* (Hebrews 4:14-16).[6] His priesthood is impassable, because He is God (Hebrews 8:1-2). He is the true Sacrificer and His sacrifice is unique, because He offered the sacrifice of Himself (Hebrews 7:27-23). He thus became the mediator of the New Testament (Hebrews 9:15).

The religious-moral personality of the priest and of his entire family is an essential factor in good pastoral care. The priest's family must be an example of the moral life of Christianity, a true oasis of peace, tranquility and harmony. But what qualities must the priest have in order to be a good educator of his family and of the faithful?[7]

a. First of all, to have the priestly conscience of working with God for the salvation of men;
b. Full conviction in religious truths, which give rise to the pleasure of serving God with all one's heart;
c. The priest is to be determined, with pure intention in preaching;
d. The honest administration of parish property is also part of the priest's conduct.

The moral attitude of the church servant is the result of prayer, fasting and living truly for God. St. Simeon of Thessalonica says of the priest: "We are saviors and builders of souls and preachers to heaven, and light and life, and fathers and pastors and guardians."[8]

Whoever wants to serve God must be constantly preoccupied, both in the years of preparation as a pupil or student, and as a priest, with his continuous preparation as a pupil or student, and as a priest, with continuing his moral preparation, because in the inner life of the spirit there is the "kingdom of God" (Luke 17:21). in which there are sources and support of the energy to serve through the prism of eternity and of the high priestly mission[9].

---

[5] St. John Chrysostom, *On the Priesthood*, trans. By Fr. Dumitru Fecioru, Sofia Publishing House, Bucharest, 2004, p. 18.
[6] Rev. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Authority in the Church*, in "Orthodoxy", 1964, no. 3 – 4, p. 64.
[7] Î.PS. Dr. Antonie Plămădeală, *The Priest in the Church, in the World, at Home*, Archdiocesan Publishing House, Sibiu, 1996, p. 24.
[8] *Ibid.*, p. 25.
[9] *Ibid.*

Ordination transforms the one who receives it into a steward of the Mysteries of God, as mentioned in I Corinthians 4:1, making him the manager of the divine mysteries through which the Church manifests herself and perpetuates herself in the human world. This is considered the supreme Mystery of the Church, because through it, Christ is lived and expressed distinctly through priests, who thus differentiate themselves from the rest of the faithful.

There is a relationship of interdependence and collaboration between the mass of the faithful and the sacramental hierarchy of the Church (bishops, priests and deacons). This collaboration includes common prayer, but it is essential to maintain certain distinctions: the laity do not participate directly in the celebration of the Mysteries. Nevertheless, they live in the sphere of divine grace, which penetrates their lives and the world through the work of grace present in the Church, in which they partake through the Holy Mysteries. This structure highlights the distinct and complementary role of each member of the Christian community in the ecclesial body.[10]

Priests have the responsibility to the community of believers to preach the Gospel and to offer services for their salvation. For their part, the faithful must respond with respect, obedience, prayer, and dedication to God and the Church. In this regard, it is recommended that all spiritual children submit to the priests and, reciprocally, all the members of the community to practice humility, according to the apostolic exhortation: *In the same way, spiritual children, submit yourselves to the priests; and all of you, one another, clothe yourselves in humility, because God opposes the proud, and gives grace to the humble. Therefore, humble yourselves under the mighty hand of God, so that He may exalt you in due time* (I Peter 5:5-6). This mutual relationship strengthens the community, promotes spiritual growth, and ensures divine blessings for all its members.[11]

2. Church hierarchy

Although there is continuity between the two testaments, their priestly structure is different. In the Old Testament we first witness the progressive institution of worship and ritual, and then descend to dwell in them. But this ordinance, like the law, "is but the shadow of good things to come, and not the very image of things" (Hebrews 10:1), it is not yet the thing itself and its anticipation in its prefigured shadow.

His Grace Bishop Stephanos, Bishop of Nazianzus, says that Christ does not transmit his personal powers to the apostles, which would be equivalent to his absence. It is not a question of the prerogatives of one of the apostles or of the episcopal council, but of the presence of the one Sacrificer: Christ, he is the only one who suffers and is offered to others, who receives and is shared[12].

St. John Chrysostom defines the Eucharistic Liturgy as "the remembrance of the sacrifice of Christ," and at every Mass we pronounce the words: "Remembering all that was done for us: the cross, the pit, the resurrection on the third day, the ascension into heaven, the right seat, and the second glorious coming again, We bring these gifts to you."[13]

The historical institution of the sacramental priesthood, a fundamental event that took place in the early days of the Church, which was composed from the beginning of ordained and faithful ministers, provides these institutions, together with the treasury of teaching and grace, an indispensable pillar for the completion of its historical duration[14]. For the development of the life and activity of the Church, an important role was played by its good organization. The Christian Church, although struck by persecution, resisted, strengthening its body and

[10] *Ibid.*, p. 573.
[11] Rev. Prof. Dumitru Radu, *The Mystery of the Priesthood....,* p. 217.
[12] Fr. Ioan Popescu Galicea, Ignatie Monahul, Despre Preoție în texte alese, Ed. Ștefan, Bucharest, 2009, p. 131.
[13] Rev. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, "*Authority in the Church*", in the magazine "Orthodoxy", year 1964, no. 3-4, p. 103.
[14] Fr. Dr. Sabin Verzan, *"The Hierarchical Sacramental Priesthood at the End of the Apostolic Age",* in the journal "Theological Studies", 1991, no. 3, p. 54.

discipline. Moreover, she carried out a fruitful missionary activity and demonstrated a superior moral life.

The word "hierarchy" has two uses in theological speech. In the first place, we speak of hierarchy when we show the relationship of submission or dependence that exists between the hosts of angels. Secondly, the term is used to designate the various offices that the pastors of the Church occupy and according to the inequality of tasks that these offices impose.

According to the Savior's teaching, the elevation of the believer in the ecclesiastical hierarchy is not dependent on age but on the endowment with divine grace through the Holy Sacrament of Ordination. Church ministers, transformed by some translators of the New Testament into elders, certainly acquire the right to an honor chosen for their advanced age, but by this they do not rise from the ranks of the faithful in the church hierarchy.

The first priests of Christ are to be reckoned Holy Apostles. They were worthy of endowment with sanctifying grace in the highest degree.

The apostles, having acquired the fullness of the Holy Spirit to sanctify the faithful, they could be appointed priests. St. Peter gives himself not only the name of Apostle (I Peter 1:1), but also priest (I Peter 5:1), as does St. John in two of his epistles (the second and third).
From the beginning, the ecclesiastical ministers in the lower rung of the hierarchy, as helpers to the priests and bishops, had acquired the names of deacons, and the ministers in the highest rung of the hierarchy as pastors of the Churches in certain regions, linked their names to the term "bishop"; The name of priest has remained for the servants of the second step, which characterizes the main side of the work of the hierarchy among the faithful, sanctification.

In the New Testament, the term bishop appears five times: Acts 20:28; Philippians 1:1; I Timothy 3:2; Titus 1:7; I Peter 2:25. The words of the Holy Apostle Paul sound like a special investiture of an exceptional character of the priests of Ephesus and Asia. The foreshadowing of the grave events which were to lead to the capture and imprisonment of the Apostle to the Gentiles in Jerusalem precipitated the course of events, which explains the summoning of the priests of Ephesus to Miletus and the delivery of the farewell discourse by which the duties of the hearers are outlined, so that their designation with the term "bishops" represents an acquisition of new responsibilities which fell to them in the very long absence of the Apostle from church life.

St. John Chrysostom specifies: "Going to speak of the episcopate, he shows at the same time how the bishop ought to be by proceeding in this way not in connection with the duties to Timothy, but as if he were speaking to all the bishops, and by that I put them all in order."[15] In the continuation of his commentary, St. John Chrysostom emphasizes that being a bishop does not consist in primacy and dominion over others, but in caring for and protecting the many.

Theodoret of Cyrus writes: "And from here, as in the Acts of the Apostles, it is evident that they appointed bishops and priests." The Apostle Peter emphasizes the nobility of the episcopal office and work in the Church, its necessity for the Christian life and for the Christians themselves who make up the Church. "A bishop," confesses His Grace Stephanos, Bishop of Nazianzus, "is first of all a witness of the Supper, which as a representative of the Lord he presides, confirming its authenticity." In this way, the Bishop manifests in and for his Body, through the grace of the Holy Spirit, the loving function of the one Head of the Church.

In the New Testament for the first time we speak of priests in the sense of servants of the Church in the second step of the hierarchy, in Acts 11:30. According to the parable of Jerusalem, in the churches outside Palestine, priests were called not only ecclesiastical ministers in general, but especially ministers in the second step of the priesthood.

[15] Rev. Prof. Dr. Constantin Coman, Ion Vlăducă, *From the Teaching of the Holy Fathers,* Ed. Bizantină, Bucharest, 2003, p. 86.

St. Ignatius the Theophorus and St. Polycarp in his "Epistle to the Philippians" use the three terms of the vocabulary of the hierarchical sacramental priesthood that will definitively enter the vocabulary of ecclesiastical and theological terminology: bishop, priest, deacon[16].

The term "presbyterous" is closely related to the work of sanctification performed by church ministers. The use of this term in the post-apostolic age registers two distinct stages: in the first stage, the presbyter is generally used to indicate all ordained ministers, regardless of the step in the hierarchy they occupy, especially bishops and priests. Such a use is also found in the Epistle of St. Clement to the Corinthians and in the Shepherd of Hermas. In the second stage of the hierarchical sacramental priesthood, the terms "episkopos, presbyteros, diakonos" are used only in their meaning, which will definitively enter the vocabulary of ecclesiastical and theological terminology: bishop, priest, deacon.

The use of the term presbyterous in the Epistle to the Corinthians of St. Clement the Roman appears only in connection with the directions given by St. Clement of the Roman for the purpose of obtaining from the Corinthian Christians obedience to the ordained servants: "Walk in the commandments of God, obeying your rulers and giving due honor to your priests." (1, 3)

St. Clement explains the state of normality that existed in the Church of Corinth before the appearance of the anticlerical phenomenon to which the author will refer throughout the Epistle. The text 1:3 "walk in the commandments of God, submitting yourselves to your rulers," will provide the Epistle with the justification of the fundamental direction in chapter 21:6: "Let us fear the Lord Jesus, whose blood was given for us; let us respect our leaders, let us honor the priests." The two texts of St. Clement are not simply two confessions on the existence as such of the hierarchical sacramental priesthood in the Church, they become the landmarks of an apologetic treatise on the Christian priesthood, which aims to portray in document the impossibility of the natural functioning of the Church, without the existence of the hierarchical priesthood and without submission to ordained ministers. In the last part of the Epistle, in chapter 64 in which, after having made a historical presentation of the appearance and activity of the ordained servants in the Church, St. Clement the Roman writes: "Blessed are the priests who have gone before and have had a fruitful and perfect end: they will no longer have to fear that someone will take them out of their appointed place. For we see that you have expelled some who have an improved life from the ministry which they have honoured blamelessly" (64:5-6).

The institution of the deacons in the ecclesiastical hierarchy is recounted in the pericope of Acts 6:1-6, which reads as follows: "In those days, when the disciples were multiplying, it was read by the Hellenist against the Jews that their ordinances in their daily service were overlooked. And the twelve, calling the multitude of the disciples, said, <<It is not fitting that we, leaving the word of God, should serve it at the tables>>. Therefore, brethren, seek among us seven men who are tried, full of the Spirit and wisdom, to ordain them for this need, and we will stir up in prayer and in the service of the word." The seven men mentioned are the first deacons whose ordination is mentioned in the New Testament.

The special importance of the writings of the Apostolic Fathers regarding the definition of the teaching on the hierarchical sacramental priesthood consists in the fact that through the Epistle of St. Clement the Roman to the Corinthians there is an exposition with a pronounced apologetic character, complete, theologically and scripturally grounded in the finalization and terminological crystallization, this being the moment in which the three terms: bishop, priest, deacon, will definitively enter the liturgical, theological, ecclesiastical vocabulary.

[16] Fr. Conf. Ilie Moldovan, "*The Meaning and Responsibility of the Priestly Service after St. Paul the Apostle*", in the magazine "Orthodoxy", 1979, no. 2, p. 275.

St. Ignatius the Theophorus undoubtedly achieves a first in Christian literature in the Epistle to the Magnesians, when he not only mentions in a single verse all three stages of the hierarchical priesthood, but also the names of a bishop, two priests and a deacon[17].

Calling on all Christians to honor ordained ministers, St. Ignatius the Theophorus writes: "Let all respect the deacon as Jesus Christ; to respect the bishop, who is the image of the Father, and the priests as the council of God and as the assembly of the Apostles. Without them we cannot speak of the Church."[18]

Going through the entire ladder of hierarchical steps, the bishop and the episcopal step uphold the importance and necessity of these steps of the priesthood. St. Ignatius' intention to present all ordained ministers as primates in the Church with common responsibilities is evident. As for the relationship between bishop, priests and deacons, it is subject to other norms, the bishop always being in the position of ruler in all respects of the local Church, priests and deacons being obliged to support him and to consolidate his prestige and authority in such a way that he can be regarded by all as the highest ruler of the local Church.

The priesthood belongs to the being of the Church and is for the Church, it springs directly from the priesthood or hierarchy of Christ the Savior, the Head of the Church. By their acts, bishops and priests do not substitute the community, nor do they perform these acts in the name of its community, together with it. "The sacramental functions of the ministry, the power to consecrate, forgive or keep the sins of men and, above all, to offer the Eucharistic sacrifice, deeply integrate the ministry into the bosom of the Church."[19]

3. The New Testament Priesthood

The teaching on the priesthood has always occupied a special place in Christian dogmatics, because the entire Orthodox ecclesiology is based on the existence of the Christian priesthood, in its two forms: the general priesthood and the hierarchical priesthood. Between these two forms of the priesthood we can also fit, for the apostolic age, what we call the charismatic priesthood.

Until the great schism, the teaching on the priesthood was the same for the entire Christian Church. The schism and then the reform led to the rather large differences between the Churches intervening in this direction as well. On the one hand, the Roman Catholics, bypassing traditional, biblical and patristic teaching, will support the primacy and papal infallibility, and on the other hand, the Protestants and later the neo-Protestants, will deny the divine origin of the hierarchical priesthood, believing that in the Christian Church there is only the general priesthood, the priesthood of all believers.

In our age when all Christians are animated by the desire for closeness, trying to restore the unity of the Church of Christ, these differences are felt all the more. The question of the priesthood, the ecclesiastical hierarchy and apostolic succession is one of the main topics of discussion in ecumenical dialogues between the Churches, as is the case with the dialogue between the Orthodox Church and the Anglicans, or between the Orthodox and the Old Catholics.

That is why it is necessary to present this subject as clearly as possible in the light of Sacred Scripture and Sacred Tradition. Above all, the biblical texts on this theme are numerous and they will be able to give us a clear picture of the Christian priesthood in the apostolic age, a priesthood, which has its basis in the hierarchical ministry of our Savior Jesus Christ.

---

[17] Fr. Ioan Popescu Galicea, Ignatie Monahul, *Despre Preoție în texte alese*, Ed. Ștefan, Bucharest, 2009, p. 113.
[18] *Ibid.*, p. 129.
[19] Rev. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *"Authority in the Church",* in the magazine "Orthodoxy", 1964, no. 3-4, p. 106.

3.1.The hierarchical ministry of the Savior Jesus Christ

In the holy books of the New Testament, we find enough testimony that Jesus of Nazareth is the Messiah, the One whom the Old Testament prophets predicted would be a prophet (Deuteronomy 18:15; Isaiah 42:1-4), priest (Psalm 109:4; Ezekiel 40:1) and king (Psalm 2:7; Zechariah 6:9). The Holy Apostle Paul speaks of these three dignities of the Savior when he says that Jesus Christ "became new wisdom from God, and righteousness, and sanctification, and redemption" (I Corinthians 1:30).[20]

As the Orthodox theologian H. Andrutsos points out, "the center of the Lord's threefold service is His hierarchical work, through which He has reconciled man to God."[21] The New Testament highlights the Savior's hierarchical ministry or mission, in contrast to the Mosaic hierarchy, which was only the shadow of Christ's priestly ministry. The High Priest Christ presents characteristic notes fundamentally different from those of the pagan and Mosaic priests: "He is the Son of God, he is without sin, and he is the <<throne>> or fountain of grace (Hebrews 4:16). The Priesthood of Christ Is Impassable[22]

The priesthood of Christ and, through Him, the Christian priesthood is far superior to the Old Testament priesthood[23]. The law of the New Testament brings a new priesthood, which had to be exercised by the incarnate Son of God himself[24]. This hierarchical ministry of Christ was transmitted to the Holy Apostles and, through ordination and apostolic succession, to the ecclesiastical hierarchy.

3.2.The Christian priesthood

The Savior entrusted to the Holy Apostles the mission that He Himself had, saying to them: "As the Father sent Me, so I send you" (John 20:21). But from the fullness of Christ's grace all Christians share, in this sense, they are all followers and heirs of the priesthood of Christ. From Acts 1:15 we learn that the Savior's ascension into heaven, in the days before the feast of Pentecost, the Christians were divided into: apostles and brothers. The former, twelve in number, by the addition of the Messiah to the 11 after the death of Judas, had what is called "the grace of the apostleship," [25]and the "brethren" were those who believed in their word and were baptized in the name of the Holy Trinity.

But only the Holy Apostles and the members of the hierarchy ordained by them by ordination are clothed with the grace of the working or sanctifying priesthood, being intercessors between the faithful and God. Christians, who have become partakers of saving grace through baptism, possess the priesthood, called in the New Testament, "royal" or "spiritual", a priesthood later also called "universal" or "general". Some of these believers, without being members of the hierarchical priesthood, received certain gifts or charisms from God, and that is why charismatics are spoken of in the books of the New Testament.

3.2.1. The Universal Priesthood

The "royal" or "spiritual" priesthood of all Christians is in some way a precursor to the sacramental or hierarchical priesthood.

The Holy Apostle Peter speaks especially about this royal priesthood: "But you are a chosen tribe, the royal priesthood, a holy nation, a people chosen by God to proclaim in the world the

---

[20] H. Andrutsos, *The Dogmatics of the Eastern Orthodox Church*, trans. by Fr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930, p. 211.
[21] *Ibid.*, p. 212.
[22] Rev. Prof. Ioan G. Coman, *The Face of the Priest According to Holy Scripture and the Holy Fathers*, in the journal "Theological Studies", VIII (1956), no. 3-4, p. 158.
[23] Archimandr. M. Suparschi, *The Superiority of the New Testament Priesthood over the Old Testament Priesthood after the Epistle to the Hebrews*, in the journal "Theological Studies", VIII (1956, no. 5-6, p. 295.
[24] Fr. Ioan Mircea, *The Royal or Spiritual Priesthood*, in the journal "Theological Studies", XXIII (1971), no. 7-8, p. 486.
[25] Prof. Iustin Moisescu, *The Church Hierarchy in the Apostolic Age*, Craiova, 1995, p. 5.

goodness of Him who called you out of darkness into His wonderful light" (I Peter 2:9), "And you, like living stones, make yourselves a spiritual house, holy priesthood, that you may offer spiritual sacrifices, well pleasing to God, through Jesus Christ" (I Peter 2:5). The Holy Apostle John writes in the same sense: "And he made us a kingdom, priests of God and his Father" (Revelation 1:6), "And you made them our God, a kingdom and priests, and they will reign on earth" (Revelation 5:10).

In these texts, in addition to other qualifiers, Christians also receive the names of royal priesthood, holy priesthood, kingdom and priests. The expression "royal priesthood", like the other variants, wants to suggest the idea that all Christians form a people of priests, belonging to the great King, to God[26]. This name was given in the Old Testament to the Israelites, in the form of "priestly kingdom", with the meaning that all the people must serve and worship Jehovah. Here we are talking about the priesthood in a figurative sense, because it was not possible for all Israelites to be part of the priestly class. The Mosaic Law, in fact, consecrated the priesthood of Aaron and his descendants, unlike the rest of the people, who did not fulfill a priestly ministry, with a hierarchy.

Therefore, the entire "chosen people" or "acquired by God" through the redemptive sacrifice of Jesus Christ is called a "holy" or "royal priesthood." This statement does not exclude, however, the existence of the hierarchical priesthood. For the Holy Apostle Peter emphasizes the difference that exists between the "shepherds" or members of the hierarchy (I Peter 5:2) and the "spiritual sons" (I Peter 5:5), pastors, who are members of the royal priesthood. By calling Christians "the royal priesthood", the Apostle wants to show that, through the Holy Mysteries of Baptism and Chrismation, all Christians enjoy the election and saving grace of Christ, through which they become spiritual priesthoods and can offer "spiritual sacrifices" to God on the altar of the heart.

Protestants and, later, neo-Protestants, interpreting the texts in question unilaterally, only support the existence of a general priesthood, excluding the hierarchical priesthood[27]. Luther, like the other reformers, says that all Christians can preach the Gospel and administer the Holy Mysteries, but the exercise of this right is entrusted by the faithful only to certain persons. They perform the Holy Mysteries by delegation from the community[28]. Therefore, for them, there is no sacramental hierarchy, and ordination is not a holy mystery, but a simple hierarchy.[29]
In the New Testament, however, there are only a few indications about the general priesthood. We find more evidence about the existence, in the early days of Christianity, of the hierarchical priesthood, which was divided into the three stages: the diaconate, the priesthood and the episcopate.

3.2.2. Hierarchical or sacramental priesthood

From the data of the Holy Gospels we learn that the Lord Jesus Christ chose, from among all his disciples, a number of twelve, to whom he entrusted the mission of Apostles (Luke 6:12-13). To these he then "gave power over the spirits of the unclean" and the power to heal "every sickness and every infirmity" (Matthew 1:10), the power and the right to teach the nations (Matthew 28:19-20; Mark 16:15), to perform the Holy Mysteries (Matthew 28:18-19; John 20:22-23) and to lead believers to sanctification and salvation (Matthew 18:14; Luke 10:16; I Corinthians 5).[30] After the election of the twelve, the Lord also chose the "seventy disciples"

[26] V. Pietreanu, *Exegetic-Critical Study on the Text of I Peter 2, 9*, in the magazine "Orthodoxy", IX (1957), no. 1, p. 84.
[27] Prof. N. Chițescu, Rev. Prof. I. Todoran, Rev. Prof. I. Petreuță, *Dogmatic and Symbolic Theology*, Bucharest, 1956, p. 824.
[28] Ph.D. student Ioan Ciutacu, *Protestants and Primary Christianity*, in the journal "Theological Studies", XIX (1967), no. 5-6, p. 334.
[29] Arch. Dr. Ioan Zagreanu, *The Holy Sacrament of Ordination*, in the magazine "Mitropolia Ardealului", XIV (1917), no. 9-10, p. 669.
[30] Rev. Prof. N. Ciudin, *The Biblical and Patristic Foundations of the Church Hierarchy*, in the journal "Theological Studies", 1950, no. 3-6, pp. 198-199.

(Luke 10:1), who were also distinguished from the "multitude of disciples". The choice of these two groups shows the precise intention of the Savior to create a Church organized hierarchically, with clergy and people[31].

According to the testimonies of Holy Scripture, the Christian apostleship is of divine origin. This truth is witnessed by the Holy Apostle Paul, who recommends: "Paul the Apostle not of man, nor through man, but through Jesus Christ and God the Father" (Galatians 1:1).

In the existence of the two groups of disciples of the Lord, Roman Catholic theology has already seen the formation of the higher hierarchy, in the apostles the first bishops, and in the seventy the first priests. The Roman Catholics, who made the Holy Apostle Peter the first bishop of Rome and the bishops of Rome the direct successors of the Holy Apostle Peter, felt obliged to affirm that the Apostles, or at least some of them, also fulfilled the episcopal function[32].

In the New Testament there is clear evidence of some people who held the dignity of bishops. Thus, about James, the brother of the Lord, one of the "pillars" of the Church (Galatians 2:9), Sacred Scripture speaks to us as the bishop of Jerusalem. Around the year 58, when the Holy Apostle Paul and his companions arrived in Jerusalem, James appeared before them surrounded by priests, as pastor of the Church in the Holy City and its surroundings (Acts 21:18). The exhortations given to the faithful in his epistle, and especially those concerning the Holy Unction (James 5:14-15), present him as a bishop, with an important role in the Church. Holy Tradition attests to the episcopal dignity of the two disciples of the Holy Apostle Paul (Timothy and Titus) (Titus 1:5). So one thing remains well established, that in relation to the bishop-presbyters and towards the deacons, Timothy and Titus exercised the function of leaders, they were bishops in the present sense of the word.

In the Apocalypse, some words are addressed to the "angels" or primates of the seven Churches of Asia Minor: Ephesus, Smyrna, Pergamum, Thyatira, Sardis, Philadelphia and Laodicea (Revelation 2-3), which proves to us that these Churches had a well-differentiated hierarchy.

Bishops also have, according to the New Testament, a threefold mission: to carry out sanctifying works, to teach and lead the faithful to salvation. Unlike priests, however, bishops have the right and duty to perform ordination. Through the bishops, apostolic succession was ensured, guaranteeing the preservation of the faith and continuing the sharing of saving grace. "Without a bishop nothing is done," says St. Ignatius the Theophorus[33]. The bishops gradually and directly took over from the Holy Apostles the mission of overseers of priests, deacons and faithful. As for the ordination of bishops, it was also done by bishops, following the example of the sentence that Saints Paul and Barnabas received (Acts 13:2-3).

Bishops, transmitting through ordination the grace of the priesthood, ensure the continuity of the priesthood, from the Holy Apostles to the end of time.

4. The relationship of the ministering priest with the universal priesthood

The ministers of the Christian Church are not separated from the faithful, just as the priests of the Old Law or those among the pagans are separated. Through the charism conferred on them, priests contribute to the catholic unity of the Church of Christ through the Holy Spirit for the mutual enrichment of all, making the Church a true theandric community, according to its communitarian nature. Through the universal priesthood, the role of the sacramental

[31] Fr. I. Mircea, *The Seventy Disciples and the Problem of the Church Hierarchy*, in the journal "Theological Studies", XX (1968), no. 9-10, p. 683.
[32] Nicolae, Mitropolitul Banatului, *Apostolat şi episcopat*, in the magazine "Înghidorul pastoral", 1973, Sibiu, p. 39.
[33] Rev. Prof. I. G. Coman, *The Meaning of the Priesthood in the Holy Fathers*, in the journal "Theological Studies", I (1949), no. 9-10, p. 741.

priesthood is enriched by its mission, it becomes fruitful, the sacrifices offered by the faithful offer the opportunity for the function of the gracious priesthood to be exercised.

Through the sacramental priesthood, every act of material or moral sacrifice and even the offering of one's own life by a member of the general priesthood, acquires soteriological value. The sacramental priesthood, by making the one priesthood of Christ present, makes all human vocations the fulfillment of man's royal priesthood. The purpose of the sacramental priesthood is also to help the Church to fulfill herself as a royal kingdom.

In their acts and prayers, priests cannot substitute the community, that is, they do not do so in the name of the community, but together with it, they do not concentrate the community in themselves as they do in Catholicism. The priest who can celebrate the liturgy alone and the pope, who formulates the truth alone in the name of the Church. The priest is the one who says aloud the prayer of those gathered in the name of Christ, he never detaches himself from this assembly, the only one whose requests the Lord hears.

Conclusions

The priesthood is the mystery of communion and love based on the sacrifice and love of Christ the Savior. The Orthodox Church teaches that in the Eucharist the Savior Himself is really present with His body and blood. Orthodoxy starts from the premise of the indissoluble bond that the Church has with the world in Christ, from which all her power springs, it considers that the Church is called to serve the world with choice dedication and deep devotion. Two essential things that are related, though different from each other, are the general priesthood and the ordination priesthood. All believers are sanctified through Baptism and Chrismation, they are called to bear fruit, to participate actively in the new life in Christ. What the soul is to the body, as Christians are among other men, are the priests in the broad sense of the word, members of a holy nation, who by their faith and good works contribute to the glory of God's name and the strengthening of His kingdom on earth.

If in the other Mysteries, Christ is received as the One who gives Himself through the bishop or priest, in the Sacrament of Ordination He binds Himself, as a subject that is given to us in an invisible way, to a human person, whom by sanctifying him as priest or bishop, assures his gift to us through the other mysteries of the Church.

Therefore, the Mystery of the Priesthood qualifies the very visible person who performs the Mysteries, through which Christ imparts to us the Holy Spirit, His saving grace, as well as His Body and Blood.

Ordination is done in the Church and has the Church in mind, in the sense that the bishop, the priest and the deacon carry out their activity in the Church and in the service of the Church, each according to his or her graceful degree: "... take heed to yourselves and to all the flock in which the Holy Spirit has appointed you bishops to shepherd the Church of God, which he has won with his own blood" (Acts, 20, 28) and: "I pray the priests among you... shepherd the flock of God given to your care, examining it not with force, but with good will, according to God, not for ugly gain, but out of love; not as if you were masters over the churches, but as an example to the flock" (I Peter 5:1-3).

BIBLIOGRAPHY

1. The Bible or the Holy Scripture, Ed. I.B.M.B.O.R., Bucharest 2002
2. Andrutsos, H., The Dogmatics of the Eastern Orthodox Church, trans. by Rev. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Sibiu, 1930
3. Chițescu, Prof. N., Rev. Prof. I. Todoran, Rev. Prof. I. Petreuță, Dogmatic and Symbolic Theology, Bucharest, 1956

4. Ciudin, Rev. Prof. N., The Biblical and Patristic Foundations of the Church Hierarchy, in the journal "Theological Studies", 1950, no. 3-6
5. Ciutacu, Ph.D. student Ioan, Protestants and primary Christianity, in the journal "Theological Studies", XIX (1967), no. 5-6
6. Coman, Rev. Prof. I. G., The Meaning of the Priesthood in the Holy Fathers, in the journal "Theological Studies", I (1949), no. 9-10
7. Coman, Rev. Prof. Ioan G., The Face of the Priest According to the Holy Scripture and the Holy Fathers, in the journal "Theological Studies", VIII (1956), no. 3-4
8. Coman, Pr.Prof.Dr. Constantin, Ion Vlăducă, From the Teaching of the Holy Fathers, Ed. Bizantină, Bucharest, 2003
9. Cuv. Paisios the Hagiorite, Spiritual Words-Passions and Virtues, trans. of Ieros. Ștefan Nuțescu, Ed. Evangelismos, Bucharest, 2007
10. Galicea, Fr. Ioan Popescu, Ignatie Monahul, Despre Preoție în texte alese, Ed. Ștefan, Bucharest, 2009
11. Mircea, Rev. I., The Seventy Disciples and the Problem of the Church Hierarchy, in the journal "Theological Studies", XX (1968), no. 9-10
12. Mircea, Fr. Ioan, The Royal or Spiritual Priesthood, in the journal "Theological Studies", XXIII (1971), no. 7-8
13. Moisescu, Prof. Iustin, The Church Hierarchy in the Apostolic Age, Craiova, 1995
14. Moldovan, Fr. Conf. Ilie, "The Meaning and Responsibility of the Priestly Service According to St. Paul the Apostle", in the magazine "Orthodoxy", 1979, no. 2
15. Nicolae, Metropolitan of Banat, Apostolate and Episcopate, in the magazine "The Pastoral Guide", 1973, Sibiu
16. Pietreanu, V., Exegetic-Critical Study on the Text of I Peter 2, 9, in the magazine "Orthodoxy", IX (1957), no. 1
17. Plămădeală, Î.PS. Dr., Antonie, Preotul în Biserică, în lume, acasă, Ed. Arhidiocezană, Sibiu, 1996
18. St. John Chrysostom, On the Priesthood, trans. by Fr. Dumtru Fecioru, Sofia Publishing House, Bucharest, 2004
19. Saint Nectarios of Aegina, On the Priesthood, trans. from the Neo-Greek language by Parascheva Grigoriu, Sofia Publishing House, Bucharest, 2008
20. Stăniloae, Rev. Prof. Dr. Dumitru, "Authority in the Church", in the magazine "Orthodoxy", year 1964, no. 3-4
21. Stăniloae, Rev. Prof. Dr. Dumitru, "Authority in the Church", in the magazine "Orthodoxy", 1964, no. 3-4
22. Suparschi, Arhim. M., The Superiority of the New Testament Priesthood over the Old Testament Priesthood after the Epistle to the Hebrews, in the journal "Theological Studies", VIII (1956, no. 5-6)
23. Todoran, Rev. Prof. Dr. Isidor, Arhid. Prof. Dr. Ioam Zăgrean, Orthodox Dogmatics, Renaissancea Publishing House, Cluj-Napoca, 2006
24. Verzan, Rev. Dr. Sabin, "The Hierarchical Sacramental Priesthood at the End of the Apostolic Age", in the journal "Theological Studies", 1991, no. 3
25. Zăgreanu, Arhid. Dr. Ioan, The Holy Sacrament of Ordination, in the magazine "Mitropolia Ardealului", XIV (1917), no. 9-10

HINDUISM IN THE WESTERN CONTEXT AND THE EMERGENCE OF HINDU-INSPIRED RELIGIOUS MOVEMENTS

Florentin Ionuț Popa
PhD Student, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: Indian mysticism is a fundamental element of India's spiritual ethos, having a long and deep history in shaping the cultural identity of the subcontinent. This phenomenon is mainly articulated through the guru, a central figure who functions as an intermediary between the divine and the human. In this analysis, we explore how Sri Chinmoy and Maharishi Mahesh Yogi reinterpreted and adapted the traditions of Indian mysticism to respond to modern and cross-cultural conditions. Sri Chinmoy, exemplified in the text by his spiritual journey from monastic discipline to founding a global movement, illustrates personal transformation through sadhana (spiritual practice) and how it can facilitate a deep union with divinity. Through his extensive work, including writings and the arts, he demonstrates how mysticism can transcend geographical and cultural boundaries. On the other hand, Maharishi Mahesh Yogi introduced Transcendental Meditation as an accessible methodology intended to bring tangible benefits such as stress reduction and improved mental health. This practice emphasizes an important aspect of Indian mysticism: the ability to harmonize the spiritual with the everyday, promoting a nondualistic view that the absolute and the relative coexist. Both spiritual figures emphasize the need to overcome the individual ego and achieve a state of expansive consciousness, where the individual and the divine become one. It reflects a central theme in Indian mysticism – self-transcendence and self-realization, which remains relevant in the contemporary global context. Thus, our analysis provides insight into how Indian mysticism continues to shape and inspire spiritual quest worldwide.

Keywords: Indian mysticism, guru, sadhana, transcendental meditation, spirituality, self-transcendence, nondualism

1. Hindu mysticism and the influence of the Sri Chinmoy movement in the modern world

Mysticism is an essential element of the Indian lifestyle and has been practiced in various forms over the centuries in this country. India has been recognized for millennia for its mystical teachings, which form the foundation of its culture. The term "guru", deeply associated with contemporary mysticism, comes from the Indian language. A guru was originally a master versed in various educational fields, such as wrestling and music, but his title also included spiritual dimensions, related to the structure of the official Hindu religion.[1]

The guru was believed to be the physical manifestation of divinity in the modern era, and following his example facilitated the attainment of the spiritual ideals of divinity. To be initiated into the divine mysteries, it was essential to follow the teachings of a guru, as he was considered the guide to God. A sincere seeker was guided by an inner voice that led him to a guru with a decisive impact on the trajectory of his life. Although he maintained a normal lifestyle, the seeker was guided by the guru to practice sadhana, or spiritual exercises, especially on weekends.

Some devotees have completely renounced their ordinary lives to devote themselves to the union of the soul with God. One such example is Sri Chinmoy, who at the age of 12 chose this path, and at the age of 13 had reached the state of Nirvikalpa Samadhi, considered a total fusion with divinity. At the age of 19, he moved to his guru's ashram to study and meditate, adopting the discipline of community life. At the age of 32, Sri Chinmoy left Bengal and, following an

[1] Brune, François, *Christ and Karma*, Univers Enciclopedic Publishing House, Bucharest, 1997, p. 112

inner calling, went to America, where he founded thousands of "Sri Chinmoy centers". He wrote over four hundred books and created over one hundred and thirty thousand works of art, many of them through techniques such as automatic drawing, stating that they were made through a non-human intermediary.[2]

Occasionally, notable figures, including rock musicians, associate themselves with Sri Chinmoy's Movement. He has resided in the United States since 1964. In 1970, Sri Chinmoy was appointed as a spiritual advisor at the United Nations, where he organizes bi-weekly meditation sessions for about eighty delegates and staff members. The constant goal is *to become divine, or to become God Himself* (Life-Tree Leaves, p. 12).

Spiritual leaders like Sri Chinmoy are considered to have a distinct path, stating that this is the path of love, self-denial, and self-forgetfulness. Being perceived as embodiments of God, they expect their disciples to live in full guru consciousness, accept him integrally, and allow him to guide their lives, so that they can receive all that he offers, including the ability to reach higher spiritual levels.

The central thesis is that following this path is not mere devotion to Sri Chinmoy as a person, but the veneration of the divinity that resides within each individual. It seems that a rigorous spiritual discipline brought Sri Chinmoy to this union with divinity, which he now offers to Westerners willing to accept this union. Accepting this unity involves letting go of oneself and one's own flaws, such as selfishness, frustration, and restlessness. By totally surrendering to the guru and accepting what he offers, disciples can find peace, joy, and satisfaction, thus attaining a divine life.[3]

This is typical of many Eastern teachings; God can be revealed in each of us, and in order to find God, we must first conquer ourselves through a life of personal discipline. The individual ego is a form of slavery, it must be overcome by means of true renunciation. The thesis is that man must forget that he is as important as he thought before and that he must reorient himself. He must forget his vanity and self-centeredness and fix himself in God, thus making his own self disappear. In this way, man can become one with God and with all others: he will gain everything, because he will find a new strength when his own individuality has been recognized as nothing[4].

2. Transcendental Meditation, Origins, Doctrine, and Practices

The founder of Transcendental Meditation, Mahesh Prasad Warma, was born in Jabalpur (India), in 1918, later calling himself Maharishi Mahesh Yogi and being venerated by his followers with the title of *His Holiness*. After devoting himself for a period to the study of physics, which, as he himself declares, he interrupted in 1942, he met Swami Brahamananda Saraswati (1869-1953), a Hindu monk known as Guru-Dev (divine teacher). Later, he became the disciple of this guru, who would initiate him into the non-dualistic Hindu tradition of Vedanta, promoted by the Indian philosopher Shankara (8th-9th centuries d.Hr.). The death of his spiritual master, which occurred in 1953, greatly disturbed his life, especially since he was his favorite disciple. As a result, in 1953, he retired for two years to Uttar Kashi, after which he began his public activity in Madras and other parts of India. It is even said that, before his death, the master would have mandated his disciple to develop a simple form of meditation, which anyone could learn and practice. Also, at his urging, Mahesh Yogi founded the *Spiritual Regeneration Movement*, which became functional after his arrival in San Francisco (U.S.A.), probably in 1958 or 1959[5].

[2] David P.I., deacon, *Invasion of the Sects*, Christ Publishing House, Bucharest, 1997, p. 78-79.
[3] M. Eliade, *The History of Religious Beliefs and Ideas*, vol. III, Encyclopedic Universe Publishing House, 2003, p. 188.
[4] Ibid., p. 189.
[5] Achimescu, Nicolae, *The New Religious Movements*, Limes Publishing House, Cluj-Napoca, 2002, p. 125.

Mahesh Yogi's thought is based on the problem of Indian monism, of the relationship between the Absolute and the relative, between the unity and variety of existence. Following the line of nondualistic Vedantic philosophy, he proceeds from the premise that the Absolute and the relative represent the same unique reality, Brahman. In fact, both are nothing more than two aspects of absolute Existence, *which, although not manifest in its inner nature, manifests itself as a relative creation*. Trying to answer logically to this antinomy, namely how this Existence can be simultaneously absolute and relative, he does so in a very simple way: *A percentage of 100% of the Absolute and 100% of the relative existence is unified in a proportion of 100% life in creation*. This statement contradicts an almost dominant tradition in the Indian tradition, according to which the relative is minimized in its relation to the Absolute. From this point of view, Maharishi's conception is in line with neo-Hinduism[6].

Followers of the movement claim that Transcendental Meditation is a natural, scientific method that aims to eliminate stress and nervousness, remove psychosomatic disorders and insomnia, take care of health, develop good mood and creative intelligence. They also promise to decrease the crime rate in society, reduce the high costs for the education and health program, as well as achieve a paradisiacal social order. In addition, they say, the method used is easy to learn and requires only 15-20 minutes daily.

Anyone who wants to know this method more closely should contact a Transcendental Meditation center or an authorized initiator in this *technique*. After that, he will be invited to participate in two mandatory initiation communications, even if he does not want to practice this technique later[7].

The two Do *Less, Acquire More - Act in accordance with the nature and mechanisms of spiritual evolution are the* work of Mahesh Yogi and are reproduced exactly by the referee; occasionally, they are also presented as scientific teaching material on meditation in popular schools, university departments and popular-scientific foundations[8].

In reality, the two communications constitute an integral part of the seven-step initiation program in this form of meditation. If the first communication has more of an advertising character, the second, on the other hand, aims rather to introduce this doctrine and practice to the worldview.

3. The Hare Krishna Movement

Among the groups that have invaded the West, one of the most vocal is the Hare Krishna Movement.

This society is also known as ISKON, the International Krishna Consciousness Society. It is also a variety of Hinduism and claims to come from the teachings of Krishna, which appeared in India around 3000 î.Hr. with a disciple named Arjuna. It is claimed that this Krishna has known several incarnations, the last one in 1486 A.D. The Movement affirms an uninterrupted succession of disciples, until the initiation of Guru Prabhupada, in 1933, who was given the so-called mission of spreading Krishna consciousness in the Western world. The movement settled in London in 1968 and in the United States in 1969, for the same reason. There are at least three temples in England and about thirty in the United States. Prabhupada died in 1977, but his death had little impact on the movement[9].

One of the characteristics of this group is that its members believe that they can attain enlightenment by chanting the name of their god - and this is why bands of people parade through the streets of the cities chanting *Hare Krishna or Hare Rama*, Krishna and Rama being the two names of their god. Melopia is often accompanied by trances and ecstatic devotion.

---

[6] *Ibid.*, p. 126.
[7] *Ibid.*, p. 127.
[8] E. Vasilescu, *History of Religions*, Didactic and Pedagogical Publishing House, 1998, p. 211.
[9] Achimescu, Nicolae, *The New Religious Movements,* ed. cit., p. 131.

This group has very strict rules regarding food (no meat, no fish, no eggs), alcoholic beverages are forbidden, and sexual relations are very limited. Male disciples wear a string of 108 pearls that are counted as rosary. They are dressed in oriental robes, generally of the color of saffron (yellow), and their bodies are often painted - all of which are regarded as demonstrating their devotion to Krishna. Their magazine, Back to Godhead, is sold on the streets, and Prabhupada's books (considered as "Scripture") have reportedly been printed in more than 66 million copies. They recognize that the Bible and the Qur'an are *divine books*, but maintain that both have been distorted over the centuries. They claim that they are not trying to change people's religion, but that they are striving to make them better followers of their religion by helping them to experience Krishna consciousness.

The chanting of the *words Hare Krishna* is believed to immediately transport the individual beyond the material atmosphere of illusion (so-called Maya) in which he finds himself, namely to a higher spiritual platform. They believe that one of the symptoms that indicate that such a platform has been reached is the impulse to start dancing. Sometimes these symptoms of dancing and singing resemble states of mental alienation[10].

ISKON argues that in order to attain salvation, one must abstain from four primary sins, chant "Hare Krishna" at least 1,728 times a day, and strive to abide by different rules. It states that Jesus Christ did not die for the sins of the world, that He only neutralized the karma of the disciples - and this had nothing to do with the cross. In fact, in Prabhupada's opinion, *the sacrifice of God is millions of times inferior to the sacrifice of* Vasudeva, Datta Thakura, a mere follower of Krishna incarnated in the lord Caitanya Caritamirta (Sri Caitanya Caritamirta, chap. 15, text 163).[11]

By claiming that the soul can be freed from the body by chanting the words "Hare Krishna," the Krishna Movement comes closest to the concept of personal salvation. In fact, it is not even a salvation, but a dodge. This Movement emphasizes melopoeia and incites the individual to deceive himself with illusions by evading reality by taking refuge in the inner being instead of doing it through drugs, seeking ecstasy through repetitive dances and songs (with words, sentences or phrases that keep repeating).[12]

4. Ananda Marga and the tantric movement

The organization appeared in 1955, in the state of Bihar in India, its founder is Prabhat Ranjana Sarkar (1921-1990), revered by his followers as "Shri Shri Anandamurti" and called, most of the time, as "Baba" (*Father*). After attending a college in Calcutta and working for a short time as a journalist, Ranjana became an accountant with the Indian Railways Administration.

Although it has never been confirmed, Sarkar claims to have been the grandson of the Indian nationalist S.C. Bose, who initiated him into the tantric doctrine. From 1955 onwards, Sarkar himself began to present a system of meditation practices to his friends and colleagues. The characteristic of his doctrine is the correlation he tries to make between the spirituality he proposes and a new program regarding the order of social life. As a new organizational structure, in 1962 Ananda Marga (*The Way to Happiness*), as its founder claims, already had 2000,000 followers in India. Soon after, a local political organization was created, known as PROUT *(Theory of Progressive Use*). Even if he managed to find a certain adherence among people of culture and officials, participating as a candidate in the Indian elections of that period, he did not have a success to be taken into account. The organization began to carry out other activities under the general name of *Universal Renaissance* (RU), being a section that aimed

[10] *Ibid.,* p. 133.
[11] J. Delumeanu, *The Religions of the World*, Humanitas Publishing House, 1996, pp. 191-192.
[12] Achimescu, Nicolae, *The New Religious Movements,* ed. cit., p. 135.

at publishing magazines, founding educational institutions, including schools and various charitable organizations, as well as creating an Association of artists and writers[13].

On the political level, the aim of the activities carried out was, in the end, the abolition of the current political systems and the domination of the so-called sadvipras (*moralists*). Through its socio-political ideas, the Ananda Marga movement attracted both the opposition of the communists, because a part of their electorate went over to the side of this movement, and of conservative circles. Since, due to the lack of peaceful intellectual arguments, she could not impose herself politically, resorting to aggressiveness, Ananda Marga had to face a harsh reaction from the Indian government. Thus, in 1969, the Indian government banned the membership of its employees in this organization, and in 1975 ordered its dissolution and ban. The ban on movement would be lifted only after the fall of the Gandhi government (1977).

Ranjana Sarkar was arrested as early as 1971 on charges of causing the deaths of 14 leaders of the organization he led at the time. The trial took place under the conditions of necessity decreed by the Indian government in 1975/1976. Sarkar's wife and several other members of the organization accused the leader very harshly in the trial. The sentence given following the trial was the life imprisonment of Sarkar and four other collaborators. After that, the trial was revised and ended in 1978 by releasing them due to *lack of evidence*[14].

The spread of the movement and its ideas in the West begins - more or less by chance - with the outbreak of disputes around it in India. Ananda Marga began her activity first in the U.S.A. (1967), where the headquarters of the movement is located in Denver (Colorado); then, the first missionaries began to appear in Europe as well, more precisely in West Berlin, where they gained their first followers among drug addicts. Consequently, the first therapy centers appeared, where the first followers were trained in the use of natural therapy methods.

In this context, the first communities were also established, which adopt a common program of life and meditation. The Ananda Marga organization has also continued to attract new followers, expanding into Africa and other Asian countries outside of India, such as Kenya, Taiwan, and the Philippines. According to the statistical data provided by the organization, the total number of followers amounts to about 2.3 million, of which 300,000 are located outside India. After the collapse of the communist regime, the Ananda Marga movement gained new supporters throughout Eastern Europe, including Romania, where schools and kindergartens were established.[15]

Ranjana Sarkar considers himself a follower of tantrism, although in his tantric philosophy there are principles of bhakti mysticism and a social doctrine influenced by various traditional Indian and Marxist elements. Saktist influences are hardly perceptible in his doctrine, given that the veneration of any shakti energy in the form of one or more female deities is lacking.

In Anandamurti's view, the central concept is Parampurusha, often personified as *the supreme Father* and considered the object of devotional love. Parampurusha is seen as the supreme spirit, the only real entity, who has evolved through eternal matter (prakriti), illusion (maya) or feminine energy (shakti), metamorphosing into *gross matter*. Like many tantras, Anandamurti holds a non-dualistic doctrine, allowing him to discuss the omnipresence of the divine in every person and in the entire cosmos. Consequently, he reaches certain social-ethical conclusions, similar to other neo-Hindu currents.

The path to union with the Absolute is, as in tantrism in general, Kundalini Yoga, although this remains secondary compared to mystical bhakti. In Anandamurti's practice, the path of devotional love (bhakti-yoga) prevails over the other two paths: the path of wisdom (jnana-yoga) and the path of action (karma-yoga). Bhakti is also manifested in devotional love for the guru, which is considered more important than the worship of Hindu deities.

---

[13] Julien Ries, *The Sacred in the History of Religions*, Polirom Publishing House, 2000, p. 67.
[14] Eliade, Mircea, *Yoga Techniques*, Bucharest, Univers Enciclopedic Publishing House, 1992, p. 187.
[15] *Ibid.*, p. 189.

Thus, in Anandamurti's thought, tantric philosophy, the doctrine of non-dualism (advaita) and emotional love (bhakti) intertwine in an absolute conceptual unity, emphasizing union with Parampurusha and love for the guru.[16]

Within the Ananda Marga movement, Jesus Christ is respected as a venerable figure of human history, but he is considered inferior to the Anandamurti. Followers of this movement see Jesus as a yogi and an avatar, part of an extensive line of "manifestations of the divine." The Christian concept of His death on the cross as a means of reconciling man with God is rejected by the specific Hindu thought of the Ananda Marga. From the perspective of this movement, *salvation* is seen as the liberation of the spirit from the captivity of matter, achieved through meditation and specific behavior, a return to the initial state of pure consciousness. In contrast, from the Christian perspective, this identification of evil with matter and good with complete detachment from it is considered unattainable and unacceptable.

J. Roth, who practiced the principles of Ananda Marga for eight years, also suggests that the movement could be considered a prototype of a totalitarian organization, with a marked attitude of contempt for man. It describes various practices of the movement that are incompatible with human dignity, including sleep deprivation, fasting without water, eating food from garbage containers, and other forms of humiliation. These accounts highlight deeply controversial and criticized aspects of the Ananda Marga movement.

5. Sahaja Yoga – the movement of the "divine infinite mother"

Nirmala Srivastava, the founder of the Sahaja Yoga movement, was born in Chhindwara, Central India, in the year 1923. Later, she adopted the name Shri Mataji Nirmala Devi, where *Mataji* means *the holy mother* and *Devi* means *the divine one*. He came from a Brahmin caste family that practiced the Protestant Christian confession. Her father was a leader in the movement for Indian independence from British control and became a member of the Constituent Assembly of the Indian Union in 1949, being also a close associate of Mahatma Gandhi. In addition to her political involvement, her father was also a renowned philologist, according to information provided by the Sahaja Yoga movement. Her mother, although she had a higher education in mathematics, dedicated her life to the family, focusing on the education of the eleven children of the family.[17]

Nirmala Srivastava, whose Sanskrit roots mean *immaculate* or *pure*, accompanied her father to Mahatma Gandhi's Sabarmati ashram, where he spent his school holidays. Here, from the age of nine, he participated in meditation sessions organized at 4:00 in the morning, personally led by Gandhi.

After graduating from medical and psychology studies, Nirmala married Chandika Prasad Srivastava in 1947, who later became Secretary-General of the United Nations International Maritime Organization. The couple had two daughters. Nirmala was one of the first followers of the Bhagwan movement and, after a visit to Muktananda's ashram, she decided to call herself a guru-ina, being worshipped by her own followers as *Shri Mataji*, meaning *Mother*. She considers herself the initiator of a new era, a new period in the religious history of mankind.

The syncretistic system she promotes, called *Sahaja Yoga* (Sahaja meaning *light* or *natural*), integrates Hindu and Christian elements, emphasizing the feminine aspect of human divine energy. Although Sahaja Yoga is present in many countries, the movement has not attracted a very large number of followers. There is a *Universal Sahaja Temple* in New Delhi, and Sahaja Yoga centers in the UK, Australia, France, USA, Canada, Switzerland, Austria, Holland, Germany, as well as in various countries in Central and South-Eastern Europe.[18]

[16] Patanjali, *Yoga-Sutra*, Polirom Publishing House, Iași 2002, p. 144.
[17] Achimescu, Nicolae, *The New Religious Movements,* ed. cit., p. 181.
[18] *Ibid.*, p. 182.

This neo-religious movement, founded by Nirmala Devi, bases its doctrines on an alleged enlightenment of the founder, which took place on May 5, 1970, when she is considered to have become the embodiment of the "Supreme Being", or the "incarnation" of God himself. Nirmala Devi is worshipped as the "Divine Mother", being associated with the goddess Kali or Mary, "Queen of the Sky". Its stated mission is to lead people to salvation.

In Romania, Sahaja Yoga appeared after 1990, with small groups meeting weekly to meditate in front of a photo of the "Mother" for two hours. The movement was legally registered under the name "Sahaja-Yoga Romania Association" in 1991.

The concept of Sahaja denotes a state of consciousness in which the individual experiences a "primordial, nondual state" of existence. It is described as an expansion of consciousness where all otherness and any relationship of the I-thou or subject-object type disappears, affirming a state of total cosmic unity. This reality is no longer perceived analytically, but as a whole. This message aligns with the doctrines of Hindu philosophical systems, especially Shankara's monistic Vedanta of the ninth century.

The movement promotes the practice of Sahaja Yoga as an "effortless or strained, easy or spontaneous" method that would lead to the liberation or salvation of practitioners during their lifetime.

The doctrine of Sahaja Yoga represents an interesting religious syncretism, in the way it proposes the realization of the unity and identity of being of man with the divine, not through a traditional guru, but through a guru-ina — Nirmala Devi, proclaimed as the "Mother of all mothers" and "the incarnation of Christ or the Holy Spirit", marking the beginning of a supposed "Golden Age of humanity". These elements, while attracting a number of followers, can also be the subject of controversy and discussion within spiritual and religious communities.[19]

The practice of liberation of the feminine Kundalini energy within the Sahaja Yoga movement, promoted by Nirmala Devi, aims at the realization of the true self, union with the universal Spirit, the attainment of inner peace, the healing of ailments, including cancer, and moral revitalization. The practice is distinguished from classical introspective meditation, involving a direct energy transfer from Nirmala Devi to the adept, called *shaktipat*. This energy transmission can be accomplished by touching, looking at an image of the Nirmala or focusing on it, with the participant's feet being in warm salt water to facilitate the process.

The specific procedure involves placing a photograph of Nirmala in a bright and pleasant place in the room and lighting a candle in front of the photograph to burn the negativity emanating during the ascension of the Kundalini energy. The participant should relax with their eyes closed, without glasses, with the left hand positioned with the palm up on the left knee. The right palm is then used to touch different parts of the body while saying nine specific formulas addressed *to the divine Mother* in the photo, such as *Shri Mataji, am I the spirit? (three times), Shri Mataji, am I my own master?* (three times) and *Shri Mataji, please give me pure divine knowledge* (six times).

This method of meditation and spiritual practice is essentially a mixture of Hindu elements and meditation techniques, with a strong emphasis on the interactive and personal aspect of the relationship between guru and disciple, clearly reflecting the syncretic and personalistic vision of the Sahaja Yoga movement.[20]

Conclusions

To the West, bringing to the fore a critical evaluation of the methods and teachings promoted by them. In particular, the figures of Guru Maharaj Ji, associated with the Divine Light Mission (MLD), and Sathya Sai Baba are discussed, highlighting the ways in which these

[19] *Ibid.*, p. 184.
[20] Eliade, Mircea, *Yoga Techniques, ed. cit.,* p. 191.

personalities were perceived and challenged in cultural contexts different from the original ones.

Guru Maharaj Ji was initially promoted with remarkably grandiose titles, such as *The Lord of the Universe* or *The Second Coming of Christ*. These claims were later tempered in 1973, possibly in response to personal problems and public pressure after the failure of millenarian predictions. It is interesting to note that although initially there was a diminishment of divine rhetoric about gurus, claims to divinity experienced a resurgence, possibly indicating a tactic of reasserting spiritual authority in the face of skepticism.

On the other hand, Sathya Sai Baba is described as having a profound influence, with millions of followers, and is attributed with occult powers. Criticism of him and his movement is intensified by reference to Tal Brooke's The *Lord of the Air,* which purports to reveal dark and hitherto hidden aspects of Sai Baba and his practices. This source of criticism is based on personal testimony and calls into question the credibility and ethics of Sai Baba's spiritual practices.

These narratives about Hindu gurus in the West are part of a broader dialogue about the clash between Eastern and Western spiritual values, in which there is often a tension between authenticity and the adaptation of spiritual practices in new cultural contexts. The criticism involved serious concerns about the potentially harmful effects of some Eastern practices on individuals in Western cultures, including the promotion of practices considered occult or immoral, such as spiritualism and tantra, which can undermine traditional moral values.

It is emblematic of the challenges of cross-cultural integration and interpretation of spirituality and requires a critical and informed approach to navigate the complexity of interactions between diverse spiritual traditions in a globalized context. This scholarly dialogue sheds light not only on doctrinal divergences, but also on the different responses to the cultural and spiritual changes that continue to shape the contemporary religious landscape.

BIBLIOGRAPHY

1. Achimescu, Nicolae, *The New Religious Movements*, Limes Publishing House, Cluj-Napoca, 2002.
2. Brune, François, *Christ and Karma*, Encyclopedic Universe Publishing House, Bucharest, 1997.
3. David P.I., deacon, *Invasion of Sects*, Christ Publishing House, Bucharest, 1997.
4. Delumeanu J., *Religiile lumii,* Ed. Humanitas, Bucharest 1996.
5. Eliade, M., *The History of Religious Beliefs and Ideas*, vol. III, Encyclopedic Universe Publishing House, Bucharest 2003.
6. Eliade, Mircea, *Yoga Techniques*, Univers Enciclopedic Publishing House, Bucharest, 1992.
7. Julien Ries, *The Sacred in the History of Religions*, Polirom Publishing House, Iasi 2000.
8. Patanjali, *Yoga-Sutra*, Polirom Publishing House, Iași 2002.
9. Vasilescu, E., *History of Religions*, Didactic and Pedagogical Publishing House, Bucharest 1998.

THE KARMIC PRINCIPLE AND CASTE ORGANIZATION IN THE STRUCTURE OF HINDU SOCIETY

Florentin Ionuț Popa
PhD Student, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: Karma or Karman, a concept deeply rooted in Indian philosophy, designates the impersonal law by which each action becomes the generator of a reaction in an unlimited series of causes and effects. Originating in the Upanishad era and initially associated with the ritual activities of the Brahmins, the concept has expanded to include all human deeds. This system of thought highlights that every action, regardless of its nature, carries consequences that influence the reincarnation and post-mortem destiny of the individual. In Buddhism, although the concept of atman (soul) is rejected, karma continues to play an essential role, preaching the idea that individual actions determine the continuation of existence through a series of reincarnations. Ignorance (avidya) is seen as the primary source of karma, perpetuating the cycle of reincarnations (samsara) and delaying the realization of moksha (spiritual liberation). The abstract explores these fundamental philosophical concepts, emphasizing their universality and enduring importance in Indian religious and philosophical thought.

Keywords: karma, reincarnation, Buddhism, avidya, samsara, moksha, facts

1. Karmic Law and Samsara

Karma, or Karman, is a concept that enters the basic equation of Indian thought. The word "karman" means "deed," "act," or "activity."[1]

It designates that impersonal law which, in Indian thought, makes every act become a cause generating effects.

The concept of karman has been found since the time of the Upanishads. Thus, in Brahmana, "karman" meant the ritual activity of the brahman, an activity that brought with it – according to the law cause and effect – beneficial, materialistic post-mortem consequences for the brahmin who had access to the world of the gods[2].

From here, Indian philosophical-religious thought comes to wonder about the effects of all the facts in a man's life and not only about the effects of ritual facts. Reflecting on the ritual process of "cause and effect" it was inevitable to discover that every action, by the mere fact of acquiring a result, was understood in an unlimited series of causes and effects[3]. There was a question of the fate of the atman after exhausting his happy post-mortem existence, due to ritual deeds. Thus the thinkers of the Brahmans sought to find out during life facts which were also causes which had to be followed by corresponding effects.

These deeds (karman) are closely related to avidya, for it is ignorance that makes people ignore the consequences of deeds. In fact, avidya is the first cause of karman, as M. Eliade says: "After passionate songs, sometimes marked by unexpected illuminations, they identified in avidya the first cause of karman".[4]

In other words, "it is ignorance that generates and amplifies at the same time the ineffable karmic law.

[1] M. Eliade, I.P. Culianu, *Dictionary of Religions*, ed. II, Humanitas Publishing House, Bucharest, 1996, p. 59.
[2] M. Eliade, *The History of Religious Beliefs and Ideas*, vol. I, Bucharest, Scientific Publishing House, 1992, p. 239.
[3] *Ibid.*
[4] *Ibid.* p. 240.

Another meaning of the term "karman" besides the present one, is that of a subtle matter that interposes itself between the soul and the body. This matter "clings" to the soul and by twinning it causes it to reincarnate[5].

In Buddhism, the concept of karma is present, although it is not related to the concept of atman. This is because Buddhism does not recognize the existence of an ego soul (jiva-atman) that survives the body. Although it seems paradoxical, yet in Buddhism although there is no soul, there is reincarnation. According to Buddhist doctrine, everything is impermanent and has nothing to endure from it. Man is nothing more than an aggregate of five elements or branches (skandhas), which perishes with the dismemberment of the component parts. The question arises, however: whether an immortal soul does not exist. And man perishes by dismemberment, then what remains of him to reincarnate?

The Buddha preached the continuity of the deed in this regard; What is reincarnated is the effect of man's deeds projected into the future. To illustrate this conception, the case of a girl who was engaged to a man at an early age is related, but in adulthood married another. Each of the two men claimed the first right. When the situation of the Buddha was presented, he decided in favor of the former, on the ground that, although the girl had become mature, and therefore her appearance had changed, she had essentially remained the same, since she belonged to a certain stream of life on the basis of which the deeds committed in a previous existence rested.

Therefore, continuity is ensured by individual action, which is not transmitted and implies inevitable consequences for all. According to the Buddhist vision, shared by the pan-Indian tradition, one cannot avoid responsibility for the effects of an action. Although there are discussions about places where rewards or punishments are received after death, these are only fleeting states that precede a new existence, which in turn becomes the cause of another life. Thus, karma continually determines a person's future reincarnations.

It is the deeds that initiate a new reincarnation, as long as the individual fails to free himself from the desire and attachment to the world, which is nothing but an illusion (maya), whose ephemeral character (anyca) remains unnoticed due to ignorance (avidya).

The term "samsara" is intrinsically related to the notions of "avidya" and "karman." Samsara describes the cyclicality of existence in the world, characterized by birth, death, and rebirth. According to the actions of the previous life, a person reincarnates, and this process continues even after the current death. This essential law of transmigration is central to Indian religious and philosophical thought, both in the "orthodox" and in the "heterodox" forms (Buddhism and Jainism).[6]

Every being has behind him a cycle of previous existences, in which he has suffered infinitely much and intensely. From eternity, every man has wandered from existence to existence without knowing that the joys are ephemeral and the sufferings constant, he has consistently manifested his thirst for a new existence.

Even if samsara brings ephemeral pleasures to man, which causes him to desire rebirth and enjoy the pleasures of the world, only by getting out of this cycle of life and death can total and eternal happiness be achieved. This liberation is called "moksha". It is believed that after a certain number of reincarnations, man unites with the cosmic spirit (Brahman). The ultimate purpose of life is known as "nirvana," "moksha," or "samadhi." It is described as the realization of man's union with God, union with the entire universe, a perfect understanding of oneself, detachment from worldly desires, etc. Such an attainment frees the individual from samsara and ends the cycle of reincarnations[7].

---

[5] E. Vasilescu, *History of Religions*, Manual for the Theological Institute, Ed. of the Biblical and Orthodox Mission Institute, Bucharest, 1975, p. 213.
[6] M. Eliade, *The History of Religious Beliefs and Ideas*, p. 239.
[7] Nicolae Achimescu, *India Religion and Philosophy*, Tehnopres Publishing House, Iași 2001, pp. 128-129.

2. Castles in India - etymological

Indian languages are made up of over 800 dialects, such as Hindi, they use two words for caste: varna or color and jati or family. Jati are the ones who constitute the true caste.[8]

There are communities, in the extended sense of the term, or groups of families linked to a common element, which can be a trade, a place of origin or something else. This element of connection, which emphasizes belonging to a specific group, is strictly defended, the community remaining cohesive and exclusive through endogamous practices, i.e. marriages are allowed only within the group, avoiding external alliances. Most Indians are unaware of castles in other regions, similar to their own, interacting only with those in their immediate proximity.

With rare exceptions, caste membership is obtained only by birth, and is maintained throughout life. A typical Indian village is home to families from different castes, who do not interact socially with each other, but are economically, religiously, administratively, and culturally interdependent.

The defining characteristics of the caste system are as follows:

- The system is based on the belief that humanity is not homogeneous, but composed of several "species" with different origins, each individual being born into a certain group according to the law of karma or actions in previous lives.
- Brahmins are the only ones who have the right to education and to educate, having the religious authority conferred by the gods, which makes them the only ones qualified to teach religion, decide on legal matters, perform sacrifices, and conduct rites in temples.
- There are an indefinite number of human species, with the three Aryan castes at the top, followed by the sudras (descendants of the indigenous inhabitants accepted into the Hindu community), then the excluded (panchamas) and the mixed castes. Foreigners are considered impure and are called mlecchas.
- The social value of an individual varies depending on whether they belong to an upper or lower caste.
- Members of a caste are obliged to keep their purity strictly. Compromising the purity of a caste can have serious consequences not only for the individual in question, but also for the family and the entire community to which he belongs.

2.1.Asramas or the stages of life

The first stage is that of apprentice and represents the period of instruction in the science of the vedas. It can last 12 years or more.

Grihastha, master of the house. At the end of the period of study and preparation for life, the young Hindu takes his place in the context of social life, in order to fulfill his caste duties: to marry, to sacrifice to gods and spirits, etc.

Vanaprastha - the state of a hermit in the forest. After his children were married, and he saw that they also had their children, the master of the house retired, accompanied or not by his wife, to a hermitage in the forest. Here he obeys rigorous rules of abstinence and fulfills a large number of ritual obligations.

Samnyasa - or the state of renunciation. One who enters this state is called sannyasin or yati (ascetic) or parivrajake (wandering monk). A sannyasin must renounce all property, the distinction between castes, family and relatives, and even religious practices.

This is the supreme state, since it allows man a complete detachment from all the accidents of the empirical world. The one who enters this state transcends the condition of material life by total renunciation. Such a man no longer belongs to the race or to the people, but only to

[8] *Ibid.*, p. 119.

himself and through this whole world. This state can be embraced by members of different castes, men or women.

3. Castles and social relations in Hindu society

The first major class in the caste system is that of the Brahmins, considered custodians of cultural and religious knowledge. Initially, the Brahmins held exclusivity over the sacred word, being the only ones who knew the formulas necessary for religious ceremonies and having the privilege of instructing and officiating in sacred contexts, exclusively by oral methods. Their roles spanned multiple spheres of knowledge, from clerical to scientific, including the elaboration of treatises on medicine, architecture, astronomy, and the arts, such as poetry, music, dance, and theater. In contemporary society, these Brahmins have adapted their functions to embrace modern professions such as university professor, journalist, travel agent, editor and politician, while retaining a central role in the cultural and religious structure.

The second major class is represented by the Kshatriya, the varna of warriors, historically responsible for maintaining order and territorial protection. This caste included royal figures and military commanders. In modern India, the traditional demarcations of this caste have been diluted, and its members can be identified, sometimes with difficulty, among political or military leaders, regardless of their casteic origin.

The third class is the Vaisya, consisting of traders, farmers, and other professions related to economic production. These individuals form the material basis of society, managing and multiplying the community's resources. Mahatma Gandhi, coming from this caste, exemplifies the trajectory of a Vaisya individual who had a significant political impact, starting from his roots in the perfume industry.

These three varnas are considered *noble or pure*, having unfettered access to religious spaces, unlike members of the Sudras caste and Dalits (known as "intangibles"), who are often subject to significant restrictions on participation in rituals and access to certain areas of temples. This deep layering reflects the persistence and adaptability of the caste system into India's social and religious structure.[9]

The caste system also includes the fourth social class, called the shudra, which includes those who serve the first three classes. They are considered subordinates.[10]

The outcast is outside the caste system; They are those who carry out jobs that involve contact with materials considered impure, such as processing animal skins or collecting excrement and garbage, which leads to permanent impurity for the worker and his family. A notable example is that of bettors who are completely excluded from Indian society, not having, for example, the freedom to cross the center of their own village. Another consequence of the application of caste rules is the rejection of certain individuals by their own caste, either temporarily or permanently.

3.1.Some examples

Gandhi was temporarily ostracized by his own caste for traveling to England, violating the ban on crossing the sea. Rabindranath Tagore, the Bengali poet who won the Nobel Prize for Literature, came from a princely family that claimed Brahmanical origins. However, due to compromises made with the Muslim community, which were never balanced by purification rites, he was not considered "pure-blooded" by members of the Hindu caste.[11]

The remaining families in India of Hindus who have gone to the West often consider them self-excluded from the family because of their marriages to foreigners. The caste system, far from being attenuated, seems to be strengthening. Christians are seen as belonging to a lower

[9] *Ibid.*, p. 125.
[10] *Ibid.*
[11] E. Vasilescu, *op. cit*., p. 214.

caste, except in situations where they have retained their original caste, not being considered outside the caste system. The Jains, who follow an ascetic religion founded by a contemporary of the Buddha, are assimilated to the caste of merchants. The most difficult situation in India is not belonging to any caste or having broken ties with family and society, the most disadvantaged being street children, who are deprived of social protection and can be easily exploited.

The traditional obligations and stages in the life of a Hindu Brahmin are well defined, especially in the stage of "house master", considered the main period of his life. In this phase he fulfills his karma most effectively, determined by his previous deeds. As the head of the family, especially when he is a Brahman, he is well informed about his responsibilities, both religious and secular: the worship of the family and caste gods, the offering of alms, hospitality and ensuring the family's livelihood through his own work.[12]

The formative stage is prior to the period described above and begins when the young Hindu reaches the age of 10-12, marking the moment of initiation or introduction into the adult community. This involves the guidance provided by a master (guru) who initiates the young person in the interpretation of the Vedic texts, essential in Hindu culture and religion.

Next comes the stage of asceticism, which begins when parental responsibilities diminish as children mature. The Brahmin often retreats to the forests near the village to devote himself to contemplation and meditation. This retreat can evolve into a spiritual nomadism, in which the Hindu gives up a fixed place and a permanent fire, traveling in search of enlightenment and spiritual happiness, thus anticipating the experience in the afterlife.[13]

Access to the life stage of the master of the house begins with the rite of marriage, which usually takes place within the same caste. Marriage is almost always arranged by families, without taking into account the personal preferences of young people; Thus, marriage is seen more as a duty, and love is expected to develop later. Most of these marriages are lasting and happy. The ceremony takes place within the family, not in temples, and is supervised by an officiating Brahmin who says prayers and supervises the proper conduct of the ceremony, reminding the bride and groom of their responsibilities. The event ends with a feast.

The rite of initiation is specific to boys from the first three castes. This is when the boy is initiated into the practice of domestic sacrifice, where his father or another Brahmin shows him how to offer sacrifices to the gods, and into the practice of daily prayer to the Sun. Through this rite, the boy changes his social status and becomes a full member of the Hindu community, symbolizing a social and spiritual rebirth.[14]

The rites associated with childbirth take place a few days after the event. Within these, it is the father who chooses and imposes the name of the newborn. A rite of water follows, considered beneficial for conferring a long life: water is continuously poured over the child's body, while a specific hymn, called the "hymn of long life", is recited.

Funerals are held in specific places, but never in temples or other sacred places, as contact with corpses is considered impure. Cremation sites are established individually by each caste, frequently near rivers or streams. The corpse is wrapped in a white shroud and placed on a high pyre. The ceremony is officiated by the eldest son or another important member of the family or caste. In the past, it was also practiced to sacrifice the widow together with her deceased husband.

It may be difficult for a Westerner to understand how steeped in sacredness a Hindu's daily life is, making it difficult to respect their sensitivities. The kitchen, for example, is considered the most sacred place in the house, because it is there that food is prepared, which must be pure, being even more sacred than the room where the altar dedicated to the family gods is

[12] Jean-Francois Wayer, *The Sects*, Encyclopedic Ed., trans. Ruxana Pitea, Bucharest, 1998, p. 35.
[13] Ibid., p. 36.
[14] E. Vasilescu, *op. cit*., p. 216.

located. The bath is another important space, and in sacred places, the pond or watercourse, such as the Ganges, has a special significance. In the morning, when he does his ablutions, an Orthodox or pious Brahmin prays or sings. Any Hindu is aware that the first two light squares of the moon are favorable for certain activities, while the two dark, decreasing squares are considered unfavorable. Important religious ceremonies, such as those marking birth, marriage or initiation, are held in the morning, at sunrise.[15]

Conclusions

The analysis of Hindu religious and social practices clearly emphasizes the deep interweaving of the sacred in everyday life, which characterizes the structure of life of this culture. The ritual elements that mark the fundamental transitions of existence, from birth to death, are embodied in a broad framework of purity and divine blessing, which not only strengthens community cohesion, but also ensures the perpetuation of socio-religious stability.

The importance attached to the family is reflected in the strict rituals and marriage arrangements, which emphasize not only interpersonal ties, but also the continuity of traditional values. This ritual framework supports the structure of the community and provides a mechanism for transmitting cultural norms and values.

Also, the integration of sacredness into daily aspects, exemplified by the purity of the place of food preparation and morning rituals of purification, reveals a vision in which the sacred permeates all aspects of life. This perspective on the purity and sacredness of daily activities distinctly marks the behavior, values, and social interactions of Hindus.

From this perspective, the difficulty of an outside observer to penetrate the complexity and nuances of Hindu life becomes apparent, emphasizing the need for deep respect and detailed understanding when addressing these complex and deeply meaning-laden cultural traditions. This analysis therefore highlights the essential role of rites and traditions in preserving cultural and religious identity, which are essential in an ever-changing global context.

BIBLIOGRAPHY

1. Achimescu, Nicolae, *India Religion and Philosophy*, Tehnopres Publishing House, Iaşi 2001,
2. Eliade, M., *The History of Religious Beliefs and Ideas*, vol. I, Bucharest, Scientific Publishing House, 1992,
3. Eliade, M., I.P. Culianu, *Dictionary of Religions*, ed. II, Ed. Humanitas, Bucharest, 1996,
4. Delumeau, Jean, *The Religions of the World*. Translated by Rodica Buburuzan, Humanitas. Bucharest 1996,
5. Stancu, Rev. Dr. Ioan, Dictionary of History of Religions A-Z, University Publishing House 2002,
6. Vasilescu, E., *The History of Religions*, Manual for the Theological Institute, Ed. of the Biblical and Orthodox Mission Institute, Bucharest, 1975,
7. Wayer, Jean-Francois, *Sects*, Encyclopedic ed., trans. Ruxana Pitea, Bucharest, 1998.

[15] *Ibid.*, p. 210.

PRAYER AS A MEANS OF CULTIVATING THE HEART IN THE MISSION OF FAITH

Ciprian Stanca
PhD Student, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The Orthodox Church is spiritually revived through the power of prayer, sustained by the service of bishops, priests, monks, hermits and all her faithful people. Prayer, the existential foundation of the faithful, unceasingly renews the spirituality of the Church, reflecting in the diversity of forms of prayer the breadth of the spiritual life. Central is the essential prayer that resounds in the words "Well will I say the Lord at all times, his praise always in my mouth" (Psalm 33:1), manifesting the gospel in its living and authentic form. St. Isaac the Syrian emphasizes this as the "praise of the Church of Christ," highlighting a multifaceted spiritual practice that includes monasticism as a sanctuary where doctrines and devotions are preserved in unadulterated forms. Monastic chant, a subtle but profound element of this spiritual ecosystem, illuminates and challenges with the light of Christ. Through prayer, the Church not only communicates with God, but also spiritually transforms human beings, extending the prayer of the heart to the whole of creation. The spiritual fathers outline three progressive stages in the life of prayer and Christian perfection, as St. Basil the Great summarizes. These stages involve the journey of the mind from an outward movement to God, to introspection, and finally, the ascent of the soul itself to God. Each stage signifies a deeper integration of the spiritual into everyday life, culminating in the direct and direct encounter with God, overcoming the need for images or conceptual forms. This transformative prayer practice leads to a deep inner unity, echoing the teachings of the Psalmist and the Fathers of the Church, manifesting itself as a joyful devotion and love to God. By maintaining sustained attention and the virtues of temperance and patience, this transformative engagement with the Divine is maintained, deeply embedding the prayer of the heart into the fabric of daily existence.

Keywords: prayer, spirituality, monasticism, Orthodox Church, spiritual transformation, heart, Christian perfection.

Introduction

The Orthodox Church is revived by the power of prayer, sustained by the service of bishops, priests, monks, hermits and all her faithful people. The existence of many types of prayer reflects the diversity of the spiritual life, but the essential prayer, the one that unceasingly renews the spirituality of the Church, is the existential foundation of the faithful: "Well will I say the Lord at all times, his praise always in my mouth" (Psalm 33:1). As St. Isaac, a venerated father of the Church, emphasized, this constitutes "the praise of the Church of Christ", manifesting the Gospel in a living and authentic form. Monasticism serves as the supreme sanctuary, where doctrines, sincere piety, unchanged martyrdom, uncontaminated spiritual tradition are preserved, while its mission continues to be active and transformative. His gentle song is uninterrupted, illuminating and challenging us with the light of Christ. Through prayer, the Church not only communicates with God, but also spiritually transforms human beings, bringing the prayer of the heart to the heart of all creation, to each one of us.[1]

The Fathers of the Church distinguish three stages or three spiritual degrees in the process of prayer and perfection in Christ. Thus, our ascetic, fasting father, St. Basil the Great, describing in summary these three stages, refers to the mind that during prayer travels with the

[1] Saint Isaac the Syrian, *Words and Teachings*, Predania Publishing House, Bucharest, 2010, p 159

imagination, then the mind that "does not think apart from itself",[2] and later the mind that ascends "by itself to God".[3]

In the first stage and in the introductory stage, the believer refers to God with a first movement of the mind, which is the external movement. That is, he refers to God with prayer, with the intellect wandering out of his body through the energy of his imagination. The second movement and middle state of mind is the return of the mind to itself. Through this, "the mind that does not meditate outwardly on itself pannates." Thirdly, the movement towards God with the inner man: "and through himself towards God."[4]

The first level of prayer is marked by the use of "imagination" because of the mind's initial inability to rise directly to a pure consciousness of God. The second level is distinguished by "knowledge", implying a gradual integration of spiritual elements into everyday reality, as man begins to experience external influences and struggle with passions. This is a step forward, but it is often not stable, oscillating towards a more intellectual theology.

The third level, considered the highest and most complete, is characterized by immersion in "theory", where the mind unites with the heart. In this state, the supplicant with a purified mind encounters God in a direct way, without the need for images or conceptual forms. This way of praying reflects a profound transformation, where the mind becomes one with the heart, bringing an intense sense of love and devotion to God, manifested through tears of dedication. It is a stage where the mind withdraws from imagination and any form of representation, reaching the "depths of the heart". Here, in this purity, the mind is ready to appear before God.

The Psalmist rightly says that the name of God gives us life as found in Psalms 62 and 68. And how beautiful it is, says St. Gregory of Sinai, that "prayer is like a fire of joy, like a fragrant light, like the preaching of the apostles, the gospel of God, the information of the heart, the knowledge of God, the joy of Jesus, the joy of the soul, the mercy of God."[5] It is like the intelligible rays of the sun and the thanks given to God, "Prayer is God who works all things together."[6] Through these, the echo of prayer fills the whole building and its energy cooperates in the renovation of the world.

1. Theological Foundations for the Elevation and Custody of the Heart

In the Christian spiritual tradition, the process of cultivating mindfulness is considered fundamental to deepening the prayer life. This involves a reorientation of mental activity from the purely cognitive level to the spiritual heart, the central point of connection with the Divine. Mindfulness in this context functions as an essential catalyst, mobilizing the whole being in a conscious effort to remain in God's presence, thus adhering to His commandments and manifesting a complete dedication to the fulfillment of God's will.

This spiritual dynamic is deeply rooted in the Christian theological tradition, evident in the practice of descending the mind into the heart. This is not just a meditation technique, but a profound spiritual reality that makes it possible to fulfill the first and greatest commandment—love for God. It requires continuous and deliberate vigilance over mental and emotional processes, facilitating an integral turn to God, according to the promptings of the Holy Spirit. In the Orthodox tradition, the daily dedication of the human heart to God is achieved by consciously keeping the mind in the heart and keeping a permanent perceptual and affective sensitivity in the divine light.

---

[2] *Ibid.*
[3] Alphonse, Rachel Goettmann, *The Prayer of Jesus The Prayer of the Heart*, Mitropolia Oltenia Publishing House Craiova, 2007, p. 14.
[4] *Ibid.,* p. 30.
[5] Ζαχαρου π.Ζαχαριασ, *ο κρυπτοσ τησ καρδιασ ανθρωποσ,* Publishing House I.A.M. Τιμιου προδρομου Εσσεξ, 2007, p. 45.
[6] Ζαχαρου π.Ζαχαρίασ, *ο κρυπτοσ τησ καρδιασ ανθρωποσ*, Publishing House I.A.M. Τιμιου προδρομου Εσσεξ, 2007, p. 60.

The sacred texts of Christian theology promote a radical change, a metanoia, which reorients the human heart towards the path of salvation. Attention must be supported by virtues such as abstinence and patience, which prevent the dissipation of thoughts and preserve the unity of the mind in the act of prayer. The prayer "Lord, Jesus Christ, Son of God, have mercy on me", specific to the Orthodox tradition, plays a crucial role in strengthening spiritual commitment. Prayer initially begins as a verbal expression and evolves into a mental form, gradually deepening into the spiritual heart of the individual through cooperation with divine grace. This practice, known as heart prayer or mental prayer, involves a meditative repetition of Christ's name, establishing a permanent spiritual mood and transforming prayer into a natural expression of human existence.

The practice of descending the mind into the heart is closely related to divine grace and is not based on artificial methods such as controlling one's breath or adopting a certain body posture. It is essential, in the contemporary context, to distinguish between Christian spiritual practice and other forms of Eastern meditation, such as yoga or transcendental meditation. Even though they may exhibit outward similarities, they differ fundamentally in their foundation in the personal Revelation of the living God of the Holy Trinity, which provides a unique and personal relationship between the believer and God, in contrast to the non-theistic or panentheistic practices of the East.

Asceticism in the non-Christian traditions of the East involved a process of mental detachment from incidental and ephemeral elements, orienting oneself towards identification with an impersonal Absolute. In this perspective, man aspires to return to his original state, supposedly corrupted by involution in the diversity and transience of material life. In contrast, Christian asceticism offers a radically different perspective, centered on the personal and deep relationship with God, based on revelation. This is not limited to a simple renunciation of passions or ephemeral stability, but is a profound commitment to live in the presence of God, the source of supernatural life and immortality. Christian asceticism involves a dynamic process of repentance and openness to divine grace, through which the soul is transformed and prepared for the ultimate experience of divine transformation, a recontextualization of human suffering as an expression of divine love, which not only heals the wound of original sin, but essentially transforms the human condition into "a new creation" (2 Corinthians 5:17).

This contrast between Eastern and Christian asceticism is profound and essential, highlighting fundamental differences in the understanding and approach to suffering within their respective spiritualities. Eastern asceticism, as often exemplified in the teachings of the Buddha, promotes an attitude of avoidance and detachment from suffering, seeing them as obstacles to enlightenment and inner peace. This approach is centered on the idea that suffering is fundamental to human life due to the endless desires and attachments that keep us bound to the cycle of suffering and rebirth. Therefore, the goal is to liberate from these bonds, reaching a state of nirvana, where suffering and individuality are transcended.

In contrast, Christian asceticism embraces suffering as an integral and inevitable part of the human condition but transforms it through the lens of Christ's sacrifice and love. In Christianity, suffering is seen not only as a reality to be endured, but as an opportunity to participate in the sufferings of Christ, as a means of purification and closeness to God. Christ not only suffered but made His suffering an act of supreme sacrificial love, a means of redemption and restoration of the broken relationship between humanity and the Divine.

This difference is reflected in the way suffering is integrated into the spiritual life: while Eastern asceticism seeks to minimize suffering through detachment and self-denial, Christian asceticism values it as a way of deeper union with God, offering a model of suffering that not only endures pain but transforms it into an instrument of salvation. In Christianity, pain becomes a vehicle for the revelation of divine love, indicating that the practitioner is on the authentic and holy path of approaching God. This approach not only sheds light on an essential

difference from the ascetic exercises that remain at the level of creation, but also emphasizes that Christian asceticism touches on the mystery of the divine, living and personal Being revealed in Christ.

2. Patristic dimensions of custody mentis.

2.1.From the life of St. Anthony the Great

Once, two brothers went to visit Abba Anthony. On the way, due to the lack of water, one of them died, and the other was close to death. Unable to continue, the latter collapsed to the ground, waiting for his end. Abba Anthony, who was on a mountain, noticed them during his prayer and immediately sent two monks who were nearby, instructing them to take a jug of water and hurry to the road to Egypt. "Two travelers passed through here; one has already died, and the other is in danger of death if you don't act quickly," Antonie told them. The monks arrived in time to find the survivor; they buried the deceased and saved the other with water, then took him to Abba Anthony. The journey undertaken by the monks was a whole day.

Now, if one wonders why Abba Anthony did not intervene before the death of the first brother, the question is not asked correctly. The decision on death belongs to God, not to Anthony. God chose to save one of the brothers and reveal to Anthony the situation of the other. It is remarkable that Abba Anthony, although he was secluded on the mountain, had a vision that allowed him to see and act from afar. This demonstrates that, through prayer, Anthony's heart became full of wisdom and foresight, like those described by St. John of the Ladder: initially as a fire that purifies and illuminates the mind, then as a divine light. Now, let's continue with the next discussions.[7]

2.2. From the life of Saint Arsenios

Saint Arsenios was dedicated to a particularly commendable habit: he did not initiate problems related to hagiography, either in discussions or in correspondence. This was not due to a lack of opportunities, but for an entirely different reason. For him, useful dialogues were as simple to carry on as ordinary conversations for most people. However, his choice to remain silent and reluctant to be noticed in public were key elements of his reluctant approach. For this reason, when he was in churches or assemblies, Saint Arsenios made considerable efforts to avoid both being noticed by others and observing the other participants himself. He often positioned himself behind a pillar or other architectural element that could obstruct his vision, thus hiding in the shadows to avoid social interactions. His motivation was twofold: the desire to dedicate himself to self-knowledge and to focus his mind on his own interior, which facilitated his spiritual ascent to God.

Through this practice of introspection and avoidance of public spectacle, St. Arsenios not only kept his spiritual energy focused, but also avoided external distractions that might have disturbed his meditation and prayer. In this way, he gathered his inner forces and focused all his attention on spiritual elevation, aspiring to a mystical union with the divine. This meticulous approach to his spiritual practice illustrates how strict discipline and conscious self-isolation can serve as effective means of attaining a state of grace and ascending to the holy. Thus, St. Arsenius, like an earthly angel, not only focused his mind on himself, but thereby prepared himself to be easily raised to the divine sphere.

2.3.To Saint Symeon the New Theologian

Since the beginning of humanity, when man was exiled from Paradise because of his disobedience to God, the devil along with his demons has been given the power to manipulate human thoughts constantly, regardless of the time of day or night. This influence varies in

[7] The Egyptian Patrician, Reintregirea Alba Publishing House, 2003, p.6.

intensity from individual to individual, with some being affected more, others less, and some to a significant degree. The only effective shield against this manipulation is a constant awareness of God's presence. This is strengthened by the imprinting of divine memory on the heart, a process facilitated by the power of the cross, which confers spiritual stability and firmness.

This inner struggle is essential for every Christian in their spiritual journey through life, marking progress in faith in Christ. Without this spiritual confrontation, any other effort is in vain. Struggle is the reason why every Christian is called to dedicate himself to the work of God, trying to bring back the primordial functions of his soul and symbolically signify the presence of Christ in his own deeds and thoughts. This is the essence of the apostle Paul's message that said: My little children, for your sake I endure the pains of childbirth again, until Christ takes shape in you.

Christian spirituality has developed a special methodology that helps practitioners to advance quickly towards higher states of consciousness and detachment from the concerns of the material world. However, this method is also a test: every religious practice is regarded by God as leaves on an unfruitful tree if the soul is not vigorously guarded. It is imperative that we hurry not to live without bearing spiritual fruit and not to regret late that we did not act in time. [8]

In the Christian tradition, mindfulness is often described in varying terms: some talk about guarding the mind, others about guarding the heart, some call it naivety or peace of mind, and others use different terms. Regardless of the term used, they all refer to the same fundamental concept: attention is crucial for true repentance and spiritual transformation. It presupposes the rejection of sin, the restoration of virtue, and is a sine qua non condition for the forgiveness of sins. Mindfulness is not just a practice, but the foundation on which the entire theory of spiritual life is built. It offers peace of mind, an inner peace that is rewarded by divine mercy. Moreover, attention destroys selfish calculation, building a palace of God's memory and being a treasure trove for patience in the face of challenges.

Teaching is often the way most believers come to practice and understand this mindfulness. Although there are a few who can reach this state through their own efforts and the fervor of faith, most need a mentor or spiritual guide to teach them to avoid pitfalls and develop harmoniously. It is essential to look for a capable guide, because without such guidance, we risk getting lost in minor details or deviating from the right path.

If you are looking for such guidance and are unable to find someone suitable, then it is crucial to pray intensely and ask for God's help with humility and sincerity. During meditation, when you breathe, let your thoughts descend with the inhaled air to your heart. This simple act can transform the perception of the outside world into a source of inner joy and fulfillment. By unceasingly practicing the prayer of the heart – Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy on me – the mind focuses and becomes more resistant to external attacks, growing in love and desire for God. This is the key to a deep and fulfilling spiritual life.

Conclusions

Prayer and asceticism shape the spiritual life in Christianity, highlighting the personal transformation that every believer is called to experience through closeness to God. This process is not linear, but involves a gradual ascent, marked by different levels of awareness and spiritual communion. From the first stages of prayer, dominated by imagination and an external search for God, to the higher stages where the mind and heart unite in a living and directly experienced theology, the believer is invited to experience a profound spiritual metamorphosis.

[8] Niketas Stethatos, *The Life of Saint Symeon the New Theologian*, Harvard University Press, 2013, 33.

The practice of prayer, as described in the Christian tradition, transcends simple meditation or recitation of formulas; it becomes an act of participation in the divine reality, in which the soul is purified and prepared to enter the presence of God. In this context, Christian asceticism is not just a spiritual abstraction or denial of the material world, but an active and conscious involvement in the realities of everyday life, through which every moment becomes an opportunity to experience and manifest divine love.

A clear distinction between Christian and Eastern spiritual practices is essential to understanding the theological foundation on which Christianity rests. The radical difference lies in the personal and living relationship with a God who not only exists in an abstract or impersonal form, but who reveals himself as a personal and active Being in the history of humanity. It involves a direct experience of God's love and presence, which not only transforms the suffering and difficulties of life into expressions of divine love, but also gives profound meaning to human existence.

Thus, Christian asceticism and the practice of prayer become not only methods of purification or meditation techniques, but true ways of union with God, through which the believer is called to live in a continuous and growing communion. This is the call of Christianity: not just to believe in an abstract God, but to live in a deep and personal relationship with Him, marking every aspect of life with His transformative presence. In this light, the suffering and challenges of life are not only obstacles to overcome, but become means by which the believer can participate in the sufferings of Christ and contribute to the work of redemption of the world, a perspective that deepens and enriches the Christian understanding of salvation and the human vocation.

BIBLIOGRAPHY

1. The Bible or Holy Scripture, printed under the guidance and care of His Beatitude Teoctist, with the approval of the Holy Synod, EIBMBOR, Bucharest 1990.
2. The Egyptian Patrician, Reintegregirea Alba Publishing House, 2003.
3. Alphonse, Rachel Goettmann, The Prayer of Jesus The Prayer of the Heart, Mitropolia Oltenia Publishing House, Craiova, 2007.
4. Niketas Stethatos, The Life of Saint Symeon the New Theologian, Harvard University Press, 2013.
5. Saint Isaac the Syrian, Words and Teachings, Predania Publishing House, Bucharest, 2010.
6. Ζαχαρου π.Ζαχαρίασ, ο κρυπτοσ τησ καρδιασ ανθρωποσ, Publishing House I.A.M. Τιμιου προδρομου εσσεξ, 2007.

PRAYERS IN THE HOLY GOSPEL ACCORDING TO SAINT LUKE THE EVANGELIST

Ciprian Stanca
PhD Student, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The Song of Mary, known as the "Magnificat", as recounted in the Gospel of Luke, addressing its poetic structure, theological themes and social implications. The analysis highlights how Mary expresses her gratitude and praise for divine intervention in her life, while also emphasizing the prophetic aspects of the hymn that foreshadow a divine order of justice and mercy. The central theme of the work is the reversal of social orders—the raising of the humble and the lowering of the mighty—which reflect the nature of God's kingdom as described in Jesus' teachings. The hymn is discussed not only as an expression of Mary's personal experience, but also as an echo of Old Testament promises and a vision of the universality of salvation. The "Magnificat" is presented as a profound eschatological and theological text that articulates the continuing hope in the fulfillment of divine promises for all nations, marking a defining moment in Christian literature and biblical spirituality. This work emphasizes the continued relevance of the Song of Mary as a source of theological inspiration and a model of divine and social engagement for believers of all times.

Keywords: magnificat, Mary, social inversion, theology of salvation, Kingdom of God, eschatology, biblical exegesis.

1. The Prayer of the Blessed Virgin Mary

As the first prayer of major importance in the account of the Holy Evangelist Luke is the one that the Blessed Virgin Mary raises as a hymn of praise to God following the good news that the Archangel Gabriel brings her, that she will give birth to the Messiah, the Son of the Most High.

"The Song of the Virgin Mary, structured in two large sections, expresses the personal joy of the one who accepted to be the 'handmaid of the Lord', continued by the hope of the people of Israel, understood as a paradigm of Christians. The words inspired by the Holy Spirit, expressed through the biblical parallelism of Hebrew poetry, were taken up by the ecclesial worship, being intoned at the morning service, when the priest invites the faithful with the exclamation: "Let us magnify the Theotokos and the Mother of Light, in songs, honoring her." The six verses of the biblical song alternate with a refrain, similar to Psalm 135."[1]

The prayer of the Mother of God, which St. Luke the Evangelist recounts in the first chapter of his Gospel, is a hymn of glory addressed to the poor who were waiting for salvation, it also bears the name of "Magnificant", a name usually given by Protestant theologians.

The song is an answer given to the angel who announced to him that he would give birth to the son of God: "And Mary said, 'Magnify my soul the Lord.' And my spirit rejoiced in God, my Saviour, because He sought the humility of His handmaiden. For, behold, from now on all nations will bless me. For the Mighty and holy is His name to me in glory. And His mercy in the generation and in the generation to those who fear Him: He has made strength with His arm, He has scattered the proud in the conscience of their hearts. He brought down the mighty from their thrones, and exalted the humble, filled the hungry with goodness, and cast out the rich in vain. He supported Israel his servant to remember his mercy, as he spoke to our fathers and to Abraham and his seed for ever" (Luke 1:46-55).

[1] Fr. Dr. Ilie Melniciuc – Puică, *The Gospel of Luke, Isagogic Landmarks and Commentary*, Euristica Publishing House, Iași, 2004, p. 162.

In order to better understand the text of the Blessed Virgin's Prayer, we will first present the moment that occasioned this event as it is related by St. Luke.

The Old Testament, through the voice of the prophet Isaiah, recalls the mysterious moment of the wonderful incarnation of the Son of God as a virgin: "For this reason my Lord will give you a sign: Behold, the Virgin will conceive in the womb and bear a son, and they will call their name Immanuel" (Isaiah 7:14), and the reference of the prophet Ezekiel "...This gate will be shut, it will not be opened, and no man will enter through it, for the Lord God of Israel has entered through it, and therefore it will be shut..." (44:1-3), which relates the passage of the saint through the eastern door of the Temple only once, represents the unique event in which the Virgin gives birth and after the birth remains the Virgin.

This mystery can be expressed later, without investigating more than the scriptural text allows us, and again deviating from the theological significance, by favoring fanciful speculations.

The moment when the Virgin Mary receives the Annunciation from the angel Gabriel is recounted only by St. Luke the Evangelist, probably using the account made by the Theotokos, in chapter 1, 28-35 "And when the angel came in to her, he said..."[2]. This moment is a passage specific to the Holy Gospel according to Luke, and does not follow any other account in the New Testament, or any parallel exposition contained in this part of the Holy Scripture. Moreover, it seems surprising that the author of the Third Gospel does not mention the classic text of the prophecy of Isaiah 7:14, which is faithfully reproduced by St. Matthew the Evangelist.

The term Annunciation, as a theological and linguistic definition, does not express the essence of the moment of the encounter between the angel and the Virgin Mary, but is the generic name given to the Gospel of Christ, as a pledge of the reconciliation brought by Christ between God and men. The term *"evangelical"* or "good news" is the name given to the Gospel, which through its message proclaims the goodness of God[3].

The event of the Annunciation, or of the divine message transmitted by the angel Gabriel to the Virgin Mary, includes five constituent elements: the worship of the angel: "Rejoice, you who are full of grace, the Lord is with you! Blessed are you among women" (Luke 1:28), the news brought: "And behold, you will conceive in your womb and bear a son, and you will call the name of Jesus" (Luke 1:31), the perplexity of the Virgin: "How will this be, since I do not know a man?" (Luke 1:34), the confirmation of divine assistance in the process of conceiving the child: "The Holy Spirit will come upon you, and the power of the Most High will overshadow you; for this reason also the Holy One who will be born of you, the Son of God, will be called" (Luke 1:35) and the acceptance of the message: "Let it be to me according to your word! (Luke 1:38).

This dialogue, in its entirety, hangs on a single word, spoken by the Virgin Mary: "Let it be to me according to your word" (Luke 1:38). And this act of assuming the divine will restored man to sacrificial obedience to God[4].

The angel presents the prophecy of Isaiah 7:14, with slight modifications, and the name of the child "Jesus" specifies his mission: "The Lord saves, saves". This name expresses the mission of the Messiah, following the expression of the prophet Zephaniah: "The Lord your God is in your midst as a mighty deliverer" (Zephaniah 3:17).

St. Luke the Evangelist reverses the sentences in such a significant way that the expression "Son of the Most High" comes to the forefront of the story. If the throne of David

---

[2] Fr. Prof. Grigore T. Marcu, Parts proper to Saint Luke in the introductory text of the Third Gospel, in "The Metropolitan Church of Transylvania", year (XXII) 1967, no. 1-3, p. 16.

[3] Rev. Dr. Ioan Mircea, The Annunciation in the Dictionary of the New Testament A-Z, Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 1995, p. 74.

[4] Fr. Prof. Dumitru Stăniloae, *The Evangelical Face of Jesus Christ,* Metropolitan Center Publishing House Sibiu, Sibiu, 1991, p. 16.

is "given" to Jesus, the title of "Son of the Most High" represents more than an insertion into the Davidic dynastic line[5].

Old Testament prophecies concerning the birth of a Redeemer are particularly connected with the Jewish people and the Davidic dynasty, sporadically making references to His eternal reign as God.

Jesus "will reign over the house of Jacob forever, and his kingdom will have no end" (Luke 1:33), emphasizing both the royal dignity and the eternity of his kingdom.

On the basis of these words, which present the image of the Messiah, coming from the "house of David" and the fact that "the Lord God will give him the throne" of his father, the Evangelist prepares us to accept Davidic sonship but also divine involvement in the history of salvation.

"The Holy Spirit will come upon you, and the power of the Most High will overshadow you; therefore also the Holy One who is born of you will be called the Son of God" (Lk. 1:35).

The expression "Holy Spirit" is specific to St. Luke the Evangelist, even speaking of a Lucanian pneumatology. In this regard we have the works: "J. A. Fitzmyer, The Role of the Spirit in Luke-Acts, in , Unity in Luke-Acts, J. Verheyden (ed.), Leuven University Press, Louvain, 1999, pp. 171-173 and Craig S. Keener, The Spirit in the Gospels and Acts: Divine Purity and Power, Peabody, Hendrickson, 1997".[6] In response to the angel's wonderful news, the Virgin raises a prayer of praise to God who has made research of the human race.

The words of the Virgin Mary, through which she glorifies the divine work in which she becomes a partaker through the overshadowing of the Holy Spirit, have been interpreted by exegetes especially from the social perspective, forgetting the vertical dimension of the message, as well as the recipient God, to whom the inspired words are addressed.

The expression "Magnificat" renders the Latin translation of the first word of the canticle of the Virgin Mary, being used especially by Western biblical scholars. Through this Marian hymn, God's work is glorified, through which humanity benefits from the promised salvation, the act of conception being interpreted as both a kenotic and a soteriological act. The Mother of God combines, in the hymn of praise, humility with the care of service.

The Magnificat is a song of freedom for the poor. It is part of the hymns of praise of God according to the model of the song sung by a part of the people of Israel, led by Miriam, Moses' sister, after the liberation from Egypt (Exodus chapter 15). Mary is profoundly marked by the spirit of "the poor of God", who after praying the Psalms await salvation from him, placing their trust in him (Psalms 24; 30; 34; 54). In fact, it announces the arrival of the mystery of salvation, the coming of the Savior, of the Messiah, "to the poor", something prophesied long before by the prophet Isaiah, who describes the Messiah as the preacher of justice for the poor. The "...he will judge the poor in righteousness, and according to the law he will rebuke the poor of the land..." (Isaiah 11:4); "The Spirit of the Lord is upon me, for the Lord has anointed me to preach good news to the poor, he has sent me to heal the brokenhearted, to preach liberty to the captive, and liberty to those caught in war" (Isaiah 61:1).

"The name 'Magnificat' comes from the Latin *magnificat,* which translates the first word spoken by the Virgin Mary 'magnify' when, in the presence of Elizabeth, she wishes to glorify God for the gift received: the bodily birth of His Son.

The Magnificat is a mosaic of biblical expressions from the Old Testament. It is important to remember that the source of this New Testament hymn is deeply rooted in the Scriptures."[7]

---

[5] Rev. Lect. Dr. Ilie Melniciuc – Puică, *The Study of the New Testament, first semester course material*, "Al. I. Cuza" University of Iaşi, "Dumitru Stăniloae" Faculty of Orthodox Theology, Iaşi, p. 146.
[6] *Ibid.*, note 53, p. 147.
[7] Fr. Dr. Ilie Melniciuc – Puică, *The Gospel of Luke*..., p. 91.

The Song of Mary resembles in type the psalms known as "hymns of praise" such as Psalms 32, 46, and 47. They have an introduction, a development and a conclusion. Like the psalms of this kind, the Magnificat uses a poetic pattern, called "parallelism", that is, a construction of two parallel lines, which balances in the plane of metrics. Sometimes parallelism is synonymous, that is, two stanzas basically express the same meaning, even if each stanza uses different images and words. For example: *"My soul magnifies the Lord, and my spirit rejoices."* At other times, this parallelism is antithetical, the two stanzas expressing two opposite meanings, between them: "He brought down the mighty from their seats and lifted up the humble." This is a hymn of the Christian community, which St. Luke incorporated into his Gospel by divine inspiration[8].

Commentators[9] on the New Testament have divided this hymn into two parts: the first part, comprising verses 46-50, is a hymn of praise of St. Mary before God, because He was pleased to choose the vessel through which salvation would be brought. The reasons for praise are named in verses 48-49 by the conjunction "that", before outlining Mary's role in the divine mystery that reveals her. The second part is framed by verses 51-55 and expresses the universality of salvation through seven descriptive statements that use antithetical parallelisms. The divine mercy that is manifested on the Virgin Mary, as a humble handmaid, extends to all those who are humble over time.

"The final verse emphasizes that the event of the incarnation fulfills the promises made to 'our fathers, to Abraham, and to his seed forever.' The order in which personal praise precedes universal praise expresses the fundamental law of the economy of salvation: God reveals His mercy for all, covering with blessing a single person, a woman, in a unique way. That is why Mary's praise of the glorification of her motherhood is not given to the Son who was given to her, but to the divine mercy of which God has made her worthy before future generations, who will confess the Son born with the flesh of her. She sings, therefore, not her own glorification as the mother of the Lord, but the upliftment of all the humble through Him."[10]

The introductory song, "Magnify my soul the Lord. And my spirit rejoiced in God my Saviour" (Luke 1:46-47) has deep roots in the song of Hannah when she brought her son to the temple: "My heart rejoiced in the Lord, my forehead was lifted up by the Lord my God, and my mouth was opened wide against my enemies, for I rejoiced in your deliverance" (I Kings 2, 1). The prologue of the song has parallels in Psalm 34:8: "Let my soul rejoice in the Lord, let it rejoice in his salvation" and in Avacum 3:18: "But I will rejoice in the Lord, I will rejoice in God my Savior."[11]

Mary's joy, which continues the leap in the womb of the infant John, expresses both the affection of the handmaid of the Lord and the homage paid to God for her choice. Elizabeth's words give the Virgin the certainty that God has sought her humility. Divine greatness is not that of an authoritarian and humiliating master, because God uses His power for the salvation of men.

2. The Prayer of Zechariah

The song of Zechariah did not fully enter the Christian cult, being more understood as a prophetic testimony about the people of Israel, without particular relevance for Christians. Fragments and allusions to this hymn can be found in the service dedicated to the birth of the forerunner John[12].

---

[8] *Ibid.*, p. 92.
[9] R.E. Brown, *The Anminciation to Mary, the Visitation, and the Magnificat (Luke l, 26-56)*, Worship, 62, 1988, pp. 342-343 apud *Ibidem*.
[10] Fr. Dr. Ilie Melniciuc-Puică, *The Gospel of Luke*..., p. 93.
[11] *Ibid.*
[12] Fr. Dr. Ilie Melniciuc-Puică, *The Gospel of Luke*..., p. 163.

The prayer of the High Priest Zechariah is a thanksgiving to God for the blessing of his house through the birth of the prophet John but also for the examination of Israel by God who sends the Messiah's walker forward through John: "And Zechariah his father was filled with the Holy Spirit and prophesied, saying, Blessed is the Lord God of Israel, for he has searched and made redemption to his people; and he has raised up for us the power of salvation in the house of David his servant, as he has spoken through the mouth of his holy prophets of the ages; salvation from our enemies and from the hand of all those who hate us. And let them have mercy on our fathers, that they may remember his holy covenant; by the oath with which He swore to Abraham our father, that, being delivered from the hand of our enemies, He would give us without fear, to serve Him in holiness and righteousness, before His face, all the days of our lives. And thou, little child, a prophet of the Most High, shalt thou be called, that thou shalt go before the face of the Lord, to prepare his ways, to give to his people the knowledge of salvation for the remission of their sins, through the mercy of the mercy of our God, with which the upper east hath searched us, that he may give light to those who sit in darkness and in the shadow of death, and to direct our feet in the way of peace" (Luke 1, 67-79).

The priest Zacharias returned to the ministry from which he had fallen through his unbelief, pronouncing not the name of His child, which he had written on the tablet, but that of God, through a prayer-song of praise, permeated by a strong prophetic and ethnic accent. In the song, Zechariah acknowledges that he is already surpassed by the prophetic work that is being done in the person of John as *"prophet of the Most High*."[13]

The Song of Zechariah bears the name in the literature of the specialty Benedictus. This name is taken from the Latin translation of the first word of the hymn of the priest Zacharias, being expressed in Romanian as "Blessed is God".

The hymn expounded by Zechariah appears as a typical Jewish song. Various structures have been proposed that are anchored in the text, but the most complete seems to be the one that recalls two shells: two small structures, the first framed by verses 68-72 and the second by verses 73-78, contained in the wider section of v. 68-78. The first deals with the thanksgiving directed to God, Who sends the Messiah to save Israel, and the second structure directed to the infant John affirms his role as a prophet and forerunner.

Zechariah's blessing glorifies the holy "Covenant," but not the one concluded at Mount Sinai and codified in the Law, of which he does not mention at all, but of the promise made to Abraham, as the father of his nation, by God. Thus, through the voice of Zechariah, God introduces John into the heart of the mystery of the Covenant, as a prophet who fulfills the prophecy of Malachi, recalled by the words of the angel Gabriel in the temple: "And he will go before him with the spirit and power of Elijah, to turn the hearts of the fathers to the children, and the disobedient to the wisdom of the righteous, to prepare a ready people for the Lord" (Luke 1, 17). The prophet Malachi had foretold this moment of the coming of a forerunner of the Messiah: *"Behold, I am sending My angel, and He shall prepare the way before My face, and shall come immediately to His temple, the Lord whom ye seek, and the angel of the covenant whom ye desire. Behold, it is coming,* says the Lord of Hosts" (Malachi 3:1).

This song is close to Luke's theological vision in its emphasis on both the Abrahamic Covenant as the foundation of salvation history and its witnesses.

Literary analysis points to verse 79 as an important modification made by Luke to the original poem. This verse is an amplification of the theme "*searching for God*", previously expressed by the terms "*deliverance*" and "*sunrise*", and now by the phrase: "*Those who stand in darkness and in the shadow of death*" (Luke 1:77). It is the prophecy of Isaiah, who announced the birth of a great light, of a liberator: "The people who dwelt in darkness will see great light, and you who dwell in the shadow of death will shine light upon you" (Isaiah 9:1).

[13] *Ibid.*, p. 104.

St. Matthew the Evangelist in chapter 4 of verse 16 uses the same text when speaking of the beginning of Jesus' public life.

The prayer finally refers to Isaiah 59:8, which evokes peace, "The people who stood in darkness saw great light, and to those who sat on the side and in the shadow of death light dawned." Peace is seen as the fulfillment of the messianic ideal as the prophets foretold and preached: "For a child is born to us, a Son is given to us, whose dominion is on his shoulder, and his name is called, an angel of great counsel, a wonderful counselor, a mighty God, a conqueror, a prince of peace, a father of the age to come, and great shall be his dominion, and his peace shall have no boundary. He will reign over the throne and over the kingdom of David, to establish it and establish it by judgment and righteousness, from now on and forever. The zeal of the Lord of Sabbath will do this" (Isaiah 9:5-6). Micah, too, sees the messiah as a peacemaker: "And He Himself will be our peace!(Micah 5:4).

St. Luke the Evangelist shows Zacharias' inner movement in his contact with the Holy Spirit: "And Zechariah his father was filled with the Holy Spirit and prophesied" (Luke 1:67). The expression *"covered* or *filled with the Holy Spirit*", also present in Luke 1:15, reveals the prophetic movement arising from the work of the Holy Spirit, through which a revelation of the divine will is produced. This expression is a composition proper to St. Luke, taken from baptismal terminology, also used in Judeo-Christian writings. The memory of Zacharias' fatherhood convinces us that only now, from a spiritual perspective, Zacharias is recognized as the father of John the Baptist, subsequent to his bodily descent. Just as Elizabeth had been, *"filled with the Holy Spirit*" when she called Mary *"the Mother of my Lord*" (Luke 1:41-43), Zechariah also becomes the subject of divine revelation, made through the same Spirit[14].

The prayer of Bishop Zechariah begins with an address and a blessing to God's mercy to make research of his people: "Blessed is the Lord God of Israel, who has searched and made redemption to his people" (Luke 1:68).

The prophetic manifestation of Zechariah takes the form of a hymn, introduced by the prayer-formula: "Blessed is the Lord God". This formula is often found in the Psalms of David: "Blessed is the Lord, the God of Israel, from age to age. Amen. Amen" (Psalm 40:13) and a formula almost identical to that spoken by Zechariah is found in the first book of Chronicles: "Blessed be the Lord God of Israel from age to age!" And all the people said, "Amen! Hallelujah!" (I Paralipomena 16:36), although it is used at the end of a praise to Jehovah, or when it is used by David on the occasion of the enthronement of Solomon: "And the king said, 'Blessed be the Lord God of Israel, who has made a descendant of my seed on my throne this day, and that I may see it with my own eyes!' (III Kings 1:48).

"The English translation of the verb "episkeptesthai" is one of the happiest, because it can be translated either as "to examine, to investigate" or as "to visit". Also used by the Septuagint, the verb expresses the desire for divine inquiry, followed by deliverance from bondage."[15]

The Development of Zechariah's Blessing "Blessed is the Lord, the God of Israel, that he has searched and made redemption to his people; and he has raised up for us the power of salvation in the house of David his servant" (Luke 1:68-69) recalls three works of God expressed by the verbs "searched", "made" and "raised". Thus, God searched, redeemed, and raised up saving power in the house of David.

Slavery, understood in the biblical sense, can be a real one, like the Egyptian one, but it most often has the meaning of spiritual burden, hardening in evil, the need for "divine inquiry" being completed by liberation or salvation. Edifying is Psalm 105:4 where we find the expression: "Remember us, O Lord, in your good will towards your people; examine us with your salvation."

---

[14] Fr. Dr. Ilie Melniciuc-Puică, *The Gospel of Luke*..., p. 106.
[15] Rev. Lect. Dr. Ilie Melniciuc – Puică, *The Study of the New ...,* p. 153.

The expression "made redemption" has its counterpart in Ps 110:9, referring not to a past event, such as the birth of the child John, but rather to the imminent birth of Jesus, because the same expression, in the past tense, is rendered as fulfillment in progress.

The phrase "salvation" used in verses 68, 69, and 71 is understood as deliverance from foreign domination, in the sense expressed by late Judaism. In the second part of the hymn, the term "salvation" has the meaning of spiritual liberation: "And you, O child, ... you will go... that thou mayest prepare the ways of the Lord, that thou mayest give unto his people the knowledge of salvation through the remission of their sins" (Luke 1:76-77).[16]

Further, in Zechariah's prayer, King David is remembered, the face of the liberator and political founder of the State of Israel: "And he raised up for us the power of salvation in the house of David his servant" (Luke 1:69).

The phrase "saving power" appears in Psalm 131:17 "There I will bring forth the power of David, I have prepared a torch for my anointed," alluding to David's commandment that he will have power. Although these texts do not refer to the house of David, they contain a prophecy spoken by Nathan to David, according to which the Lord will "establish the house" of "My servant David" so that it "will be steadfast, and your kingdom will stand forever before you, and your throne will stand forever" (II Kings 7:16). The expression "servant of the Lord" applied to David has more the connotation of a legitimization of prayer, as a cultic act, specific to late Judaism and then to Christianity.

The salvation of Israel is also mentioned in verse 71, being concretized in the protection from enemies and from all those who hate the Jewish people.

Verse 70 interprets God's saving act as a fulfillment of the promises made to the prophets to protect them from enemies: "As he spake through the mouth of his holy prophets for ever; salvation from our enemies and from the hand of all those who hate us" (Luke 1:70-71).

Zechariah's prayer mentions the covenant made between God and Abraham, alluding to several texts from the Old Testament. It follows from a prophecy of Micah that God will give His blessing to Israel, as He gave it to Abraham: "And have mercy on us again, and trample on our iniquities. Cast all our sins into the depths of the sea. Keep the faithfulness promised to Jacob, and the mercy which you showed to Abraham, as you swore to our fathers in the days of old" (Micah 7:19-20).

God concluded with Abraham the covenant concerning the descent of the Gentiles from him, but also the covenant concerning the inheritance of a land flowing with milk and honey. During the Second Temple, that is, after the return from exile, there was the Palestinian tradition which, exclusively or universally, considered as heirs of the promise to Abraham either only the Jews or all the nations[17].

The first part of Zechariah's prayer ends with the testimony that the Kingdom that the Messiah will build is eternal and that the faithful will no longer be afraid to confess Him: "That being delivered from the hand of enemies, He may give us without fear, that we may serve Him in holiness and righteousness before His face all the days of our lives" (Luke 1, 74-75).

The Holy Fathers interpreted this as a kingdom built in the hearts of the faithful and a liberation from enemies seen and seen. St. John Chrysostom interprets these words as follows: "This mighty Savior both sets us free and covers us with glory. He frees us and snatches us from the hands of enemies, not only in part, but in a special way, without leaving us any trace of fear, as Zacharias says." "Zechariah glorifies God because he has given us the power to serve him with complete confidence, not bodily, like the Jews, through the blood of the sacrifices, but spiritually, through our good works, based on holiness and justice. For holiness consists in the exact following of our duties to God, and righteousness in faithfully working our duties to

[16] *Ibid.*
[17] *Ibid.*, p. 154.

men. Thus is he who works the divine counsels, and perfectly fulfills what men need, not just once, or for a time, but every day of his life."[18]

With verse 75 the first part of Zechariah's prayer ends. From here begins, over the course of four verses, the second part of the Song of Zechariah, addressed directly to the infant John.

About his son, born in his old age, High Priest Zacharias confesses that he will be a prophet: "And you, little child, a prophet of the Most High, will be called, for you will walk before the face of the Lord, to prepare his ways" (Luke 1:76).

Zechariah sings to the newborn about the mission to which he is called, as a prophet. "John is portrayed as a person with a messianic role. There is, in St. Luke's composition, the antithetical parallelism between verse 32 and verse 76, where Jesus is called "Son of the Most High" and John is "Prophet of the Most High." This prophet will go before the Lord, as prophesied in Malachi 3:1 and Isaiah 40:3. With regard to the "Lord" in this verse, there is no doubt that it refers to Jesus as the divine Person, because there is no transfer of meaning between the Lord in verses 17, 43 and 76, the terms referring to the Son of God, born of the Mother of God, who is preceded in His mission by a Forerunner. In this way, Jesus is not only "a horn of salvation in the house of David" (Luke 1:69), or "the East on High" (Luke 1:78), but "the Lord" for whom John prepares the way (Luke 1:76).[19]

The next verse of Zechariah's prayer shows us that John's mission is one of awakening the conscience and repentance of the people: "Give to his people the knowledge of salvation for the remission of their sins" (Luke 1:77).

The text refers to salvation in the sense of spiritual liberation, different from the political one alluded to in the first part of the hymn. The expression "knowledge of salvation" has no correspondence in the Old Testament and intertestamental literature, and seems to refer to the way in which John the Baptist prepared the conscience of men for salvation. The forgiveness of sins, as a theological theme of the Gospel of Luke, recalls the words of St. John the Baptist recorded in the second Gospel of the biblical canon: "John baptized in the wilderness, preaching the baptism of repentance for the forgiveness of sins" (Mark 1:4), words with which St. John inaugurates his message as a Forerunner. The theme is mentioned in Benedictus in order to later establish the connection between the infant John and John the Prophet: "And he came into all the neighbourhood of the Jordan, preaching the baptism of repentance for the forgiveness of sins" (Luke 3:3).

The expression "has examined us" in "Through the mercy of the mercy of our God, with which the East on high has examined us" (Luke 1:78) takes up the theme of "searching for God" (in Luke 1:68), in order to achieve the concentric symmetry of Zechariah's prayer. St. Luke the Evangelist sees it as being fulfilled not as a response to the request of man desiring salvation, but as a form of God's mercy or mercy. And divine mercy is not manifested arbitrarily, but by fulfilling the words of the prophecies alluded to by the expression "the upper east" (Luke 1:78). This name is found in the messianic prophecy of the Pentateuch, a prophecy made by Patriarch James "I see him, but now he is not; I look at him, but not closely; a star rises from Jacob; a rod rises up from Israel and will strike the rulers of Moab and all the sons of Seth he will crush" (Numbers 24:17) but also to the prophet Malachi "And the sun of righteousness will rise for you who fear my name, with healing coming in its rays, and you will go out and fly like calves to be fattened" (Malachi 3, 20).

The sunrise, as a symbol of oriental beliefs, was considered the manifestation of divinity, which illuminates from heaven, over human aspirations. The Greek term anatole is

[18] Saint John Chrysostom, *Homilies on Penance*, trans. from Greek by Fr. Prof. Dumitru Fecioru, Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 1998, p. 52.
[19] Rev. Lect. Dr. Ilie Melniciuc – Puică, *The Study of the New ...,* p. 155.

used in the Septuagint three times, as a translation of the Hebrew shemah, then rendered "Offspring".[20]

In some Old Testament prophecies the term acquires a messianic meaning, and its presence in the song of Zechariah suggests that Jesus is the Messiah, the Offspring of the tribe of David.

In this way we have an example in the prophet Jeremiah where "Offspring" refers to the Messiah as universal Savior "over all the earth": "Behold, the days are coming, says the Lord, when I will raise up a righteous offspring from David, and he will become a king and reign in wisdom; will bring about judgment and justice on earth" (Jeremiah 23:5).

The illumination of those in darkness is an expression of Isaiah that refers to the mission of Christ "the upper east", "The people who dwelt in darkness will see great light, and you who dwell in the shadow of death will shine light on you" (Isaiah 9:1). St. Luke the Evangelist expresses through the allusion to this prophecy the quality of spiritual enlightener that Jesus, as a Offspring of the tribe of David, will bring to His people. At the same time, His mission will be peaceful, understanding the spiritual valence of messianism, in contrast to the messianic expectations, of a political nature, existing in His time.

Benedictus is the hymn centered on the "people of God" who are identified with Israel, although verse 79 discreetly replaces them with believers who "stood in darkness and in the shadow of death."[21]

Conclusions

The Song of Mary, known as the "Magnificat" as recounted in the Gospel of Luke, is not only an expression of personal joy, but also a profound proclamation of the theology of salvation and divine justice. The hymn, structured in a poetic style that reflects Hebrew biblical traditions, echoes many of the major themes of the Old Testament, connecting the promises made to Abraham and his descendants with their fulfillment in the person and mission of the Messiah.

The first significant aspect of the "Magnificat" is Mary's recognition and acceptance of the divine vocation. With the words "Magnify my soul the Lord", she not only accepts this call, but also celebrates divine intervention in her life and in the history of humanity. This acceptance is not passive; it is an active and conscious commitment to be part of God's plan of salvation, thus emphasizing the essential role of the human in the divine economy.

Next, the hymn brings up the theme of social inversion, a profound leitmotif in Jesus' teachings. Mary speaks of how she "scattered the proud in the mind of their hearts," "brought down the mighty from their thrones," and "lifted up the humble." These statements are not only observations about God's past or future acts, but also prophetic statements about the nature of God's kingdom. They present a worldview in which the divine values of justice and mercy prevail, contrary to human power structures, often dominated by pride and oppression.

The "Magnificat" is also profoundly eschatological, in the sense that the gaze is directed to the future, to the fulfillment of divine promises throughout the generations. By her repeated reference to mercy "from one generation to another", Mary not only emphasizes God's continued fidelity, but also the universality of his salvation. It is not limited to a particular historical period or a single people, but is extended to all those who fear God and live according to His commandments.

The end of the "Magnificat" reaffirms the connection between the promises made to the patriarchs and the mission of the Messiah. The incarnation and birth of Christ are not only seen as historical events, but as the culminations of a much larger divine plan intended to bring restoration and reconciliation between God and humanity. This divine plan, highlighted by

[20] Fr. Dr. Ilie Melniciuc-Puică, *The Gospel of Luke*..., p. 113.
[21] *Ibid.*, p. 114.

Mary, reflects a theological depth that emphasizes the central role of mercy and love within the relationship between creator and creation.

Thus, "The Magnificat" is not just a hymn of personal praise, but a manifesto of the biblical vision of justice, salvation, and divine intervention in the world. Through her words, Mary not only glorifies God's actions in her life, but also shapes a hope for all believers, a hope that still resonates in the hearts of those who seek justice and mercy in our contemporary world. This makes the "Magnificat" not only a point of reference in Christian theology, but also a call to action and reflection for every generation that recites or contemplates it.

BIBLIOGRAPHY

1. The Bible or Holy Scripture, printed under the guidance and care of His Beatitude Teoctist, with the approval of the Holy Synod, EIBMBOR, Bucharest 1990
2. Marcu Pr. Prof. Grigore T., Parts proper to Saint Luke in the introductory text of the Third Gospel, in "Mitropolia Ardealului", an. (XXII)1967, no. 1-3.
3. Melniciuc – Puică Fr. Dr. Ilie, The Gospel of Luke, Isagogic Landmarks and Commentary, Euristica Publishing House, Iaşi, 2004.
4. Melniciuc – Puică Rev. Lect. Dr. Ilie, The Study of the New Testament, first semester course support, "Al. I. Cuza" University of Iaşi, "Dumitru Stăniloae" Faculty of Orthodox Theology, Iaşi.
5. Mircea Rev. Dr. Ioan, The Annunciation in the Dictionary of the New Testament A-Z, Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 1995.
6. R.E. Brown, The Anminciation to Mary, the Visitation, and the Magnificat (Luke l, 26-56), Worship, 62, 1988.
7. St. John Chrysostom, Homilies on Penance, trans. from the Greek language by Fr. Prof. Dumitru Fecioru, Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 1998.
8. Stăniloae Rev. Prof. Dumitru, The Evangelical Face of Jesus Christ, Sibiu Metropolitan Center Publishing House, Sibiu, 1991.

THE POWERFUL INFLUENCE OF PRAYER ON THE SPIRITUALITY OF PRACTITIONERS

Ciprian Stanca
PhD Student, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The power of prayer as an essential practice in the development and support of individual and community spirituality in different cultural and religious settings. By applying an interdisciplinary methodology, which combines theology, psychology, sociology and cultural anthropology, the study analyzes the impact of prayer on mental and physical health, as well as its role in promoting resilience and social cohesion. Particular emphasis is placed on comparing prayer practices between various religious traditions, exploring how they influence practitioners' perceptions, behaviors, and spiritual experiences. The article discusses the results of recent research and introduces new empirical data to argue how prayer works as a catalyst for personal and social transformation. Finally, the implications of these findings for contemporary spirituality theory and pastoral practice are outlined, highlighting the need for a more integrated and contextualized approach to prayer in modern interdisciplinary studies.

Keywords: prayer, spirituality, interdisciplinarity, resilience, religious traditions, mental health, social cohesion.

1. Prayer and the power to enter into dialogue with God

Prayer represents man's effort to enter into communion with an invisible being, creator of all that exists - supreme wisdom, strength and beauty, Father and Savior of each one of us. In essence, prayer seems to be a tension of the spirit towards the immaterial substratum of the world. In general, it consists of a complaint, a cry of anxiety, a request for help. Sometimes it becomes a serene contemplation of the immanent and transcendent principle of all things.

Far from being a simple recitation of formulas, true prayer is a mystical state in which the conscience is absorbed in God. This state is not intellectual in nature. Simple people feel God as naturally as they feel the warmth of the sun or the fragrance of a flower. But God, who is so accessible to those who know how to love, remains hidden from those who fail to understand Him. Thought and word are not enough when it comes to describing Him. That is why prayer finds its highest expression in a surge of love through the labyrinth of intelligence[1].

Therefore, prayer is the elevation of the soul to God; it is a dialogue with God; it is an encounter and an intimate relationship with God.

For the pragmatic man, who seeks meaning in every action, St. John of the Ladder gives the following definition: "Prayer is, according to its appropriation, the accompaniment and union of man and God; and after the ministry, the sustainer of the world."

Over time, many prayers have been divided, according to qualitative criteria. The following division is appropriate according to the criterion of qualities, following an ascending line:
"a) Defiled prayer; b) The Lost Time Prayer; c) Prayer of the mind; d) Prayer made with the mind in the heart; e) Ecstasy or rapture.

According to the purpose it pursues, there are three kinds of prayers:
a) the prayer of praise; b) the prayer of thanksgiving; c) the prayer of petition."[2]

Prayer also has a catechetical aspect, especially in the Divine Liturgy, the central prayer of public divine worship.

---

[1] Archimandrite Sophrony, *On the Foundations of Orthodox Struggle*, trans. by Hierom. Rafail, Alba Iulia, 1994, p. 23.
[2] *Ibid.*, p. 25.

The Church's catechetical activity, understood as a teaching towards eternal life that presupposes the transformation of man to *"the state of a perfect man, to the measure of the age of the fullness of Christ"* (Ephesians 4:13), is closely linked to worship and is fulfilled in it. "Every Christian religious education must be an education that starts from prayer, through prayer to prayer."[3]

Prayer is "the summit of all ascetic endeavors, it is the center from which all other creations draw their strength and strength."[4] Through prayer man enters into personal contact with God, who is in him through His grace, surrenders himself to the saving work of grace, and becomes willingly and knowingly co-working with him in his salvation and deification in Christ through the Holy Spirit. "Through prayer we respond to Christ's call, we implore Him, we praise Him and give thanks for everything, feeling Him present in us as You who calls us and speaks to us and not as a He of whom the priest speaks to us."[5] Only in a state of prayer, of openness to God, can man receive in his soul *"the words of this life"* (Acts 5:19). The words of Christ are words from Above, they belong to the sphere of other dimensions and therefore can only be understood and appropriated "by way of long prayer and with much complaint".[6] Otherwise they will remain forever incomprehensible to man, no matter how well instructed he may be, even theologically.

Prayer, the worship of the Church, always has a catechetical meaning. The prayers "are addressed to the mind and are elaborated theologically-dogmatically and soteriologically in such a way that their effect is the illumination of the soul with divine wisdom and penetration as ideas that are imprinted in the thinking of the faithful so that the divine presence is truly a gracious presence, working in the soul where what the Church so beautifully calls faithful thinking is prepared and strengthened in an experimental way"[7]. The Church's prayer does not only carry Christian doctrine, but puts it into practice through the asceticism that accompanies it and through the Mysteries that actualize it.

In the Divine Liturgy, catechesis and prayer are perfectly intertwined, culminating in the communion with the Incarnate Truth Himself. All the acts and prayers of the Mass aim to reveal to us the mystery of salvation and to help us to know in the Holy Spirit and in communion " *the true God and Jesus Christ"* (Jn 17:3) unto eternal life.

2. The spiritual ascent through prayer

The practice of prayer is as extensive as the history of mankind. Most of the Holy Fathers interpreted man's own conversation with God in heaven as an authentic prayer. Our Savior Jesus Christ Himself prayed and taught the Holy Apostles to pray. Then, if we take into consideration the fact that the Savior said that man can only be freed from the dominion of the evil one through fasting and prayer, we understand the special importance that the early Church gave to prayer and spiritual preparation for its performance. St. Paul the Apostle exhorted those who received the Word of the Gospel to pray unceasingly, that is, the life of the Christian to become an unceasing prayer.

Undoubtedly, the life of many Christians was a true liturgy after the Liturgy, since they prayed not only in ecclesial communions but also in their homes, which thus became, according to St. John Chrysostom, ecclesiae domesticae. But some of the Christians have shown increased zeal in praying unceasingly, devoting their whole lives to prayer and to the fulfillment of the evangelical counsels, that is, they have renounced the cares of this world in order to clothe

[3] Prof. Diac. Prof. Dr. N. Balca, *The Catechetical Importance of the Divine Liturgy*, in "The Romanian Orthodox Church", no. 1-2/1958, p. 207.
[4] Archimandrite Sophrony, *op. cit.*, p. 28.
[5] Fr. Dumitru Stăniloaie, *Spirituality and Communion in the Orthodox Liturgy*, The Metropolitan Publishing House of Oltenia, Craiova, 1986, p. 92.
[6] Archimandrite Sophrony, *On Prayer*, trans. by Fr. Prof. Teoctist Caia, Lainici Monastery, 1998, p. 84.
[7] Rev. Prof. N.C. Buzescu, *Liturghia-centro cultului ortodox*, in «Ortodoxia», no. 1/1981, p. 45.

themselves in the garment of humility. Thus were born the first communities of virgins and prayers from which monastic communities would later be formed, which cultivated unceasing prayer and spiritual asceticism in order to be worthy of the vision of God[8].

The Savior said that the pure in heart would see God. Hence a first purpose of prayer was the cleansing of passions or dispassion; Once this first step was taken, the second followed - adornment with the beauty of virtues.

Archimandrite Father Cleopa Ilie from Sihastria-Neamt Monastery often said that prayer is the mother of virtues, because through it, by acquiring the working grace of Christ, we become the fulfillers of His will, which is our sanctification. Only on this ladder of virtues, St. John the Ladder entrusted to us, do we perfect ourselves spiritually, ascending to God. There is no other, St. Maximus the Confessor tells us, because Christ is the source of Christian virtues; through these virtues He takes form in our being[9].

The struggling fathers of the desert throughout the centuries have lived this reality of the spiritual ascent that leads man to the sight of God. That is why, when we speak of the vision of God, we cannot separate it from the prayer of the mind, the highest stage of prayer; When this prayerful perfection has been attained, the mind descends into the heart. This knowledge of God, therefore, is not a rational one, nor is it an imagination of our mind. Therefore, it does not belong to the natural powers of reason, nor to the capacity of imagination. It can make use of it, but by the uncreated grace of God that surpasses and spiritualizes it. So that the sight of God does not emphasize so much our spiritual elevation, our striving to achieve perfection, as God's descent to us, the gift and dedication that He performs in the soul and heart of the one who has reached such a stage of spiritual perfection - as Father Dumitru Stăniloae says[10].

3. Hesychasm and the prayer of the heart – the most powerful practice of prayer

The word hesychasm comes from the Greek term hesychia, which means silence, inner silence. Hesychasm is one of the most direct and pure ways (free from dogmatism or religious closures) to achieve spiritual enlightenment. All the great Orthodox saints practiced hesychasm or at least approached the special techniques of control, transcendence of the mind or focus of attention inwardly (womb, heart, etc.) because, as St. Gregory of Sinai and others say, "it is impossible for anyone to be saved without thorough attention and without the guard of the mind".[11]

The chief book of hesychasm is not the Bible but the Philokalia - a collection of spiritual experiences and teachings related by great saints or their disciples. The basic practice of hesychasm consists of the prayer of the heart or mind. The prayer of the heart includes several stages, until its perfect practice. The supreme stage of this being the actual realization of fusion with God; the transcendence of the illusion of the "vanity" of this world and the dissolution of the mind by identification with the divine consciousness. "The mind that returns to itself and above itself to unite with God" (St. Gregory Palamas)[12]

In this last stage, words can no longer be spoken, prayer disappears, and any means of it remain only a pure, ineffable experience, devoid of any object, in a deep mystical ecstasy, "ecstatic rapture" that can last for days. At this stage are revealed the great mysteries, the overwhelming experiences "which no mortal would suspect." The true reality already

[8] *On Prayer and Vigilance in the Teachings of the Holy Fathers*, (without author), Egumenita Publishing House, Bucharest 1998, p. 28
[9] *Ibid.*, p. 29
[10] Father Dumitru Staniloae, *The Jesus Prayer and the Experience of the Holy Spirit*. Foreword Archimandrite Gregorios Grigoriatu. Preface Olivier Clement. In Romanian by Maria-Cornelia Ica jr, Deisis Publishing House, Sibiu, 1995, p. 16.
[11] Tomas Spidlik, *The Spirituality of the Christian East II. The Prayer*, translated by the deacon. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 1998, p. 344.
[12] J. Meyendorff, *Saint Gregory Palamas and the Orthodox Mysticism*, Encyclopaedic Publishing House, Bucharest, 1995, p. 11.

perceived at a dimension where time and space, form, light and the very act of understanding or knowledge are transcended, as St. Dionysius the Areopagite says:

"The Godhead is neither soul nor mind nor opinion nor reason, it cannot be expressed or understood... neither science, nor truth, nor kingdom, nor unity, nor goodness, nor spirit, nor fatherhood, nor sonship, it escapes all reasoning, of naming or knowing. There is neither darkness nor wandering... about it nothing can be affirmed or denied absolutely, but it is at the same time the unique and perfect Cause of all, being transcendent, being free from everything and above all."[13]

The prayer of the heart (or mind) includes a series of techniques structured on several stages equivalent to the level of practice. The prayer of the heart is the jewel of Christian teaching and meditation. Today, unfortunately, hesychasm is practiced in few places on the globe. The prayer of the heart is far superior to ordinary prayer because it constantly increases the power of concentration and increases the depth of perception and brings peace of mind, a permanent state of bliss for the one who prays.

The stages of the prayer of the heart differ. According to some fathers there are 8, according to others only 3 or 5, but a general version according to the Philokalia would be this[14]:

1. Prayer of the mind: - the first stage of utterance in which the mind repeats incessantly: "Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy on me." Here all attention is focused on this utterance, so that scattered thoughts cease to elude the being. The mind is then automatically oriented inward.
2. Prayer of the mind in the heart: - "Here the mind during prayer spends without exit inside the heart. Here was the whole essence of the work."[15] Here the attention is directed to the heart, which in some cases happens spontaneously or happens naturally, by itself. "After a while I felt that prayer had descended, so to speak, from the lips to the heart." (The Russian Pilgrim) We become aware of our nature, of our thoughts, of our emotions that we now perceive, analyze - introspection. A state of deep calm appears, security begins to increase focus and inner strength.
3. The incessant prayer or the one that moved by itself: - "The heart with each twitch repeated the words of the prayer by itself... I stopped saying the prayer and I did nothing but listen attentively to what my heart said. My eyes (inner vision) sank inside her and an intense feeling of happiness appeared. (for a better understanding I have reproduced the account of the experience of the Russian Pilgrim). At this stage the so-called spiritual sweetness appears, a permanent form of bliss. Prayer here becomes incessant in the sense that that beatific state in the heart becomes continuous "like a flow" even during the course of daily action, even when we speak or sleep: "I sleep, but my heart watches" (Song of Solomon chapter 5.2).[16]
4. Pure prayer: - Here "prayer gives rise to a contemplation... the one who experiences such contemplation knows a state of ecstasy and becomes like a body abandoned by the soul" (St. Isaac the Syrian). In this ecstasy, in which the mind can no longer move, only the contemplating consciousness remains. Here appears from the heart "a light that shines like the sun that springs from the depths of the heart" (obviously it is a perception of inner vision).
5. Prayer, spiritual vision (according to St. Isaac the Syrian) or prayer without prayer: - "As soon as the mind passed beyond pure prayer, there were no feelings, no tears, no dominion, no freedom, no humility, no ... nor... Neither this world nor the other. So

[13] Priest Professor Dr. Dumitru Staniloae, *Orthodox Spirituality. Asceticism and Mysticism*, ed. cit., p. 277
[14] Ibid., p. 278.
[15] Cf. Father Cleopa in "Father Cleopa Speaks to Us" vol. 12, Sihastria Monastery Publishing House, Neamţ 1993, p. 23.
[16] Priest Professor Dr. Dumitru Staniloae, *Orthodox Spirituality...*, p. 279.

there is no prayer beyond pure prayer... Going beyond its edges we enter the state of ecstasy and are no longer in prayer. This is the vision" (St. Isaac the Syrian).[17]

Man was created in the image of God and in order to attain the likeness of God (Genesis 1:26; 5:1). In the tradition of the Holy Fathers, this likeness means the deification of man. Therefore, man's ultimate goal is to attain deification.

St. Gregory Palamas says that: "deification means the sight of uncreated light." When the human person comes to the sight of the Uncreated Light in the Person of the Logos – the Word of God, he attains deification. The sight of the uncreated Light is union with God, the deification of the human person (participation and communion with the Godhead).[18]

Contemplation and deification offer the true knowledge of God. The knowledge of God and theology are not fruits of reason, but a life lived beyond reason. They are beyond human understanding and knowledge. There is no end to deification, but an infinite progression. The only method that leads to deification and to the vision of the Uncreated Light is the ascetic one, which is after Christ and in Christ.

The Holy Fathers say that there are three stages of spiritual perfection: purification of the heart, illumination of the mind, and deification. Dispassion or purification of the heart means its liberation from all evil thoughts, the detachment of the human person from pleasure and pain. Enlightenment of the mind means the attainment of the incessant prayer of the mind, by which man escapes from ignorance and forgetfulness and, in this way, has his mind always directed towards God. And the sight of God means the contemplation of the Godhead and the liberation of man from imagination.

With the fall of man, his mind identified itself and submitted to reason and passions. These two centers of knowledge are not identical, but function in parallel. Their identification leads to the darkening of the mind and the fall of man. They are separated by the help of hesychasm, by the temporary limitation of the senses and reason, by the use of incessant prayer of the mind and heart, by the descent of the mind into the heart. In this way, after a while, with God's help, the human person experiences the hesychia of the mind, which means living in the Lord. This means that the mind has been cleansed of thoughts, and that it has only one activity, that of unceasing prayer. The hesychia of the mind is a tradition of the Holy Fathers and is also called "the knowledge of thoughts" (when the mind of man becomes the mind of Christ, it can contemplate itself!)[19]tag.

The human person, on his way to deification, makes great efforts to free himself from imagination as well. This does not mean that the human person gets rid of imagination, but only that it is inactive. Imaginations are veils placed on the mind, which is the eye of the soul, preventing it from seeing the Glory of the Godhead.

The prayer of the mind is prior to the hesychastic movement. If, in the time of Gregory Palamas, it was controversial, in reality the object of controversy was not the prayer of the mind, in itself, as the higher stage of elevation of the soul, but the method of its realization, as well as the nature of the world revealed in the contemplation that crowns it.

The method stated from the beginning that two things are necessary for the ascent to spiritual light: asceticism and prayer. The method distinguishes three kinds of prayers and attentions. The first two ways are discovered as roads that lead to wandering. The third being the only one that leads to contemplation.

The first mode is a kind of imaginative contemplation, in which fantasy comes into play. And fantasy is, as is well known, one of the instruments by which the devil works more easily on the soul, diverting it from the right path.

---

[17] *Ibid.*, p. 280.
[18] Fr. D. Stăniloae, *The Life and Teachings of Saint Gregory Palamas*, Scripta Publishing House, Bucharest, 1993, p. 81.
[19] Father Dumitru Staniloae, *The Prayer of Jesus and the Experience of the Holy Spirit*, ed. cit., p. 22.

The second kind of prayer and attention is an inner struggle with the thoughts that are reborn in the soul, after it has withdrawn from the sensible world and closed the doors of sensations. The danger of this kind of prayer concerns especially those who are inexperienced in spiritual struggles who, in a hurry to progress by leaps, do not know how to distinguish between pure and impure thoughts.

In general, these ways of praying are criticized because of the lack of preparation of those who practice them. They want to jump over the natural degrees of spiritual evolution.
He who sets out to climb the ladder of perfection does not proceed from top to bottom, but from bottom to top, climbing step by step.

The third prayer is also known as the hesychast prayer. There are very few who reach it. This prayer begins with the radical purification of the heart, because only from the completely pure heart can true prayers arise. The condition of purification is obedience to God and to the confessor, whom you have chosen as your guide, as well as to people and material things.

The technique that the Method prescribes, in order to reach the prayer of the mind, is the following:

"Sitting in a quiet cell, close the door and raise your spirit above all that is a vain and temporary thing, then placing your beard on your chest and directing your bodily eye together with all your spirit towards the middle of the belly, that is, towards the navel, compress the suction of the air, which passes through the nose in such a way that you do not breathe easily, and search with your mind inside the bowels to find there the place of the heart where all the powers of the soul are accustomed to gather. At first you will encounter a darkness and a stubborn resistance, but by persevering and practicing this occupation day and night, you will discover, as if by miracle, a boundless happiness. As soon as the spirit finds the place of the heart, it suddenly sees what it has never known. For he sees the air that exists in the center of the heart and sees himself whole and luminous and full of discernment, from then on, as soon as a thought appears, the spirit drives it out and destroys it by the invocation of Jesus Christ, before this thought defines itself and takes any form. From this moment on, the spirit, in its impulse against demons, awakens the wrath that is by nature and continually strikes at spiritual enemies. The rest you will learn with God's help, practicing the guard of the spirit, and retaining Jesus in your heart. For sit in your cell, it was said, and it will teach you all things."[20]

It has long been believed that the author of the Hesychast Method is St. Simeon the New Theologian, and that it therefore dates from around the year 1000. Newer research shows us that the Method dates back only to the fourteenth century.

It must be said that, if by the name of hesychasm is meant the mystical movement born of the practice of the method mentioned above, and the doctrine of Palamas with the polemics and decisions provoked by it, hesychasm, that the spiritual school is much older. It developed in the hermitages of Sinai and has its founder in Saint John the Ladder, and the most famous representatives, in his disciples Hesychius and Philotheus[21].

The Sinaitic school, we might say, is characterized by a certain aristocraticism because it is addressed to the elite of the spiritual life, to those capable of rising to the highest level of perfection. Her ideal is not the cenobite monk, but the hermit. By this Sinaitic school it differs from the school of Basil the Great, whose ideal is, as is known, the common monastic perfection, through ordinary asceticism and the practice of the virtues according to the typical. All monasticism, of course, dares to make man an angel in the flesh. The Sinaitic school, however, wants to make him a seraphim. This degree of perfection cannot be achieved by living among people, even monks, but in the great isolation where the anchorite feels alone with God.

[20] *Ibid.*, pp. 26-27.
[21] Fr. D. Stăniloae, *The Life and Teachings of St. Gregory Palamas*, ed. cit., p. 86.

Our mind is not able to overcome the imaginations of fantasy and especially the ideas that invade it.

And so it is necessary to invoke the name of Jesus or to remember Jesus. In Sinaitic spirituality, the name of the Lord is found alone Jesus and not our Lord Jesus Christ. This name, incessantly pronounced within the soul "held in the heart", has the extraordinary gift of destroying "spiritual enemies", and of radiating divine light[22].

The text of Jesus' prayer is: "Lord Jesus Christ, Son of God, have mercy on me!" The Jesus Prayer must be said without ceasing. It seems impossible, but unceasing prayer is commanded by the Savior: "Watch and pray!" and repeated by the Apostle: "Pray unceasingly!" (I Thessalonians VI, 17), and we know that God does not command man anything that is impossible. As for the continuing inner presence of the name of Jesus, it was justified by the following words: "Without Me you can do nothing. He who abides in Me and I in him will bear much fruit." Endless repetition, therefore, follows the permanence or presence of grace in our hearts. After a long practice, the Jesus Prayer becomes like our second nature or like the breath. Sinai authors even recommend that it be inhaled with the breath of air drawn into the lungs. It will thus come to repeat itself even during sleep, confirming the verse from the Song of Songs: "I sleep, but my heart is awake".[23]

Mental prayer, as it has been conceived and practiced since the fourteenth century, consisted of the summary of: finding the "place of the heart"; the repetition of the Jesus Prayer and the contemplation of the Taboric light.

BIBLIOGRAPHY

1. On Prayer and Vigilance in the Teachings of the Holy Fathers, (without author), Egumenita Publishing House, Bucharest 1998
2. Balca, Prof. Dr. N., The Catechetical Importance of the Divine Liturgy, in «The Romanian Orthodox Church», no. 1-2/1958
3. Buzescu, Rev. Prof., N.C., Liturghia-centro cultului ortodox, in «Ortodoxia», nr. 1/1981
4. Cleopa, Fr, Ilie, in "Father Cleopa Speaks to Us" vol. 12, Sihastria Monastery Publishing House, Neamţ 1993
5. Meyendorff, J., Saint Gregory Palamas and Orthodox Mysticism, Encyclopedic Publishing House, Bucharest, 1995
6. Sophrony, the Archimandrite, On Prayer, trans. by Fr. Prof. Teoctist Caia, Lainici Monastery, 1998
7. Sophrony, the Archimandrite, On the Foundations of Orthodox Struggle, trans. by Hierom. Rafail, Alba Iulia, 1994
8. Spidlik, Tomas, The Spirituality of the Christian East II. The Prayer, translated by the deacon. Ioan I. Ică jr., Sibiu, Deisis, 1998
9. Staniloae, Father Dumitru, *The Jesus Prayer and the Experience of the Holy Spirit*. Foreword Archimandrite Gregorios Grigoriatu. Preface Olivier Clement. In Romanian by Maria-Cornelia, Ica jr, Deisis Publishing House, Sibiu, 1995
10. Stăniloae, Rev., D., The Life and Teachings of Saint Gregory Palamas, Scripta Publishing House, Bucharest, 1993
11. Stăniloaie, Fr., Dumitru, Spirituality and Communion in the Orthodox Liturgy, Metropolitan Church of Oltenia Publishing House, Craiova, 1986

[22]Idem, *The Jesus Prayer and the Experience of the Holy Spirit*, ed. cit., p. 26.
[23] *Ibid.,* p. 28.

THE JEWISH ROOTS OF THE LITURGICAL HYMN. HISTORICAL AND BIBLICAL PERSPECTIVES.

Stelian Gheorghiasa
PhD Student, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi

Abstract: The liturgical hymn, as a form of sacred expression, is deeply rooted in Jewish tradition, drawing inspiration from biblical psalmody, prophetic poetry, and the Temple's musical practices. The Hebrew Scriptures and early synagogue worship provided both the textual and melodic frameworks for Christian hymnography. Elements such as doxology, antiphonal chanting, and sacred symbolism reflect a theological continuity between Jewish and Christian liturgical traditions. This heritage reveals a profound spiritual dialogue, where the praise of God is transmitted through sacred song, uniting past and present in an act of divine worship that transcends history

Keywords: hymnography, Holy fathers, roots, stichera, troparion

1. Introduction

Throughout the history of religious worship, music has played a central role in expressing faith, devotion, and theological truths. Among the various forms of sacred music, the liturgical hymn occupies a privileged position, serving as a bridge between divine revelation and human response. The origins of Christian hymnography are not independent but deeply intertwined with the Jewish tradition, particularly with the biblical psalms, prophetic poetry, and the musical practices of the Jerusalem Temple. These foundational elements shaped the way early Christian communities structured their worship, integrating Jewish liturgical elements into their own spiritual expressions. Understanding the Jewish roots of the liturgical hymn is therefore essential for comprehending its theological depth and historical development. The interwoven relationship between Jewish and Christian hymnody reveals not only a continuity of sacred tradition but also a profound spiritual dialogue that has transcended centuries. This study seeks to explore the essential influences of Jewish worship on Christian hymnography, highlighting the elements of textual, melodic, and theological heritage that continue to shape liturgical practices today.

2. Biblical and Liturgical Foundations of Jewish Hymnody

The hymnographic treasury of the Orthodox Church, as preserved in the present-day books of worship, represents a spiritual heritage of inestimable value. This is due to the fact that Christian hymnography, in addition to its poetic beauty, also has a dogmatic content of profound theological significance. Moreover, it is recognized as an integral part of Sacred Tradition - the second source of divine revelation after Holy Scripture.

The Holy Fathers and church writers throughout the ages have emphasized the importance of liturgical hymns in divine worship, considering them an expression of piety and a catechetical tool of the first rank. They have emphasized the capacity of hymns to influence the faithful to work good works. Here is what St. Basil the Great says: "The Holy Spirit has seen that the human race is difficult to guide to virtue and that we, because of our inclination to pleasure, neglect the right way of life altogether. Therefore what does he do? He has united

dogmas with the pleasure of singing, so that, along with the sweetness of melody, we may also receive the benefit of words of instruction"[1] .

About religious poetry as a means through which God reveals himself to people more clearly, Father Dumitru Stăniloae says: "God is so great that only poetry can attempt to express Him. We have no language for the greatness of God. The richness of poetry, more complex than logical, distinctive, limiting language, has always been used to express God. Only poetic language approaches God to serve Him by expressing Him [...]. Poetry uses symbolic, analogical language. God is like a high mountain. He is like a fire: he warms man and man must be careful to keep himself warm without being consumed. God is living water, life-giving water. God is wine, He gives spiritual drunkenness, enthusiasm. We cannot do without this language in theology"[2] .

Before dealing with the presentation of some important hymnographers, whom we have chosen according to their importance in the gradual development of hymnography in the Church, it is necessary to make some clarifications about liturgical hymnody.

The fact that Christian hymnody has been built and developed over the centuries on the foundation of Jewish worship is a fact that we cannot contradict scientifically, at least with the data we have so far. Oesterley says: "no one, studying the pre-Christian forms of Jewish worship and the prayer of the Church, can fail to notice the similarity of atmosphere or that both are modeled in the same form [...] in spite of their differences, they are certainly one and the same kind of worship"[3] .

The presence of cultic elements with their origins in the pagan world does not, however, contradict the substance of Christian worship, which is given by the Jewish one. Thus, the opinion of a researcher, who says: "psalmody certainly remains the most reliable common ground between the Jewish and Christian hymnographic tradition, having its starting point in the critical importance of the 150 Davidic psalms, derived from their use in the synagogue and in the services of the early Church"[4] , is supported by what Prof. Fr. Vasile Stanciu: "The Hebrew tradition will decisively and stimulatingly put its stamp on the subsequent destiny of Christian musical culture"[5] .

This is why any study of *Christian hymnography* begins with its Jewish roots. Although in the beginning there were many similarities between the two[6] , over time, Christians adopted new forms of transmitting the teaching of the faith, and hymn poetry was one of the main forms.

3. The Transition from Jewish to Christian Hymnography

Starting with the religious freedom granted by Emperor Constantine the Great in the 4th century, the expression of public divine worship began to take on new dimensions, "now opening wide the doors of its worship to the general public"[7] and developing along with the whole Church.

---

[1] ST. BASIL THE GREAT, "The Homily on Psalm I, in the collection: *Church Fathers and Writers*, trans. by Dumitru Fecioru, vol. 17, EIBMBOR, Bucharest, 1986, p.183.

[2] Pr. Dumitru STĂNILOAE, Marc-Antoine COSTA DE BEAUREGARD, *Mică dogmatica vorbită. Dialoguri la Cernica*, trans. by Maria Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, Sibiu, 1995, p. 143.

[3] William Oscar Emil OESTERLEY, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford University Press, Oxford, 1925 , p. 125, *apud* Pr. Alexander SCHMEMANN, *Introduction to Liturgical Theology*, Ed. Sophia, București, București, 2009 , p. 101.

[4] Teodora MUREȘANU, *Sfântul Roman Melodul, "dulcele cântăreț" - viața și opera*, PhD dissertation defended at the Doctoral School of Theology "Isidor Todoran", Cluj-Napoca, 2016, p. 57.

[5] Pr. Vasile STANCIU, "Muzica bisericească și formele polifoniei europene", in *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, p. 221.

[6] For a clearer picture of the similarities between the two traditions, see Paul F. BRADSHAW, *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, 2nd ed., Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 20-23.

[7] Pr. Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, Cluj-Napoca, 2005, p. 7.

In his work of great importance in the field of hymnography, Fr. Petre Vintilescu links the development of liturgical hymns to the process of combating heresies[8] and says: "a second factor, however, which somewhat surprised the Church by its methods and a force one might say, to sing its faith in various forms, is heresies. The latter in particular forced her to and organize a demonstration, thus contributing to the development of a rich poetic production, known as *hymns*, which later spilled over into worship"[9] .

There are differences in style, inspiration and use between the hymns used by Christians in worship in the early Christian period and those of the fourth century. It should be noted here that hymns were not always understood in the same way and their definition was not always fixed[10] . In his epistles (*Ephesians* 5:19; *Colossians* 3:16), the Apostle Paul mentions the "three main cultic elements which have been taken up and adapted to Christian liturgical faith and experience: the singing of psalms **(Ψάλλω** - to sing psalms, to give thanks to the Lord), hymns **(Ὑμυέω** - to praise, to sing hymns of praise to the Lord) and spiritual songs **(Ὠδαί πνευματικαί** - spiritual songs)"[11] . These have been confused for a while[12] , but they have different uses. We can understand this confusion in the light of the fact that Christian hymns generally originated in the Book of Psalms. Egon Wellesz emphasizes that Byzantine hymnography is nothing but the expression of orthodox theology, translated into the spirit through music[13] . And John Meyendorff expresses the same idea in other words as follows: "the entire hymnography of the Orthodox Church is nothing other than poetic theology, a reflection in metrical trop trop of the great dogmatic truths of Orthodoxy"[14] .

This is how Father Petre Vintilescu sees the distinction between the scriptural hymn and the one that appeared later: "what the New Testament writings put at our fingertips is not what we find later under the name of hymn, that is to say, well-constructed units of poetic lyricism, but short fragments, which came out under the impetus of a spontaneous and transported enthusiasm"[15].

The original purpose of these hymns, as follows from their general definition, is to praise the Lord[16] . The fact that this culture of religious hymn poetry had dissolved over time, borrowing elements from outside the text of Holy Scripture, created a sense of aversion on the part of conservatives in the mid-3rd century, leading to a total condemnation and disdain of all new hymns. In this way we can understand why some hymns from early Christianity have endured and others have not. Eliminating them completely would not have been an inspired decision, since, as I was saying, the context of their birth is a sensitive but very important one

---

[8] The use of verses in the struggle against a dogmatic idea is not new, for this method was also used by heretics: "Thus, as Tertullian informs us, the Gnostics Marcion and Valentinus, coming to Rome about the middle of the second century, spread psalms, that is, hymns, composed by themselves. A real luxury, however, of hymns for heretical purposes, made the Gnostic Bardesan, in Syria, composing hymns so rhythmic hymns, so that the crowd could easily sing them instead of psalms, and Harmonius, his son and the continuator of heresy, organized choirs for the spread and imposition of these hymns" cf. Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea biserice*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 25.

[9] Pr. Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 8.

[10] Drd. C. STRUGARIU, "Imnografii Triodului. Studiu liturgic, in: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, nr. 1-2/1982, p. 29.

[11] Teodora MUREȘANU, *Sfântul Roman Melodul, "dulcele cântăreț" - viața și opera*, PhD Thesis defended at the Doctoral School of Theology "Isidor Todoran", Cluj-Napoca, 2016 , pp. 51-52.

[12] Fr. Petre Vintilescu gives some examples: 'For Dionysius of Alexandria, the hymns composed by Bishop Nepos of Arsinoe were psalms; even later, in the sixth century, St. Dorotheus calls the poems of St. Gregory the Theologian psalms', P. VINTILESCU, *Despre poezia imnografică*..., p. 10.

[13] Egon WELLESZ, *A history of Byzantine music and hymnography*, Second Edition revised and enlarged, Oxford at the Clarendon Press, London, 1962, p.157.

[14] John MEYENDORFF, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York, 1983, p.123.

[15] Pr. Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească* , Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 11.

[16] In addition to the singing of psalms, there were also the hymns of the New Testament, the practice of which is well known in the early Christian assemblies and in the synagogue: "*O my soul, magnify the Lord...*", "*Now release your servant, my lord...".*

for the life of the Church. Moreover, the diversity and beauty of religious poetry brought a great plus to the liturgical environment, so their disappearance would have been a step backwards[17].

We can bring no verifiable arguments to dispute the existence of religious poetry during the first three centuries of Christianity and its use in worship, but we are not sure how it found its place in the office of public divine service. Some hymns were used at the time of the agape, not at the liturgical service itself. We recall here the 'Odes of Solomon' - a series of Christian poems that circulated at the time in parts of Egypt or Syria[18].

The opposition to the use of hymns in public divine worship, manifested even in the 5th and 6th centuries in Egyptian monasteries, indicates the lack of a definitive liturgical consecration of hymns in the early centuries of the Church. Canon 59 of the Synod of Laodicea, which forbids the use of psalms composed by private individuals in divine services, confirms this situation. The absence of clear regulation of hymns in public divine worship is evident, and the restrictive measures imposed on particular psalms at the same time demonstrate a growing tendency to introduce hymns into the liturgical setting.

Thus, along with biblical psalms, Christian hymn compositions were sporadically tolerated. This practice, seen as a concession to individual piety, required stricter regulation by the Church in certain circumstances. "Hymnography is the inspired way in which the Church has translated its dogmatic teachings into poetic forms accessible to all Christians, especially the less practicing, less catechized and even those with no theological initiation"[19].

4. Theological and Liturgical Continuity between Judaism and Christianity

It goes without saying that this openness of the Church to the novelty of the liturgical hymn encouraged many and diverse creations, but, of course, not all of them were accepted within the worship, as Petre Vintilescu says: "The Church did not recognize and did not accept, however, only the spontaneous prinosul of "the poor in spirit" but "pure in heart". The new religious enthusiasm was sung in worship not through the artifices of prosodic metrics, but through the natural forms of popular poetry"[20].

Since the fourth century, the church hymn has defined its own distinctive physiognomy, anticipating grand liturgical perspectives. The hymn of the earlier period had a rigorous scriptural basis, generally developing a passage or verse from the holy books. The contemporary hymn, however, sprang from a freer and more independent inspiration, manifested especially in its technique. The first hymn respected the tradition of Christians of Jewish origin, who were the predominant milieu in the early Church, while the second reflected almost exclusively the religious sentiment and enthusiasm of the peoples who had recently entered the Church.

Indeed, Christian hymn poetry is not like classical poetry. The latter was governed by the symmetry of metrical prosody, where the metrical stress was predominant, whereas hymn poetry was driven by the tonic rhythm or tonic stress[21].

---

[17] It must be emphasized, however, that the period of which we are speaking is quite far in advance of the beginning of Christianity. The early Christians did not feel a "void" and an urgent need for other hymns, as the biblical texts were sufficiently nourishing for the soul.

[18] Dom CONNOLLY, *The Journal of Theological Studies*, 1920, p. 83 *apud* Pr. Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 11.

[19] Pr. Conf. Dr. Lucian Vasile PETROAIA, "Excurs exegetic exegetic în textul Canonului Mare al Sf. Andrei Criteanul", in: *Candela. Revistă de Teologie și Cultură a Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților*, nr.3/2023, p . 122.

[20] Pr. Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 13.

[21] The importance of music or harmony in religious poetry derives from the aspects that distinguish classical poetry from hymn poetry. In classical poetry, the accent or prosody was metrical or quantitative, indicating not the actual pitch but the duration or quantity of syllables, corresponding to the quantity of vowels; long vowels and their syllables were twice as valuable in metrical rhythm as short ones. In metrical prosody, the voicing of long syllables was a matter of duration, intensity and timbre.

By God's grace, the Church has been endowed with exceptional hymnographers, whose works have enriched and embellished divine worship. Each one of these hymn-writers, by his specific grace, the originality of his style and his personal confession of faith, has contributed to the Church's hymnographic treasury. As I was saying, I have focused on certain hymnographic personalities whom the liturgical tradition calls the authors and those responsible for the emergence of a particular form of religious poetry, i.e. *tropar, condac* or *canon*. The subject presupposes leniency and clemency since "to present the subject of Christian hymnography from St. Roman the Melodic to St. John Damascene is, in a sense, to trace its history from the chondrastic to the canon. But the expression "from the chondrite to the canon" seems to indicate a direct evolution. The word "direct" is misleading here: there is certainly no linear development. Nevertheless, the development of Byzantine hymnography from the chordac to the canon is often taken to be so"[22].

5. Conclusion

The liturgical hymn, as a sacred expression of worship, embodies a rich theological and historical heritage rooted in Jewish tradition. The continuity between Jewish and Christian hymnody is evident in shared elements such as the doxological structure, antiphonal chanting, and the symbolic depth of sacred texts. These influences highlight the deep spiritual connection between the Old and New Covenants, demonstrating that Christian worship did not emerge in isolation but was nourished by the spiritual wealth of its Jewish predecessors. By preserving and transforming these traditions, Christian hymnography not only honors its origins but also enriches its theological message, making it a living testament to the unity of divine praise across generations. This enduring legacy reminds us that sacred music is more than a form of artistic expression—it is a profound act of worship that bridges time, tradition, and faith in an unbroken dialogue with God.

In hymnographic poetry, on the contrary, the quantity of vowels and syllables did not matter. Tonic accent, as the name suggests, is not a matter of duration, quantity or timbre, but of the rise and fall of pitch. The syllable affected by the accent is called acute, and unaccented syllables, grave. Tonic prosody focuses only on the particular quality of pitch or degree of sharpness. Thus the notion of hymn intrinsically involves the idea of music, hymns being by definition poems composed for the purpose of being sung in worship.

[22] ROMAN MELODUL, *Hymns of Repentance,* Introductory study by Andrew Louth, trans. and notes by Parascheva Grigoriu, Ed. Trisagion, Iași, 2006, p. 9.

BIBLIOGRAPHY

1. Bradshaw, Paul F., *The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, 2nd ed., Oxford University Press, Oxford, 2002.
2. Meyendorff, John, *Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes*, Fordham University Press, New York, 1983.
3. mureșanu, Teodora, *Sfântul Roman Melodul, "dulcele cântăreț" - viața și opera*, PhD dissertation defended at the Doctoral School of Theology "Isidor Todoran", Cluj-Napoca, 2016.
4. Oesterley, William Oscar Emil, *The Jewish Background of the Christian Liturgy*, Oxford University Press, Oxford, 1925.
5. Petroaia, Pr. Conf. Dr. Lucian Vasile, "Excurs exegetic exegetic în textul Canonului Mare al Sf. Andrei Criteanul", in: *Candela. Revistă de Teologie și Cultură a Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților*, nr.3/2023, pp. 121-164.
6. Roman Melodul, *Hymns of Repentance*, Introductory study by Andrew Louth, trans. and notes by Parascheva Grigoriu, Ed. Trisagion, Iași, 2006.
7. St. Basil the Great, "The Homily on Psalm I, in the collection: *Church Fathers and Writers*, trans. by Dumitru Fecioru, vol. 17, EIBMBOR, Bucharest, 1986.
8. Stanciu, Pr. Vasile, "Muzica bisericească și formele polifoniei europene", in *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din Cluj-Napoca*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, pp. 221-226.
9. Stăniloae, Pr. Dumitru, Marc-Antoine Costa de Beauregard, *Mică dogmatica vorbită. Dialoguri la Cernica*, trans. by Maria Cornelia Oros, Ed. Deisis, Sibiu, Sibiu, 1995.
10. Strugariu, C., "Imnografii Triodului. Studiu liturgic, in: *Mitropolia Moldovei și Sucevei*, nr. 1-2/1982, pp. 27-40.
11. Wellesz, Egon, *A history of Byzantine music and hymnography*, Second Edition revised and enlarged, Oxford at the Clarendon Press, London, 1962.

PORTRAITS OF PROMINENT HYMNOGRAPHERS UP TO THE PERIOD OF ST. THEODORE THE STUDITE

Stelian Gheorghiasa
PhD Student, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi

Abstract: The development of Christian hymnography owes much to the contributions of early hymnographers who shaped liturgical poetry through theological depth and artistic refinement. Figures such as St. Ephrem the Syrian, St. Romanos the Melodist, and St. John of Damascus played a crucial role in crafting hymns that expressed doctrinal truths and deep spiritual devotion. Their works, influenced by biblical and patristic traditions, laid the foundation for Byzantine hymnography. By the time of St. Theodore the Studite, hymnography had become a vital means of theological teaching and liturgical expression, enriching Christian worship for generations.

Keywords: troparion, hymn, Byzantine, canon, doctrine

1. Guitar of the Spirit - St. Ephrem the Syrian

Although we have many sources that tell us about the life of St. Ephrem[1] , most of them are late and are rich in additions of a legendary character[2] . This is especially true of the *Life of St. Ephrem*, which must belong to the mid-sixth century, almost two hundred years after his death. In fact, therefore, we cannot say much that is really certain about his life. The British scholar Sebastian Brock, a specialist in the history of Christianity in the Syrian area, considers it quite likely that the date of his death was June 9, 373[3] , as most also claim.

On the basis of his own writings, St. Ephrem was probably born of Christian parents, but it should be noted that there are other hypotheses[4] . Although the sources tell us that the year of his birth would have been 306, this is uncertain, but we can treat it as a reasonable guess. With the exception of the last ten years of his life, St. Ephrem lived in Nisibis[5] (what today would be Nusaybin on the border between southeastern Turkey and northeastern Syria). There he served as a deacon and catechetical teacher in the local church under four outstanding bishops. After the cession of Nisibis, St. Ephrem eventually made his way to Edessa, a few hundred miles to the west, in southeastern Turkey. It is believed that here he would have first encountered the full force of the fierce theological controversies raging at the time, involving the followers of Marcian, Arius, Eunomius and many others .[6]

---

[1] He is also often called: "The Great Prophet of the Syrians", "The Sun of the Syrians", "Pillar of Orthodoxy", "Guitar of the Holy Spirit" [...] expresses in a metaphorical but very suggestive way the great personality of St. Ephrem, who imposed himself by his authentically Christian life and his widely circulated work". Cf. Drd. Dr. Ion CARAZA, "Imnele Sfântului Efrem Sirul despre Maica Domnului" in: "Studii Teologice", nr. 7-8/1967, pp. 456-466.

[2] For example, the claim in the biography that his father was a pagan priest who kicked his son out of the house for becoming a Christian is clearly a product of later hagiographical tradition.

[3] Sebastian BROCK, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Cisterican Publications, Caramazoo, Michigan, 1992 , p. 16.

[4] Professor Constantin Voicu brings to attention the hypothesis that his father would have been a priest of the god Abnil, so it is assumed that St. Ephrem would have been born of pagan parents. See Arch. Prof. Dr. Constantin VOICU, *Patrologia*, Vol. II, Ed. Basilica of the Romanian Patriarchate, Bucharest, 2009, p. 254.
See also A. VACANT, Eugène MANGENOT, *Dictionnaire de théologie catholique: contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire*. Vol. 5. Letouzey et Ané, Paris, 1913, col. 190.

[5] Nisibis was an outpost of the Eastern Roman Empire, but in 363, after the death of Emperor Julian in a battle in Mesopotamia, the city was ceded to the Persians in the peace treaty that followed.

[6] Sebastian BROCK, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Cisterican Publications, Caramazoo, Michigan, 1992, p. 19.

As to his knowledge of Greek, Brock tells us thus: "St. Ephrem probably knew little or no Greek. However, he is quite aware of the general trend of theological discussion in the Greek-speaking world. He was not hostile to Greek culture as such and even has some allusions in his poems to classical mythology"[7] . This is important to note, since much of the writing attributed to him is in Greek.

St. Ephrem Sirilus worked on the fringes of the Roman Empire, in a period marked by the presence of outstanding theological personalities in various regions of the Christian world. In the East, for example, figures such as St. Athanasius the Great throughout the Church, St. Basil the Great in Cappadocia, Saints Cyril and Epiphanius in Palestine and Cyprus. In the West, an important figure was St. Hilary of Pictavium, while in Constantinople and Asia Minor Eunomius stood out. Although a contemporary of these renowned theologians, St. Ephrem Sirilus developed his work independently, knowing them only indirectly and superficially. His spiritual formation took place in the ascetic atmosphere of the city of Nisibe, under the guidance of Bishop James (308-338)[8] .

He therefore wrote a large number of works and throughout his life taught faith and virtue, especially through the Scriptures. In this way he also became the most important Syriac hermeneut, a characteristic determined by his poetic disposition, his only indirect knowledge of Greek patristic literature, and, above all, by his abundant use of symbolism and parallelism. Symbolism and parallelism, sometimes identical, are the fundamental method of expression of St. Ephrem and the key to understanding his theology and hermeneutics. Unlike the heretics, who tried philosophically to understand the nature of God, he considered that symbols were the only way of showing God in man. Symbols are the persons, words, and events of Scripture in its unity, which express truths or foreshadow events that will come to pass .[9]

A very large number of writings attributed to St. Ephrem Sir in many different languages have come down to us. However, most of these are certainly not his (this applies especially to the Greek texts under his name). Many others are of doubtful authenticity, but a fairly large number remain which can be accepted with certainty as authentic.

St. Ephrem is a theologian who uses hymn poetry as the main vehicle of his theology. The impressive number of theological verses proves that poetry could be an excellent medium for creative theological writing. The poet employs an unusual literary form for discourse on God and creation, continually urging the reader to move beyond the outer clothing of words to the inner meaning and truth to which they point: "It is not to the clothing of words that we must look, but to the power hidden in the words (*Church* 28:17)"[10] .

St. Ephrem's work in verse is vast, surpassing his prose works. He "wrote more than 80 hymns in honor of the Blessed Virgin Mary, more than 27 hymns dedicated to the Nativity, more than 50 hymns about the Church"[11] . A generous collection of hymns dedicated to the Blessed Virgin Mary can be found in Father Andrei Eftimie's study .[12]

---

[7] Sebastian BROCK, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Cisterican Publications, Caramazoo, Michigan, 1992, p. 17.
See Ute POSSEKEL, *Evidence of Greek Philosophical concepts in the writings of Ephrem the Syrian*, Princeton Theological Seminary, 1999

[8] Prof.Dr. Stylianos G. PAPADOPOULOS, *Patrology*, Vol. II/2 - 4th Century (East and West), trans. by Prof.dr. Adrian Marinescu, Ed. Byzantine, Bucharest, p. 11.

[9] Prof.Dr. Stylianos G. PAPADOPOULOS, *Patrology*, Vol. II/2 - 4th Century (East and West), translation by Prof.dr. Adrian Marinescu, Ed. Byzantine, Bucharest, p. 13.

[10] Dr. Mar APREM, *Mar Aprem, Theologian and Poet (306-373 A.D)*, St. Ephrem Ecumenical Research Institute (SEERI), Kerala, India, 1990, p.67.

[11] Pr. Prof. Univ. Dr. Ene BRANIȘTE, *Liturgica generale - cu noțiuni de artă bisericea, arhitectură și pictură creștină*, vol. II, 3rd edition, Revised and completed by Prof.Prof.Dr. Nicolae D. Necula, Ed. Basilica, București, 2015, p. 474.

[12] Pr. Andrei EFTIMIE, "Sfânta Fecioară Maria în imnografia Sfântului Efrem Sirul", in: *Mitropolia Ardealului*, nr. 1-2/1959, pp. 80-85.

Accordingly, the writings of St. Ephrem still retain a great freshness and topicality for the modern reader[13] , all the more so as his profound theological vision is not described within a particular philosophical tradition[14] . Moreover, the Syriac poetic milieu in which St. Ephrem worked has the additional advantage of being completely free of the literary conventions of the Greco-Latin rhetorical tradition of late antiquity, conventions that can often seem tiresome to the modern reader .[15]

Observing the success of heretics in attracting followers through beautifully composed and performed hymns, St. Ephrem Sirulus adopted a similar strategy[16] . Here is what says Petre Vintilescu about this aspect: "The heresies gave a strong impetus to the development of ecclesiastical lyric poetry and, at the same time, they were also the occasion for the first historical record of an Orthodox hymnographic poetry, with a well-defined character and a new touch [....] The result is an analytical hymnology, a hymnology with a theological, explanatory thesis [...] In other words, following a custom often practiced, he substituted an orthodox text for that of hymns with heretical words"[17] .

The merit of St. Ephrem Sirulus lies in the vivid way in which he knew how to present the mysteries of our salvation, giving voice to the authentic Christian feeling of the people.

2. Sweet singer - St. Roman the Melod

What spurred the hymnographic creation towards development and perfection was the multiplication of the feasts of the Church and the need to glorify and sing the life and rich activity of our Lord Jesus Christ, of the Mother of God, of the holy Apostles or of the martyred lovers of God, of the saints and the saints.

The growing popularity of hymns has led to an evolution in their form and liturgical function. Hymn texts became longer and more complex, exploring in detail both biblical events and the lives of saints. Hymns began to be structured in extended compositions with a large number of stanzas, often organized according to specific poetic patterns. Hymns thus took on an increasingly important role in divine services, being used both as an alternative to psalms and as a way of expressing personal faith and devotion. The authors argue that the creative potential of the age does not justify such an extended period for the transition from troparch to condac. The rich hymnographic production of the 5th century, with leading figures such as Anatolia, demonstrates that the hymn-poem genre was already mature by the beginning of the following century.

---

[13] The hymns of St. Ephrem Sirulus have no poetic value in themselves. When he expounds the divine mysteries, St. Ephrem does not write verses for the sake of poetry, but to teach and to pray: "St. Ephrem wants to awaken our enthusiasm by letting the mysteries speak for themselves. He comes only with that note of disarming piety that wrestles with one's own weaknesses, which he often reveals in prayer: 'My mouth is too small to speak of You, and my tongue is not enough to show Your mysteries. I have neither voice nor speech to tell of Your beauty; command that I may tell of You'". Cf. Drd. Ion CARAZA, "The Hymns of St. Ephrem Sirul on the Mother of God" in: "Theological Studies", no. 7-8/1967, p. 464.

[14] "The historians Sozomen and Theodoret write that, in their time, the Syrians used in divine service the hymns of St. Ephrem, written in honor of the Blessed Virgin Mary, saints and martyrs, hymns whose number would have amounted to 50. Of these, there are still 40 hymns in the Syriac church service. In the divine service of the Orthodox Church of the Byzantine rite, only the hymns of St. Ephrem's hymnography are in use today, from the hymnography of St. Ephrem, are the styrics entitled "The Most Holy Virgin of God, Our Lady of the Most Holy Virgin Mary," which are recited in the octave after the styrics of Anatolian Anatolian, at the service of the Great Vespers on Tuesday, Thursday and Friday evenings. Cf. Dr. Vasile MITROFANOVICI, *Liturgica Biserica Ortodoxe - cursuri universitare*, Ed. Consiliul Eparhial Ort-Rom. din Bucovina, Cernăuți, 1929, pp. 312-313.

[15] Prof.Dr. Stylianos G. PAPADOPOULOS, *Patrology*, Vol. II/2 - 4th Century (East and West), translation by Prof.dr. Adrian Marinescu, Ed. Byzantine, Bucharest, p. 15.

[16] In such an atmosphere of tension, in which hymns were used as an instrument of propaganda by both Orthodox and heretics, the Holy Fathers showed a certain reluctance to introduce them into the Church's proper service. Being used as a weapon by both sides, there was fear that, without rigorous control and a trial period, the hymn might contribute to the spread of the heresies that the Church was trying to combat. Therefore, the introduction of the hymn into official worship required a lengthy period of evaluation and discernment to ensure that it truly reflected Orthodox teaching and did not promote misconceptions.

[17] Pr. Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, Cluj-Napoca, 2005, p. 25.

Under the impetus of the creation of St. Roman the Melodious ("also called "the prince of melodies", "the trumpet of the Church", "the Pindar of Byzantium" or even "of God the savior"[18]), the troparion underwent a radical transformation, evolving into a more elaborate poetic form. The hymns composed by him are characterized by a complex structure, with multiple stanzas following one another in a logical order, narrating episodes from the history of salvation[19] . This new poetic form gave the troparion greater expressiveness and allowed a deeper exploration of theological themes.

We do not know exactly when St. Roman was born. Patrologists place the date of his birth around 460[20] , while specialized studies support a rather later period[21] . The historical sources we currently have on St. Roman the Melodious are predominantly hagiographical in character, focusing more on the spiritual and moral dimension of his life than on the concrete historical aspects. Thus, information about his life and work is often idealized and presented in a hagiographic light[22]

The revelation that the "humble" St. Roman had in the Church of Vlaherne was for him not only a profound spiritual experience, but also the beginning of a remarkable career. "From the Church of Cyrus, to which he was at first ordained, the deacon Roman, as the synoxary states, went to the vigils in the Church of Vlaherne, from where he returned again to the Church of Cyrus, to which tradition links the development of Roman's hymnographic activity"[23] .

The poetic gift he received from the Mother of God opened important avenues for him at the imperial court, where he was appreciated for his talent and his devotion to the Church. The link between divine inspiration and social success is evident in the case of Roman the Melodious, who succeeded in putting his talent at the service of the Church and the state, as is beautifully expressed in the Canticle sung on the day of his feast: 'with the divine good works of the Spirit, beautified from youth, most wise Roman. You have been a beautifier of the Church of Christ, for with beautiful songs you have adorned it, blessed. For this we pray thee: Give to those who desire your divine gifts, that we may cry to you, "Hail, most blessed Father, adornment of the Church."[24] .

The simplicity of the language used by Roman the Melodic in no way diminishes the theological depth of his work. On the contrary, his stylistics demonstrate a deep understanding of the spiritual needs of believers. Through accessible language, with evocative "images", the poet has succeeded in conveying the truths of faith in a form that can be understood and assimilated by a wide audience. Saint Roman's poetry thus became a powerful tool for

---

[18] *Sfântul Roman Melodul - imne*, trans., introductory study and notes by Cristina Dragobete and Sabin Preda, Ed. Bizantină, București, 2007, p. 23.

[19] St. Roman's role in the Church of Hagia Sophia, as well as his involvement in synodal events, underlines his importance in the religious life of Constantinople. His poetic talent also established him as one of the leading figures of Byzantine culture. The identification of these two roles in the person of St. Roman the Melodic gives him a complex image as theologian, poet and man of culture.

[20] Archdeacon Prof. Dr. Constantin VOICU, *Patrology*, Vol. III, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, Bucharest, 2009, p. 117.

[21] Ioannis G. KOUREMBELES, *The Christology of St. Roman Melod and its soteriological importance*, trans. from the Neogreek language and introductory note by Alexandru Prelipcean, Ed. Doxologia, Iași, 2018, p. 35.
The question has long been raised whether St. Roman the Melodious lived in the 8th century. See A.A. VASILIEV, *History of the Byzantine Empire*, trans. and notes by Ionuț-Alexandru Tudorie, Vasile-Adrian Carabă, Sebastian-Laurențiu Nazâru, Ed. Polirom, Iași, 2010, p. 156.

[22] "And going to Constantinople in the days of the Emperor Anastasius, he stayed in the church of the Most Blessed Virgin of God, the church of Cyrus, spending the whole night in devotion and prayer at the service of the Vlahernas. And after the service there, he returned again to Cyrus, where he had also taken the gift of making chondroses, the Most Blessed Virgin of God appearing to him in a dream, and giving him a piece of paper, commanding him to eat it; So it seemed to him that he opened his mouth and swallowed the paper; and it being the feast of the Nativity of Christ, he immediately awoke, and ascended into the pulpit, and began to sing, "Our Lady, today, the Most High, the Virgin gives birth to the Most High..."". ***, *The October Missal*, EIBMBOR, Bucharest, 2004, Day One, Sinax, pp. 15-16.

[23] Pr. Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 50.

[24] ***, *Mineiul pe Octombrie*, EIBMBOR, Bucharest, 2004, Day One, Condacul, p. 11.

catechization and the formation of religious conscience. The originality of his creation lies in his ability to transform biblical texts into a living and personal experience for the reader .[25]

Through a careful and creative reading of the Holy Scriptures, the poet has succeeded in revealing new dimensions of Christian truths and inspiring generations of believers. The beauty of his work is that it represents a model of interpretation of biblical texts that is still relevant today. The main purpose of Roman Melodic poetry is to nourish the souls of believers. Through his hymns, the poet offers rich spiritual nourishment, which helps people draw closer to God, strengthening their bonds with the Christian community. Thus, Roman Melodul's poetry becomes an instrument of unity and faith-building.

St. Roman the Melodious is considered one of the most important hymnographers of the Church, whose influence is still felt today. Through his creations, he enriched the spiritual treasury of Christianity and provided a model of poetic and theological expression of rare beauty. His work has had a profound impact on liturgical life and has helped to form the religious conscience of the faithful. In current liturgical texts, the condacle attributed to Roman the Melod has been reduced to just two stanzas from his original poem. Nevertheless, this fragment has secured its author an exceptional reputation. The hymns of Roman the Melodic were integrated into church worship, and the Nativity poem was performed as part of the imperial Christmas ceremony. Thus his poetic creation had a significant impact on the cultural and religious life of Constantinople.

The exact date of Roman the Melod remains unknown. It is certain, however, that he passed away after the Fifth Ecumenical Council, probably around 562 (some say this was after 555[26]). The popularity that he enjoyed during his lifetime, thanks to his poetic creations, made the process of his sainthood easier and faster. Thus the Church canonized him and dedicated a feast day to him, thus marking the official recognition of his spiritual and artistic merits and offering him to the Church as an example to follow on the path to salvation.

3. The poet of the canons[27] - St. Andrew of Crete

At the beginning of the 7th century, hymnography underwent a new stage of development with the emergence of the canon, a poetic and musical form still used today in church worship. Vasile Mitrofanovici understands the canon as "a chain of songs, composed according to certain rules, that is to say according to a certain number and a certain measure, making together a whole of its own"[28] . Father Petre Vintilescu adds that "a perfect and classical form of the canon is when it is made up of nine odes, nine songs, poems or pesne [...] We could therefore define the canon as a complex or a chain of poems or odes, each of which deals with different episodes of the same theme, and all of which together exhaust it in the canon"[29] .

Belonging to the period of the melodies (5th-9th centuries), St. Andrew Chrysostom left a rich homiletical, hymnographic and melodic work, his hymns being used in today's liturgical practice throughout the year, especially on the great feasts (dedicated to the Virgin Mary, the Saints, as well as the feasts of the Triod and Pentecost cycle). It is not by chance that we placed

[25] A.A Vasiliev, "The lifetime of Romanus the Melode", *Vizantiyskiy vremenik*, VIII (1901), p. 457.
[26] Aleksandr Petrovich KAZHDAN "Romanos the Melode", in: *The Oxford Dictionary of Byzantium*, Aleksandr Petrovich KAZHDAN et alii (eds.), vol. 3, Oxford University Press, New York, 1991, p.1807.
[27] Nicolae CORNEANUL, "Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul", in: *Mitropolia Banatului*, VI (1956), 5-6, pp. 40-44, *apud* Pr. Conf. Dr. Lucian Vasile PETROAIA, "Excurs exegetic exegetic in the text of the Great Canon of St. Andrew the Chrysostom", in: *Candela. Revistă de Teologie și Cultură a Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților*, nr.3/2023, p. 126.
[28] Dr. Vasile MITROFANOVICI, *Liturgica Biserica Ortodoxe - cursuri universitare...*, apud Pr. Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea biserice*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2005, p. 60.
[29] Pr. Petre VINTILESCU, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, Cluj-Napoca, 2005, pp. 60-61.

St. Andrew after St. Roman. Some scholars have noted that he was the inspiration for his hymns, especially the Great Canon .[30]

St. Andrew the Cretan, who became a monk in Jerusalem and later bishop of Gortyna in Crete, attracted by the ideal of holiness, explored the depths of his conscience. Here he discovered human reality subject to sin, with its inevitable consequences: sickness and death. Trying to understand the perspective of the poet with an improved life, we realize that the attribute to be immediately taken into account is the holiness towards which St. Andrew Chrysostom strived unceasingly. The theology he developed in his hymnography is sometimes very profound. Professor Sorin Marinescu considers that "he was influenced in his theological conception by the Cappadocian Fathers, by St. Maxim Maxim the Confessor and, to a large extent, by Dionysius the Areopagite"[31] .

The hymnographer acquired holiness thanks both to ascetic effort, whose crown is spiritual purity, and to the gift of Christ through the Holy Spirit, the two paths intertwining, as an expression of a dynamic synergy. Divine holiness has the attribute of transcendence as a person, so that it potentiates our conscience, making us think about our sinfulness, and in this context profound repentance, equal in depth to the levels of conscience, also appears. This experience had St. Andrew Chrysostom. Having become a monk in Jerusalem and then elected bishop of Gortyna on the island of Crete, attracted by the path of holiness, he descended to the depths of his conscience and realized his state of being subject to sin, which is paid for by sickness and death.

St. Andrew the Cretan, a prominent figure of the Melodic period (5th-9th centuries), left posterity a vast legacy of homilies, hymnography and melodic compositions. His hymnographic works, integrated into contemporary liturgical practice, are present in the Church's worship throughout the year, especially on the great feasts (those dedicated to the Virgin Mary, the saints, and those of the Triod and Pentecost cycles). St. Andrew Chrysostom's hymnography can be divided into two main categories: the idioms and canons, plus homilies and a small number of stichisms. His major innovation in the field of hymnography was the introduction of the ethical canon in place of the condac (which appeared in the 6th century), a poetic form which has become dominant to the present day, the most illustrious example being the Canon the Great.

We can speak of two categories of the hymnography of St. Andrew Chrysostom: idiogamy and canons. To these should be added homilies, as well as a small number of stiphilies. He was the first hymnographer to propose the ethical canons in place of the Condacus (which appeared in the 6th century), and they will dominate to this day, the best known being undoubtedly the Canon the Great .[32]

To understand the depth of his homiletic and poetic work, it is essential to consider the constant aspiration to holiness that characterized the life of St. Andrew Chrysostom. This holiness was attained through the harmonious combination of asceticism, the culmination of which is spiritual purity, with the gracious gift of Christ through the Holy Spirit, in a dynamic

[30] A.A. VASILIEV, *History of the Byzantine Empire*, trans. and notes by Ionuț-Alexandru Tudorie, Vasile-Adrian Carabă, Sebastian-Laurențiu Nazâru, Ed. Polirom, Iași, 2010, p. 247.

[31] Pr. Prof. Dr. Prof. Dr. Sorin MARINESCU, "Liturgical singing in the light of the Holy Tradition - the contribution of St. Andrew the Cretan, in: *Theology and Education in the Lower Danube*, XXI/2023, p. 77.

[32] The Great Canon, made up of 256 troparia structured in 9 hymns (symbolizing the nine angelic hosts), is a profound meditation on repentance and heartbreak. It is accompanied by irias and involves about 1,000 metanas, emphasizing its character of intense prayer. The canon's text, according to scholarly analysis, is intended to make man's status as a descendant of Adam more conscious. Through disobedience to the proto-parent, man has lost his privileged status in the Garden of Eden. The Canon proposes a way of restoring this relationship through humility, deep repentance and the ascent of the steps of virtue. Tracing the history of salvation from Adam to the Incarnation of the Son of God and His Resurrection, the hymnographer presents the main events of the Old and New Testaments. This evocation of sacred history provides the theological context of repentance and salvation. The hymnographer's contrite lament, expressing solidarity with all humanity, is marked not by despair but by hope in God's mercy and love. The sending of his Son into the world to take upon himself the sins of the world and to offer salvation is the foundation for this hope.

synergy. Divine holiness, by its transcendent attribute, has the capacity to sensitize our conscience, making us aware of our own sinfulness and generating a profound repentance, proportionate to the level of awareness reached.

In the Romanian theological space, the authors who have dealt with the study of the person of St. Andrew Chrysostom, but especially on the *Great Canon* are. Sebastian PAȘCANU[33] , Alexandru PRELIPCEAN[34] and Pr. Dragoș BAHRIM[35] . To these we must also add a study by His Beatitude DANIEL[36] , Patriarch of the Romanian Orthodox Church, who stands out, as usual, for the depth of his theological analysis.

4. The Golden River - St. John Damascene

St. John Damascene, the last patristic Church Father, was born in Damascus, Syria. Although "the ripples of his influence reverberate throughout a millennium and more of Christian history"[37] , he remains a mysterious personality, as important details of his life are missing. The most recent scholarship on his person and times casts doubt on even what little information was thought to be certain. Late hagiographical sources, although of historical interest, cannot always be considered reliable. The accounts of his life are often peppered with legendary and anecdotal elements, requiring careful critical analysis . [38]

The year of his birth, for example, is not very well known. Most scholars are of the opinion that he was born in 675, but there are opinions for both an early and a later date. More certain, however, is the fact that he was born into a Christian noble family, prominent in the Caliphate administration of the early 7th century. He received a superior education from learned parents and tutors, and after the death of his father, a high state official, St. John succeeded him in the position, but only briefly, as he was forced to renounce it because of his faith.

Nor do his writings help us much about his life, for although they are very rich in theological content, they offer few personal details about the author. St. John concentrated on expounding Christian doctrine and liturgical events, leaving aside aspects of his own life. References to St. John in other historical sources are rare. However, disparate information can be corroborated to provide a partial picture of his theological activity and his impact on Byzantine culture.

---

[33] Ierom. Sebastian PAȘCANU, *Commentary on the Great Canon of St. Andrew the Cretan, after Greek sources*, Ed. Schitului Crasna, Prahova, 1997.

[34] Alexandru PRELIPCEAN, *Spiritualitatea și doctrina Canonului cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul*, Ed. Astra Museum, Sibiu, Sibiu, 2018.

To this reference work, under the name of the same author, other studies published in various journals in the country or abroad are added. We list some of them: Alexandru PRELIPCEAN, "Tipologia Vechi Testamentului Tipologia în condacele lui Roman Melodul și Canonul cel Mare al lui Andrei Criteanul", in: Alexandru IONIȚĂ (ed.), *Interpretation biblică între Biserică și Universitate*, col. "Studia Oecoumenica", 10, Ed.Andreiană/ Presa Universitară Clujeană, Sibiu-Cluj-Napoca, 2016, pp. 260-302 ; Alexandru PRELIPCEAN, "Creația ca Euharistie în Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul", in: *Teologie și Viață*, SN, XXI (2011), XXI (2011), 1-4, pp. 105-113 ; Alexandru PRELIPCEAN, "Canonul cel Mare al Sfântului Andrei Criteanul - aspecte tehnice", in: *Ortodoxia*, seria a doua, I (2009), 2, pp. 100-134.

[35] Pr. Dragoș BAHRIM, "Andrei the Cretan, saint and hymnographer of the Church. Studiu introductiv", in vol. *Sfântul Andrei Criteanul. Scrieri I. The Life of St. Andrew Chrysostom in the Sources. Canoane la sărbători*, Ed. Doxologia, Iași, 2023, pp.11-50.

[36] PF DANIEL, Patriarch of the Romanian Orthodox Church, "The Meaning and Usefulness of the Great Canon of St. Andrew Chrysostom", in vol. *St. Andrew Chrysostom, Canon cel Mare*, EIBMO, Bucharest, 2019, pp. 5-14.

[37] Pr. Andrew LOUTH, *St. John Damascene - Tradition and Originality in Byzantine Theology*, trans. Pr. Prof. Ioan Ică sn and Diac. Ioan Ică Jr, Ed. Deisis, Sibiu, Sibiu, 2010, p.19.

[38] Sydney H. GRIFFITH, *John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad era: the intellectual and cultural milieu of orthodox christians in the world of islam*, Institute of Christian Oriental Research, The Catholic University of America, Washington, USA, 2011, p. 7.

Constantin Voicu[39] and I.G. Coman[40] are of the opinion that St. John would have retired to the famous monastery "St. Sava" in Palestine, located near Jerusalem[41] , with his adopted brother, St. Cosmas. He was later ordained a priest by Patriarch John V of Jerusalem, who wanted him around him and entrusted him with the mission of preaching in the Church of the Resurrection in Jerusalem.

St. John actively participated in the anti-iconoclast synod of Eastern bishops, and his contribution to its debates was so significant that posterity attributed to him the anathema against Emperor Leo III Isaur. St. John Damascene died in the monastery of St. Sava in 749, on December 4, .[42]

Although the life of St. John Damascene is shrouded in mystery, the scant information available gives us an insight into his complex personality and his remarkable contribution to Christian theology and hymnography.

The hymnographer of Damascus, this providential man in a defining epoch in the history of the Church, possessed a remarkable ability to synthesize six centuries of theological thought, giving the eighth century a personal witness to this theological legacy. As a prominent hymnographer of Damascus and of the whole Church, St. John Damascene is notable for his constant presence in the books of worship. His main contribution is the composition of canons. The hymns of St. John, "which are somewhat more complicated in form than those of Roman the Hymnographer (Melod), but which, by the depth of their poetic force and the profundity of their doctrine, are among the most beautiful hymns of the Christian Church"[43] , are the liturgical expression of his personal faith, without aiming at an exhaustive exposition of the major theological themes. They focus mainly on aspects such as Christological dogma, liturgical feasts and the lives of the saints.

He stands out in the history of Christianity, particularly in Eastern Christianity, thanks to three significant contributions. First, his apologetic writings, especially those advocating the veneration of holy icons. Second, his achievements as a synthesizer and exponent of systematic theology provided a coherent structure to Christian doctrine[44] . Third, his remarkable ability to compose Christian hymns enriched the liturgical patrimony of the Church. These hymns and ecclesiastical chants created by St. John spread rapidly throughout the Christian world, conquering the hearts of the faithful, "His hymnographic creations are composed in a manner in which they easily express and convey dogmatic teaching in a way accessible to all the faithful"[45] .

Unfortunately, only a small number of his poetic creations have been included in Jean Paul Migne's *Patrologia Cursus Completus*. However, ecclesiastical tradition ascribes to St. John even the composition of the Octoih to him.

St. John Damascene remains an emblematic figure of Byzantine theology and hymnography, whose life is still the subject of research and interpretation. His contribution to the spiritual heritage of Christianity is indisputable, and his work continues to inspire and educate generations of believers.

---

[39] Archdeacon Prof. Dr. Constantin VOICU, *Patrology*, Vol. III, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, Bucharest, 2009, p. 99.
[40] Ioan G. COMAN, *Patrologia*, Holy Monastery Derevent, 2000, p. 188.
[41] Andrew Louth believes that the tradition that the monastery of St. John Damascene was the famous Great Lavra, founded by St. Sava in the Judean desert in 478, is a late tradition. This assertion is based on the absence of any mention of this monastery in the *Constantinopolitan Sinax*. However, his belonging to the monastic life in the vicinity of Jerusalem is supported by a personal reference in his writings, where he mentions his closeness to the patriarch of the place. This mention, though concise, is indirect evidence of his connection with the Jerusalem area and his monastic life at the time. Cf. A. LOUTH, *St. John Damascene - Tradition and Originality in Byzantine Theology*..., p. 23.
[42] Archdeacon Prof. Dr. Constantin VOICU, *Patrology*, Vol. III, Ed. Basilica a Patriarhiei Române, Bucharest, 2009, p. 100.
[43] A.A. VASILIEV, *History of the Byzantine Empire*..., p. 302.
[44] Pr. Vasile GRĂJDAN, *Studii de Teologie Imnografică*, Ed. Lucian Blaga University, Sibiu, Sibiu, 2008, p. 154.
[45] Ștefan ALEXE, "The Contribution of Saint John Damaschin to the systematization of Orthodox teaching", in *Orthodoxy*, XXXVI (1984), 1, p. 126.

The hymnographic work of St. John Damascene contained in the current books of worship is very large and diversified (canons, stichrias to *Lord, I have cried*..., to the stihoavnă, to the liturgy) so we do not see necessary to present it here. Fr. Petre Vintilescu includes it in one of the appendices of the work that I have quoted several times in this chapter .[46]

BIBLIOGRAPHY

1. Alexe, Ștefan, "The Contribution of Saint John Damaschin to the systematization of Orthodox teaching", in *Orthodoxy*, XXXVI (1984), 1, pp. 120-134.
2. Aprem, Dr. Mar, *Mar Aprem, Theologian and Poet (306-373 A.D),* St. Ephrem Ecumenical Research Institute (SEERI), Kerala, India, 1990.
3. Branișteș, Pr. Prof. Univ. Dr. Ene, *Liturgica generală - cu noțiuni de artă bisericea, arhitectură și pictură creștină*, vol. II, 3rd edition, Revised and completed by Prof.Prof.Dr. Nicolae D. Necula, Ed. Basilica, București, 2015.
4. brock, Sebastian, *The Luminous Eye: The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*, Cisterican Publications, Caramazoo, Michigan, 1992.
5. Caraza, Ion, "Imnele Sfântului Efrem Sirul despre Maica Domnului" in: "Studii Teologice", nr. 7-8/1967, pp. 456-466.
6. Eftimie, Pr. Andrei, "Sfânta Fecioară Maria în imnografia Sfântului Efrem Sirul", in: *Mitropolia Ardealului*, nr. 1-2/1959, pp. 80-85.
7. Grăjdan, Pr. Vasile, *Studii de Teologie Imnografică*, Ed. Lucian Blaga University, Sibiu, Sibiu, 2008.
8. Griffith, Sydney H, *John of Damascus and the Church in Syria in the Umayyad era: the intellectual and cultural milieu of orthodox christians in the world of islam*, Institute of Christian Oriental Research, The Catholic University of America, Washington, USA, 2011.
9. Kourembeles, Ioannis G., *The Christology of St. Roman Melod and its soteriological importance*, trans. from the Neogreek language and introductory note by Alexandru Prelipcean, Ed. Doxologia, Iași, 2018.
10. Louth, Pr. Andrew, *St. John Damascene - Tradition and Originality in Byzantine Theology*, trans. Pr. Prof. Ioan Ică sn and Diac. Ioan Ică Jr, Ed. Deisis, Sibiu, Sibiu, 2010.
11. Marinescu, Pr. Prof. Dr. Sorin, "Liturgical singing in the light of the Holy Tradition - the contribution of St. Andrew the Cretan, in: *Theology and Education in the Lower Danube*, XXI/2023, pp. 72-80.
12. Mitrofanovici, Dr. Vasile, *Liturgica Biserica Ortodoxe - cursuri universitare*, Ed. Consiliul Eparhial Ort-Rom. din Bucovina, Cernăuți, 1929.
13. papadopoulos, Prof.Dr. Stylianos G., *Patrology*, Vol. II/2 - 4th Century (East and West), trans. by Prof.dr. Adrian Marinescu, Ed. Byzantine, Bucharest.
14. Petroaia, Pr. Conf. Dr. Lucian Vasile, "Excurs exegetic exegetic in the text of the Great Canon of St. Andrew the Chrysostom", in: *Candela. Revistă de Teologie și Cultură a Arhiepiscopiei Sucevei și Rădăuților*, nr.3/2023, pp. 121-164.
15. Possekel, Ute, *Evidence of Greek Philosophical concepts in the writings of Ephrem the Syrian*, Princeton Theological Seminary.
16. *Sfântul Roman Melodul - imne*, trans., introductory study and notes by Cristina Dragobete and Sabin Preda, Ed. Bizantină, București, 2007.
17. Vasiliev, A.A., *History of the Byzantine Empire*, trans. and notes by Ionuț-Alexandru Tudorie, Vasile-Adrian Carabă, Sebastian-Laurențiu Nazâru, Ed. Polirom, Iași, 2010.
18. Voicu, Prof. Dr. Constantin, *Patrologia*, Vol. II, Ed. Basilica of the Romanian Patriarchate, Bucharest, 2009.

[46] P. VINTILESCU, *Despre poezia imnografică din cărțile de ritual și cântarea bisericească*..., pp. 233-237.

WHAT MOTIVATES RELIGIOUS INDIFFERENCE? A THEOLOGICAL-MISSIONARY APPROACH

Valentin Țarcă
PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: Contemporary religious indifference is a complex and expanding phenomenon, characterized by a declining commitment to traditional religious beliefs and practices. This phenomenon is influenced by multiple social, cultural and technological trends, including secularization, globalization and the diversification of cultural values. Religious indifference manifests itself in apathy towards religious institutions and a retreat from traditional practices and doctrines, leading to a search for spirituality in alternative forms or an orientation towards humanistic and rational perspectives. In the context of globalization, access to diverse faiths and philosophies, as well as the influence of digital technologies, have facilitated an expansion of spiritual options, but have also contributed to a fragmentation of religious identities. This reality challenges both traditional religious institutional frameworks and spiritual communities that face challenges in attracting and retaining followers. Contemporary religious indifference can also have significant social implications, affecting community cohesion and inter-human relations. The study of this phenomenon is essential for understanding the current religious landscape and the impact of socio-cultural changes on human beliefs and values. Religious indifference, although often perceived as a form of apathy, may at the same time signal an opportunity for the rediscovery and redefinition of spirituality, adapted to the multicultural and interconnected context of today's world.

Keywords: religious indifference, globalization, spirituality, secularization, religious pluralism.

Introducere

Structura acestui studiu va explora în mod sistematic conceptul indiferenței religioase. În primul rând, vom schița rădăcinile conceptuale ale acestui fenomen, introducând două noțiuni distincte de indiferență, precum și subliniind funcția simbolică puternică asociată cu declararea anumitor fenomene și persoane ca fiind indiferente.

În al doilea rând, vom rezuma modul în care indiferența este utilizată în cadrul cercetării privind secularizarea, pentru a descrie diverse populații în raport cu noțiuni specifice de religie. Aceasta va include o analiză a modului în care indiferența este reflectată în diferitele evaluări normative ale modernității.

În continuare, vom introduce două concepte cheie: "nereligie", înțeleasă ca o etichetă pentru fenomene distincte de religie, dar care rămân semnificativ legate de aceasta, și "domeniul legat de religie", care cuprinde o varietate de poziții nereligioase, incluzând ateismul, umanismul și alte modalități mai "neclare" de nereligie, printre care și studiul secular al religiei.[1] Vom sublinia modul în care indiferența oscilează între religie și formele pronunțate de nereligiozitate. Prin urmare, o abordare a indiferenței ca un fenomen contestat oferă o perspectiva nouă asupra interrelației dintre religie, secularitate și modurile de non-religie.

În cel de-al patrulea segment al acestei secțiuni, ne vom baza pe discuțiile anterioare pentru a ilustra modalități distincte de diferențiere a indiferenței. Două distincții fundamentale sunt esențiale în acest context: a) În primul rând, vom distinge între indiferența față de credințele, practicile sau apartenențele religioase (indiferența față de religiozitate) și dispoziția sau opinia lipsită de interes în ceea ce privește manifestarea și locul adecvat al religiei în

[1] Johannes Quack, "Outline of a Relational Approach to 'Nonreligion,'" în *Method & Theory in the Study of Religion* 26(4–5), 2014, pp. 439–469.

societate (indiferența față de religie). b) În al doilea rând, vom face distincția între formele "neclare" sau pragmatice de religiozitate, în care coerența ortodoxă și teologică nu este relevantă (indiferența relativă), și utilizarea mai restrânsă a termenului pentru a descrie acele populații care nu manifestă deloc interes față de chestiunile religioase (indiferența absolută).[2]

Acest articol va schița o linie genealogică a conceptului de indiferență în relația sa cu creștinismul, începând cu analiza conceptului de *adiaforă,* urmată de o discuție clarificatoare asupra indiferentismului. Ambele noțiuni vor contribui la înțelegerea aprofundată a sensului indiferenței religioase în contextul contemporan.

1. Conceptualizarea indiferenței religioase

Etimologia latină a termenului "indiferență" își are rădăcinile în tradiția filosofică stoică și în utilizarea sa în greaca veche sub forma "adiaphora". Cuvântul "adiaphora" desemnează conceptul de neutralitate morală, indicând ceva care nu este nici bun, nici rău, o realitate intermediară care nu influențează judecățile morale. Acest concept sugerează că anumite situații sau obiecte sunt irelevante din punct de vedere moral, față de care oamenii pot fi indiferenți.[3] Un exemplu edificator este opinia lui Seneca cu privire la moarte, pe care o considera un fenomen *adiaphoron*; adică, un aspect al existenței față de care oamenii ar trebui să rămână indiferenți (Moral Letters to Lucilius/Letter 82).

Astfel, indiferența implică un aspect de evaluare și dezinteres față de anumite fenomene. Ulterior, această noțiune a fost adaptată pentru a clasifica acțiunile ca fiind neutre din punct de vedere moral sau echivalente. În teologia creștină, întrebarea privind natura "adiaphorei" a fost examinată în contextul conceptelor concurente de credință și libertate umană în raport cu voința divină. Teologia creștină a efectuat o distincție clară între calitatea morală a fenomenelor sau a obiectelor, pe de o parte, și calitatea morală a acțiunilor, pe de altă parte.[4]

Conceptul de *adiaphora* a fost esențial pentru negocierea libertății și stabilirea relațiilor adecvate între creștini și lumea din jurul lor. Acest lucru devine evident în cele două "lupte adiaphora" din istoria creștinismului reformat.[5] Prima luptă *adiaphora*, desfășurată în 1548, a avut ca miză determinarea în ce măsură bisericile reformate puteau adopta ritualurile catolice ca fiind *adiaphoron* și periferice în raport cu credința interioară și adevărul confesiunii. A doua luptă *adiaphora* din anii 1680 a abordat poziția creștinilor față de distracțiile lumești în contextul modernizării. Spre deosebire de ortodoxia luterană, calviniștii și pietiștii luterani au ajuns la concluzia că, indiferent de considerațiile *adiaphorice* legate de aceste distracții, aspirația față de ele nu putea fi văzută decât ca păcătoasă, respingând astfel noțiunea de *adiaphora*.[6]

Pentru a înțelege categoria contemporană a indiferenței religioase, este esențial să explorăm un discurs interconectat. Utilizarea noțiunii de "adiaforă" a reglementat, de-a lungul timpului, relația credincioșilor cu lumea și cu sistemele sale simbolice, în timp ce conceptul de indiferentism a fost adesea folosit peiorativ în discursurile apologetice atât catolice, cât și protestante. *Enciclopedia Catolică* face distincția între diferitele grade de indiferentism, clasificându-l în funcție de dacă indivizii manifestă indiferență față de religie în general sau

[2] Johannes Quack and Cora Schuh, "Conceptualising Religious Indifferences in Relation to Religion and Nonreligion", în Johannes Quack and Cora Schuh (eds.), *Religious Indifference. New Perspectives from Studies on Secularization and Nonreligion*, Springer International Publishing, 2017, p. 2.

[3] Eilert Herms, "Art. Adiaphora," în *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) 1,* ed. Hans Dieter Betz et al., Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, pp. 115–119.

[4] Ernst Koch, "Art. Adiaphoristischer Streit," în *Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) 1,* ed. Hans Dieter Betz et al., Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, p. 119.

[5] David Nash, "Genealogies of Indifference? New Theoretical Thoughts on the History and Creation of Narratives Surrounding Christianity, Secularism, and Indifference," în *Religious Indifferences: New Perspectives from Studies on Secularisation and Nonreligion,* ed. Johannes Quack and Cora Schuh, Wiesbaden: Springer, 2017, p. 32–49.

[6] Andreas Gestrich, "Pietistisches Weltverständnis und Handeln in der Welt," în *Geschichte des Pietismus. Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten,* ed. Hartmut Lehmann, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, pp. 562-563.

doar față de distincțiile dintre diversele învățături religioase sau secte creștine.[7] Au fost vizați, în acest context, atât filosofii atei, materialisti, panteiști și agnostici, cât și creștinii liberali, considerându-se că aceștia contribuie la o atitudine de indiferență.

În timpul epocii antimoderniste din 1864, indiferentismul a fost inclus în "Syllabus Errorum" alături de alte "eretisme" asociate cu modernitatea. În discursul catolic autoritar, indiferențismul rămâne, până în prezent, legat de filozofii precum nihilismul, relativismul moral și valoric, pragmatismul, hedonismul cinic, subiectivismul, egoismul, narcisismul și consumerismul. De asemenea, indiferenții sunt considerați o populație țintă pentru misiunile bisericești. În 1965, Papa Paul al VI-lea a înființat "Secretariatul pentru necredincioși", care s-a fuzionat ulterior cu "Consiliul Pontifical pentru Cultură", având scopul de a răspunde provocărilor aduse de necredință și indiferență religioasă, o inițiativă reflectată și în dezbaterile din cadrul protestantismului.[8]

Această istorie subliniază faptul că indiferența față de un anumit sistem simbolic-religios subminează autoritatea acestuia. Indiferentismul, ca termen de confruntare, răspunde provocării indiferenței (dezinteresului neglijent) față de aspectele religioase. Această viziune este susținută de o afirmație a lui Max Weber[9], care observă că luptele preoților împotriva indiferenței și împotriva riscului stagnării zelului membrilor, au avut un rol semnificativ în promovarea criteriilor distinctive și a doctrinelor diferențiale. Astfel, această dinamică evidențiază nu doar tensiunea dintre religie și indiferență, ci și imperativul de redefinire și reafirmare a credinței și a comunității religioase într-un context cultural în continuă schimbare. Analiza genealogică a indiferenței a scos în evidență două concepte interconectate:

a) *Adiaphoron* este un termen utilizat pentru a desemna ceea ce este neutru din punct de vedere moral și față de care se poate manifesta indiferență. Referințele teologice la *adiaphora* au negociat ceea ce este considerat esențial și ceea ce nu este central pentru creștinism. Declarația unui aspect ca fiind de natură neutră deschide o sferă a alegerii, permițând, în același timp, opțiunea de a ignora complet problema.
b) Indiferența religioasă reprezintă reversul conceptului de adiaphora, în sensul în care acum creștinismul este declarat adiaphoron și astfel periferic. Indiferentismul devine termenul peiorativ care răspunde unei astfel de indiferențe percepute. Însă, problema de a defini ce înseamnă indiferență și ce reprezintă o viziune teologică alternativă rămâne contestată. Manifestarea indiferenței față de un anumit concept contestă puterea sa simbolică. În contrast, denunțarea unei contrapoziții ca fiind indiferentă implică "excluderea" acesteia dintr-o discuție semnificativă, ignorând astfel relevanța percepută a celuilalt. Indiferența se dovedește a fi atât un concept contestat, cât și un act de contestare. Intenția noastră a fost de a sublinia puterea simbolică inerentă atât în declarația unui lucru ca fiind indiferent, cât și în acuzarea unei persoane de indiferentism. Ambivalența normativ-evaluativă față de indiferență continuă să rezoneze în dezbaterile din științele sociale referitoare la modernitate și secularizare.

2. Indiferența religioasă ca indicator al secularizării

Așa cum am menționat anterior, contestarea teologică a indiferentismului este strâns legată de observarea și încercarea de gestionare a populațiilor aflate la marginea sau dincolo de influența experților și instituțiilor religioase tradiționale. Secularizarea, definită prin relevanța aparent în scădere a religiei și, astfel, prin creșterea indiferenței religioase, a fost o

[7] Anthony Haag, "Syllabus," în *The Catholic Encyclopedia,* New York: Robert Appleton Company. Online at: New Advent, 24 June 2016.
[8] Paul Poupard, *Where Is Your God? Responding to the Challenge of Unbelief and Religious Indifference Today,* Chicago: Liturgy Training Publications, 2004.
[9] Max Weber, *Economy and Society*, London: University of California Press, 1978, p. 461.

temă centrală în cercetările din domeniul științelor sociale. Indiferența a fost interpretată ca o caracteristică generală a societăților "moderne", cu evaluări normative ambivalente.

În continuare, vom discuta diferitele utilizații ale noțiunii de indiferență în cadrul științelor sociale, axându-ne în principal pe contextul nord-atlantic. Este important de menționat că problemele legate de religie și indiferență în alte părți ale lumii necesită, adesea, o discuție independentă, având propriile particularități și dinamici culturale. Această abordare va permite o mai bună înțelegere a fenomenului indiferenței religioase în contextul global și va sublinia complexitatea relațiilor dintre religie, societate și individualitate în perioada contemporană.[10]

În contextul teoriei secularizării, noțiunea de indiferență religioasă semnifică o diminuare a relevanței religiei în societatea modernă. Dacă conceptul de "adiaforă" este folosit pentru a atribui diferite gravități legate de religie diverselor aspecte ale realității, indiferența evidențiază acum limitările religiei în raport cu lumea contemporană. Această scădere a relevanței poate fi percepută ca un răspuns "natural" la ceea ce pare să nu mai aibă sens sau funcție în cadrul instituțiilor "moderne". Unii descriu indiferența ca reacția unei lumi funcțional diferențiate față de nevoia exagerată de validare proprie a religiei.

Indiferența personală față de religie reprezintă unul dintre motivele principale pentru care indivizii părăsesc bisericile. Această indiferență se distinge clar de ostilitate, credință latentă sau orientări reformiste în cadrul creștinismului. Astfel, indiferența reflectă o distanțare de religia organizată, fără a implica resentimente sau respingere. S. Bruce susține că punctul final al secularizării ar fi mai degrabă indiferența decât o conștientizare activă a ireligiei sau ateismului.[11] Unii cercetători au identificat indiferența religioasă ca un rezultat proeminent al proceselor de secularizare, elaborând că problemele religioase nu mai au relevanță în viața cotidiană a indivizilor, spre deosebire de rolul identificator (negativ) pe care religia îl are pentru cei care se consideră atei.

Distanța față de religie, și prin urmare indiferența, nu este o chestiune uniformă. Analizând situația din Marea Britanie, Bagg și Voas[12] identifică trei categorii de persoane: cei care sunt "activ religioși", cei care sunt "ireligioși" (fiecare reprezentând aproximativ 25% din populația britanică în 2010) și cei care formează "mijlocul lânos", sau "fidelitatea neclară"[13]. Acest grup, conform lui Bagg și Voas, nu este doar descriptiv, ci și temporal, situându-se între religioși și ireligioși. Acești indivizi tind să evalueze o evoluție către indiferență, considerând că indiferența este "mult mai durabilă" decât ostilitatea față de religie.[14]

Deși indiferența poate fi interpretată ca un indicator al secularizării[15], este evident că secularizarea poate fi înțeleasă și ca o condiție prealabilă a indiferenței. Acest lucru implică faptul că nu trebuie să existe constrângeri religioase, iar neparticiparea la activitățile religioase trebuie să fie acceptată social. La fel cum Seneca a declarat moartea ca fiind *adiaphoron,* noțiunile culturale și instituționalizate de stat neutru secular, precum și libertatea individuală și drepturile egale, însoțite de criticile ateiste la adresa religiei, pot fi văzute ca condiții ce facilitează indiferența față de religie.

Revenind la perspectiva diferențierii funcționale, acest argument poate fi formulat mai general prin asocierea indiferenței cu diferențierea funcțională. Pe măsură ce apar o serie de sfere sociale distincte și reciproc indiferente, religia devine din ce în ce mai puțin relevantă

[10] F. G. Bailey, *The Civility of Indifference: On Domesticating Ethnicity,* Ithaca/New York: Cornell University Press, 1996; Joseph Blankholm, „The Limits of Religious Indifference", în *Religious Indifferences: New Perspectives from Studies on Secularisation and Nonreligion,* ed. Johannes Quack and Cora Schuh, Wiesbaden: Springer, 2017, pp. 242–261.
[11] S. Bruce, *God is Dead: Secularisation in the West,* Oxford: Blackwell, 2002, pp. 42-44.
[12] Samuel Bagg and David Voas, „The Triumph of Indifference: Irreligion in British Society", în *Atheism and Secularity: Global Expressions,* ed. Phil Zuckerman, Santa Barbara: Praeger, 2010, pp. 91–111.
[13] *Ibidem*, p. 98.
[14] *Ibidem*, p. 99.
[15] Pascal Siegers, "Religious Indifference and Religious Rites of Passage," în *Religious Indifferences: New Perspectives from Studies on Secularisation and Nonreligion,* ed. Johannes Quack and Cora Schuh, Wiesbaden: Springer, 2017, pp. 176–197.

pentru majoritatea rolurilor sociale, ceea ce facilitează, astfel, indiferența religioasă. Această dinamică subliniază complexitatea relației dintre credință, societate și individualitate în contextul contemporan, invitând la o reflecție profundă asupra a ceea ce înseamnă a fi religios sau indiferent în lumea modernă.

În lucrarea sa "God is Dead"[16], S. Bruce propune o descriere radicală a indiferenței, definind-o ca o stare în care "ideile religioase nu sunt mai frecvente decât ar fi cazul dacă toate mințile ar fi șterse și oamenii ar începe de la zero să se gândească la lume și la locul lor în ea." Deși nu a fost intenția lui Bruce să abordeze indiferența în mod direct, definiția sa radicală conturează totuși un pol în cadrul variațiilor și gradelor de indiferență care pot fi întâlnite. Unii cercetători disting tipurile de indiferență în funcție de domeniul de aplicare: unele se referă la confesiuni și biserici, altele la creștinism per ansamblu, iar altele la sistemele simbolice colective sau la toate formele de angajament. Această distincție face ecou gradelor de indiferență pe care discursul catolic autoritar le enumeră în cadrul conceptului de indiferentism. Indiferența religioasă se suprapune și interacționează parțial atât cu ateismul, cât și cu agnosticismul. De exemplu, se face o distincție între "necredință", care respinge răspunsurile religioase la întrebările spirituale, "incertitudine", care reflectă o atitudine pozitivă față de întrebările religioase, dar cu o ambivalență față de răspunsuri, și "indiferență", care consideră întrebările religioase ca fiind irelevante. Unii cercetători introduc o distincție similară între indiferența "cognitivă" și cea "existențială" față de religie. Indiferența cognitivă se caracterizează prin faptul că întrebările religioase rămân deschise, cu toate răspunsurile percepute ca fiind egale în validitate sau invaliditate. În contrast, indiferența existențială denotă o stare în care întrebările religioase nu au nicio relevanță în viața cotidiană a indivizilor. Această clasificare nu doar că subliniază complexitatea fenomenului indiferenței, dar și relevanța sa în templul contemporan al discuțiilor teologice și sociologice, evidențiind cum diferitele forme de indiferență pot coexista și influența atitudinile față de religie în societățile moderne.

În contrast cu alte perspective, G. Pickel[17] susține că relația dintre indiferență, ateism și agnosticism este mai ambivalentă, ceea ce permite o interpretare a indiferenței ca având un potențial religios. El sugerează că ceea ce sociologii religiei denumesc în mod obișnuit "indiferență" ar trebui mai degrabă să fie catalogat ca areligiozitate sau dezinteres religios. Totuși, în contextul populațiilor empirice, acest dezinteres poate fi perceput ca fiind "relativ", conform studiului realizat de Bagg și Voas asupra secularizării în Marea Britanie.

Pe de o parte, Bagg și Voas[18] identifică populațiile "neclare" ca fiind deja indiferente, în timp ce, pe de altă parte, îi compară cu clasa muncitoare britanică de la sfârșitul secolului al XIX-lea, a cărei religie era descrisă ca fiind "latentă și neinfluentă, având un caracter special". Astfel, situația segmentelor clasei muncitoare victoriene, care se prezenta ca indiferentă, dar încă atașată nominal de religie, pare să prefigureze condiția întregii populații de atunci. Aceasta sugerează că persoanele confuze în legătură cu religia pot fi considerate, într-o oarecare măsură, religioase. Totuși, confuzia individuală ar putea fi interpretată și ca o consecință a lipsei de importanță socială a religiei în general. "Într-o societate în care religia nu este percepută ca importantă, opiniile oamenilor despre religie tind să devină mult mai neclare; acesta este climatul în care "fidelitatea neclară" a prosperat.[19]

Această observație evidențiază faptul că, atunci când se numără indiferenții, definițiile variate pot conduce la estimări foarte diferite ale dimensiunii acestor populații. Astfel, în timp ce pentru unii indiferenții pot fi considerați cvasi-religioși sau încă atașați de credință, pentru

[16] S. Bruce, *God is Dead: Secularisation in the West,* p. 42.
[17] Gerd Pickel, "Atheismus und Agnostizismus. Bestandaufnahme und kirchliche Konsequenzen," în *Unbekannt. Predigen im Kontext von Agnostizismus und Atheismus,* ed. Ursula Roth, Jorg Seip, and Bernhard Spielberg, München: Don Bosco Verlag, 2014, pp. 41–42.
[18] S. Bagg and D. Voas, *The Triumph of Indifference,* p. 110.
[19] *Ibidem.*

alții pot fi percepuți, cel puțin parțial, ca nereligioși sau la limita ateismului, având consecințe importante pentru clasificarea stărilor naționale de religiozitate și secularizare.[20]

Aceasta înseamnă că există grade diferite de indiferență ce variază între o indiferență mai "absolută", în care indivizii nu se preocupă de aspectele asociate cu religia (așa cum a afirmat radical Bruce), și o indiferență mai "relativă", care este asociată cu o fidelitate neclară.

În orice caz, identificarea indiferenței religioase depinde în mod semnificativ de modul în care este definită și măsurată religia. Dacă religia este interpretată prin prisma unor noțiuni ortodoxe, religiozitatea efectivă ar putea apărea ca fiind neclară sau ca o expresie a indiferenței "relative". În schimb, dacă religia este văzută ca un concept universal sau cu rădăcini antropologice, atunci este posibil să existe doar echivalenți funcționali ai religiei, fără a putea vorbi despre o indiferență reală față de aceasta.[21] Chiar și în cazul în care răspunsurile tradiționale ale religiei își pierd plauzibilitatea, oamenii continuă să caute soluții pentru provocări universale, precum natura inevitabilă a vieții și întrebările legate de ceea ce urmează.

O altă critică adusă conceptului de indiferență contestă accentul pus pe absența unor credințe și practici religioase, susținând că indivizii au, de fapt, opinii semnificative, fie ele pozitive sau negative, referitoare la religie. Această percepție sugerează că indiferența poate să nu fie o simplă absență de interes, ci mai degrabă o formă de evaluare activă a rolului și relevanței religiei în viața contemporană.[22]

Secțiunea următoare explorează relația dintre indiferența religioasă și indiferența generală ca trăsătură a societății "moderne", precum și ambivalențele normative asociate acestei stări. Deși indiferența masivă a populațiilor față de religie a pierdut conotația peiorativă a discursurilor apologetice din cadrul teoriei secularizării, ea este acum evaluată cu mai multă ambivalență în contextul societății contemporane.

3. Indiferența și modernitatea

Reluând utilizarea conceptului de indiferență de către Luhmann în legătură cu diferențierea funcțională, au fost formulate argumente similare privind efectele acestei diferențieri asupra relațiilor interumane. În acest sens, indiferența a fost privită ca o condiție prealabilă a toleranței și s-a extins pentru a deveni un aspect general al societății. Indiferența religioasă se interrelaționează astfel cu indiferența ca trăsătură fundamentală a societății moderne.[23]

S-a evidențiat că indiferența, ca element esențial al relațiilor interumane, este crucială pentru organizarea societății moderne, distincția sa față de societățile bazate pe legături familiale fiind semnificativă. Această idee a fost elaborată de R. Stichweh[24], care susține că, într-o societate ideală funcțional diferențiată, integrarea socială nu mai depinde de apartenență, ci de prezență și accesibilitate. Aceasta implică o indiferență generalizată față de markerii identității particulare ai indivizilor din jurul nostru, inclusiv față de religiozitatea acestora.

Această indiferență "modernă" față de importanța dogmei și de apartenența religioasă a celorlalți facilitează crearea unui "spațiu" propice pentru toleranța politică și pentru noi forme

[20] Lois Lee, "Western Europe," în *The Oxford Handbook of Atheism,* ed. Stephen Bullivant and Michael Ruse, Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 587–600

[21] C. Taylor, *A Secular Age,* Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, pp. 7-8.

[22] Stephen Bullivant, *Not so Indifferent After All? Self-Conscious Atheism and the Secularisation Thesis, Approaching Religion* 2 (1): 2012, pp. 100–106.

[23] Rebecca Catto, „Interfaith Dialogue and the Challenge of Indifference: Reflections from Fieldwork in the City of Peace and Reconciliation", în *Religious Indifferences: New Perspectives from Studies on Secularisation and Nonreligion,* ed. Johannes Quack and Cora Schuh, Wiesbaden: Springer, 2017, pp. 72–89

[24] Rudolf Stichweh, "Ambivalenz, Indifferenz und die Soziologie des Fremden," în *Ambivalenz. Studien zum kulturtheoretischen und empirischen Gehalt einer Kategorie der Erschließung des Unbestimmten,* ed. Luthe Heinz Otto and Rainer E. Wiedenmann, Opladen: Leske & Budrich, 1997, pp. 165–183; Rudolf Stichweh, "The Stranger – On the Sociology of Indifference," în *Thesis Eleven* 51(1), 1997, pp. 1–16.

de unitate și legături umane.[25] Din această perspectivă, Weber consideră pietismul drept "una dintre principalele forțe din spatele ideii de toleranță."[26] El afirmă că predestinarea a făcut practic imposibil ca statul să promoveze religia prin intoleranță, subliniind că nu ar putea salva nici măcar un singur suflet.

Pe de altă parte, modernizarea și procesele asociate cu raționalizarea, industrializarea și diferențierea socială au alimentat, de asemenea, îngrijorările legate de starea moralității și coeziunii în societate. Astfel, societățile moderne sunt percepute ca fiind marcate de o anume răceală față de ceilalți și de o lipsă generală de moralitate. Simmel observa deja indiferența ca pe o sursă de libertate, dar și de singurătate; în contextul acesta, Stichweh sugerează că "posibilitatea barbariei în lumea modernă își are originea mai puțin în ură... ci în structuri de indiferență bine stabilite."[27] Aici, indiferența morală devine centrală într-o înțelegere generalizată a acestui fenomen, evidențiind contradicțiile și complexitățile relației dintre indivizi și valorile religioase într-o lume modernă în continuă schimbare.

Dacă religia este strâns legată de moralitate și coeziune socială, declinul sau indiferența față de aceasta poate suscita îngrijorări fundamentale. Această critică este prezentă în discuțiile contemporane asupra indiferenței religioase. S-a identificat diverse tipuri de indiferență, subliniind că indiferența religioasă cuprinde o gamă variată de grade de abandon al angajamentului, culminând în indiferența față de toate formele de implicare. Dacă religia este definită pe o scară largă ca un set colectiv de norme împărtășite într-o societate, indiferența religioasă poate fi văzută ca apropiindu-se de o indiferență morală generalizată sau chiar de nihilism.

De exemplu, preocuparea lui E. Durkheim pentru moralitate în contextul modern este, de asemenea, legată de percepția religiei ca un purtător istoric al valorilor morale. Cu toate acestea, spre deosebire de criticile aduse modernizării, Durkheim a considerat că modernitatea este asociată cu dezvoltarea unor noi forme de moralitate, care introduc aspecte inedite ale sacrului în viața cotidiană.

În această secțiune, am conturat evaluările normative diferite ale indiferenței față de religiozitate, ca parte a indiferenței generale "moderne". Deși o astfel de indiferență față de identitățile religioase, moralitate și apartenența comunitară poate fi considerată o bază pentru toleranță și libertate într-un context divers, ea poate genera, de asemenea, riscuri pentru moralitatea și coeziunea socială într-o societate pluralistă.

Pe parcursul acestui text, am trecut de la dezbaterile teologice privitoare la *adiaphora* la apologetica împotriva indiferentismului perceput și, în cele din urmă, la discuțiile contemporane despre indiferența religioasă și conceptualizarea populațiilor indiferente. Fiecare dintre aceste direcții implică o noțiune distinctă a indiferenței. În dezbaterile teologice, subiectul a fost un tărâm neutru din punct de vedere moral, marginal față de creștinism. De cealaltă parte, dezbaterile apologetice s-au concentrat pe pozițiile teologice sau filosofice considerate eronate, iar clivajul între ortodoxie și heterodoxie a fost parțial generat de contestarea elementelor esențiale ale credinței creștine.

Noțiunea științifică socială de indiferență religioasă reflectă o ecou a conceptului de *adiaphora* și reprezintă o mărturie a relevanței contestate a religiei. Indiferența religioasă etichetează populațiile pentru care religia, în diversele sale manifestări, a devenit neimportantă și secundară. Spre deosebire de pozițiile antireligioase, indiferența nu implică o percepție negativă asupra religiei; dimpotrivă, aceasta sugerează că religia a devenit un aspect al experienței umane care nu mai necesită raportare sau implicare activă din partea individului.

[25] David Nash, "Genealogies of Indifference? New Theoretical Thoughts on the History and Creation of Narratives Surrounding Christianity, Secularism, and Indifference," în *Religious Indifferences: New Perspectives from Studies on Secularisation and Nonreligion,* ed. Johannes Quack and Cora Schuh, Wiesbaden: Springer, 2017, pp. 32–49.
[26] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* London: Routledge, 2005.
[27] Rudolf Stichweh, "Ambivalenz, Indifferenz und die Soziologie des Fremden," p. 171.

Astfel, indiferența este percepută ca un rezultat al secularizării, care facilitează o indiferență mai extinsă, asociată cu diferențierea funcțională a rolurilor sociale. Această dinamică reflectă complexitatea interacțiunilor dintre religie și societate în contextul modern și oferă o viziune profundă asupra modului în care indivizii își construiesc identitatea și valorile într-o lume în continuă schimbare.

4. Semnificația indiferenței în domeniul nonreligios

În analiza noastră anterioară, am abordat modul în care indiferența religioasă se constituie într-o relație tensionată cu ortodoxia religioasă. În această secțiune, dorim să introducem perspectiva pozițiilor nereligioase, din care indiferența poate fi înțeleasă ca având o tensiune similară atât cu pozițiile religioase, cât și cu cele nereligioase mai clare. Definim indiferența în mod relațional, ca o stare care nu are legături directe cu religia, dar este poziționată în raport cu diverse perspective religioase sau nonreligioase evidențiate de agenții relevanți, care subliniază absența relațiilor directe cu religia.

Această abordare ne permite să explorăm încurcăturile dintre studiul secular al religiei și pozițiile non/religioase în general, cu o atenție specială asupra indiferenței. Cercetările recente au promovat conceptul de "nonreligie" ca etichetă pentru fenomene nonreligioase, care sunt în același timp distincte și legate de religie. J. Quack, de exemplu, observă că, în general, "nonreligia" se referă la fenomene ce nu sunt considerate religioase, dar semnificația acestora depinde în mod semnificativ de relația cu domeniul religios.[28]

Noțiunea de "domeniu" nu trebuie înțeleasă ca un spațiu cu limite clare în care ceva este fie inclus, fie exclus. În schimb, folosim această metaforă - inspirată vag de Bourdieu - pentru a evidenția forțele și relațiile dinamice (câmp magnetic) în care există interacțiuni și competiții între diferiți agenți (câmp de luptă), toate desfășurându-se conform unor reguli implicite (câmp de joc). Astfel, "nonreligia" denotă diferitele moduri în care se stabilesc relațiile dintre un domeniu religios și pozițiile considerate a fi în afara acestuia. Această abordare relațională înlocuiește întrebările substanțialiste cu privire la natura religiei și nonreligiei, îndemnând la o reflecție asupra modului în care reprezentanții domeniului religios, cei care li se opun și comentatorii acestor dezbateri își construiesc și își modelează reciproc pozițiile. În plus, angajamentul empiric față de indiferență și detașare nu implică neapărat limite conceptuale stricte în gândirea relațională.[29]

Indiferent de cum este constituit un câmp religios, acesta este întotdeauna înconjurat de un câmp "non-religios" sau "legat de religie", care se extinde atât timp cât efectele din și în câmpul religios pot fi urmărite. Un domeniu legat de religie este extrem de eterogen, incluzând, de exemplu, poziții care vizează înlocuirea sau abolirea religiei, precum și cele care abordează gestionarea religiei din perspectiva dreptului sau a politicii. Aceste poziții sunt adesea analizate în mediul academic și în alte domenii. Având în vedere eterogenitatea acestor poziții nonreligioase, este dificil să se pretindă că există o autonomie suficientă pentru a discuta despre un "domeniu" bourdieuian în sens strict. Aceste diverse moduri de nereligiozitate se diferențiază în funcție de modul în care sunt legate de diferitele aspecte ale unui anumit domeniu religios, și, de asemenea, pot exista tensiuni, mai mult sau mai puțin explicite, între ele.

Concluzii

Această complexitate subliniază faptul că indiferența religioasă nu este un fenomen simplu, ci un aspect dinamic care implică o gamă variată de perspective și poziții, reflectând

[28] Johannes Quack, "Outline of a Relational Approach to 'Nonreligion,'" în *Method & Theory in the Study of Religion* 26 (4–5), 2014, pp. 439–469.
[29] *Ibidem.*

diversitatea experiențelor umane în raport cu religia și spiritualitatea într-o lume modernă în continuă schimbare.

Indiferența religioasă în societatea contemporană reprezintă un fenomen complex și multifațetat, influențat de o serie de factori socioculturali, economici și tehnologici. Pot fi elaborate câteva concluzii cheie privind indiferența religioasă în contextul modern:

a) Declinul autorității religioase. Indiferența religioasă reflectă un declin al autorității instituțiilor religioase tradiționale, pe măsură ce societățile devin din ce în ce mai secularizate. Aceasta sugerează o distanțare de credințele organizate, în favoarea unor căutări spirituale mai personale și individualizate.
b) Diversificarea experiențelor spirituale. Indiferența nu este întotdeauna asociată cu o respingere activă a religiei; adesea, aceasta corespunde unei căutări de alternative spirituale. Oamenii pot manifesta indiferență față de instituțiile religioase, dar pot fi deschiși spre explorarea altor forme de spiritualitate, cum ar fi spiritualitatea laică, umanismul sau filosofii orientale.
c) Impactul globalizării. Globalizarea facilitează circulația culturilor și a ideilor, generând o expunere mai mare la diversitatea religioasă. Acest aspect poate avea efecte ambivalente: pe de o parte, oamenii pot deveni mai toleranți și impresionați de pluralitatea de credințe, dar pe de altă parte, acest amestec poate conduce la o diluare a angajamentului față de religii tradiționale.
d) Nevoia de coeziune socială. Indiferența religioasă poate contribui la o percepție de ruptură socială, având implicații asupra coeziunii comunităților. În societățile în care religia a fost o bază solidarizantă, scăderea angajamentului religios poate genera o criză de identitate și o diluare a normelor morale.
e) Toleranța și conflictul. Deși indiferența poate crea un spațiu pentru toleranță și forța diversității, ea poate genera și tensiuni. Societățile care au un climat de indiferență religioasă pot fi mai puțin pregătite să facă față conflictelor interrelaționale, iar unele grupuri pot percepe indiferența ca o amenințare la adresa valorilor și credințelor lor.
f) Ambivalența emoțională. Indiferența religioasă nu este uniformă; ea variază între indivizi și grupuri, putând fi văzută ca o stare de confuzie sau o căutare de sens. În acest context, indiferența este adesea însoțită de o ambivalență referitoare la chestionarea valorilor tradiționale și la descoperirea unor noi perspective despre semnificația vieții.

În concluzie, indiferența religioasă în societatea contemporană poate fi interpretată ca un indicator al unei transformări profunde în modul în care indivizii își percep locul în lume, relația lor cu credințele religioase și identitatea personală. Acest fenomen evidențiază necesitatea unei noi înțelegeri a spiritualității și a rolului religiei într-o societate diversificată și interconectată.

BIBLIOGRAPHY

1. Bagg, Samuel, and David Voas, "The Triumph of Indifference: Irreligion in British Society", în *Atheism and Secularity: Global Expressions*, edited by Phil Zuckerman, Santa Barbara: Praeger, 2010, pp. 91–111.
2. Bailey, F. G., *The Civility of Indifference: On Domesticating Ethnicity*, Ithaca/New York: Cornell University Press, 1996.
3. Bruce, S., *God is Dead: Secularisation in the West*, Oxford: Blackwell, 2002.
4. Bullivant, Stephen, *Not so Indifferent After All? Self-Conscious Atheism and the Secularisation Thesis*, Approaching Religion 2 (1): 2012, pp. 100–106.
5. Catto, Rebecca, "Interfaith Dialogue and the Challenge of Indifference: Reflections from Fieldwork in the City of Peace and Reconciliation", în *Religious Indifferences: New*

Perspectives from Studies on Secularisation and Nonreligion, edited by Johannes Quack and Cora Schuh, Wiesbaden: Springer, 2017, pp. 72–89.
6. Gestrich, Andreas, "Pietistisches Weltverständnis und Handeln in der Welt," în *Geschichte des Pietismus*, Bd. 4: Glaubenswelt und Lebenswelten, edited by Hartmut Lehmann, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
7. Haag, Anthony, "Syllabus," în *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company. Online at: New Advent, 24 June 2016.
8. Herms, Eilert, "Art. Adiaphora," în *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) 1, edited by Hans Dieter Betz et al., Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
9. Koch, Ernst, "Art. Adiaphoristischer Streit," în *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) 1, edited by Hans Dieter Betz et al., Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
10. Lee, Lois, "Western Europe," în *The Oxford Handbook of Atheism*, edited by Stephen Bullivant and Michael Ruse, Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 587–600.
11. Nash, David, "Genealogies of Indifference? New Theoretical Thoughts on the History and Creation of Narratives Surrounding Christianity, Secularism, and Indifference," în *Religious Indifferences: New Perspectives from Studies on Secularisation and Nonreligion*, edited by Johannes Quack and Cora Schuh, Wiesbaden: Springer, 2017, pp. 32–49.
12. Nash, David, "Genealogies of Indifference? New Theoretical Thoughts on the History and Creation of Narratives Surrounding Christianity, Secularism, and Indifference," în *Religious Indifferences: New Perspectives from Studies on Secularisation and Nonreligion*, edited by Johannes Quack and Cora Schuh, Wiesbaden: Springer, 2017, pp. 32–49.
13. Pascal Siegers, "Religious Indifference and Religious Rites of Passage," în *Religious Indifferences: New Perspectives from Studies on Secularisation and Nonreligion*, edited by Johannes Quack and Cora Schuh, Wiesbaden: Springer, 2017, pp. 176–197.
14. Pickel, Gerd, "Atheismus und Agnostizismus. Bestandaufnahme und kirchliche Konsequenzen," în *Unbekannt. Predigen im Kontext von Agnostizismus und Atheismus*, edited by Ursula Roth, Jorg Seip, and Bernhard Spielberg, München: Don Bosco Verlag, 2014.
15. Poupard, Paul, *Where Is Your God? Responding to the Challenge of Unbelief and Religious Indifference Today*, Chicago: Liturgy Training Publications, 2004. Quack, Johannes, "Outline of a Relational Approach to 'Nonreligion'," în *Method & Theory in the Study of Religion* 26(4–5), 2014, pp. 439–469.
16. Quack, Johannes and Cora Schuh, "Conceptualising Religious Indifferences in Relation to Religion and Nonreligion", în *Religious Indifference: New Perspectives from Studies on Secularization and Nonreligion*, edited by Johannes Quack and Cora Schuh, Springer International Publishing, 2017.
17. Quack, Johannes, "Outline of a Relational Approach to 'Nonreligion,'" în *Method & Theory in the Study of Religion* 26 (4–5), 2014, pp. 439–469.
18. Stichweh, Rudolf, "Ambivalenz, Indifferenz und die Soziologie des Fremden," în *Ambivalenz. Studien zum kulturtheoretischen und empirischen Gehalt einer Kategorie der Erschließung des Unbestimmten*, edited by Luthe Heinz Otto and Rainer E. Wiedenmann, Opladen: Leske & Budrich, 1997, pp. 165–183.
19. Stichweh, Rudolf, "The Stranger – On the Sociology of Indifference," în *Thesis Eleven* 51(1), 1997, pp. 1–16.
20. Taylor, C., *A Secular Age*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
21. Weber, Max, *Economy and Society*, London: University of California Press, 1978.
22. Weber, Max, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London: Routledge, 2005.

THE IRRELIGIOUS PHENOMENON AND THE DISCONNECTION FROM RELIGIOUS TRADITIONS: MISSIONARY PERSPECTIVES

Valentin Țarcă
PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The neoreligious phenomenon characterizes a contemporary trend of disconnection from institutionalized religious traditions, based on the search for a personal and authentic spirituality. This movement is often motivated by a need for identity, an exploration of the diversity of faiths and a rejection of rigid dogmas. From a missionary perspective, this disconnect presents both challenges and opportunities. On the one hand, traditional religious institutions face declining involvement and relevance, while on the other, new avenues for dialog and interaction between different spiritual traditions are opening up. Missionaries need to recognize and adapt to these changes, promoting messages that respond to contemporary spiritual needs and encouraging an inclusive approach that respects the individual quests of those who move away from traditional religious structures. Thus, the neoreligious phenomenon may offer opportunities for re-engaging and re-contextualizing religious messages, inviting a deep reflection on the role of Christian spirituality in modern societies.

Keywords: neoreligiosity, tradition, mission, religion, Christianity.

1. Introducere

În anii 1960, Occidentul a intrat într-o perioadă de mobilizări și conflicte majore, incluzând proteste studențești, lupte ale muncitorilor, mișcări pentru drepturi civile, fluxuri migratorii și recunoașterea unor noi identități de gen. Această efervescență a fost însoțită și de o transformare spirituală în adâncime, pe care Max Weber a descris-o prin conceptul de „stare de gestație”[1], evidențiind fermentația ideilor care apar în perioade de maximă creativitate. Inovațiile și transformările majore rezultate din acest proces sunt generate de puterea grupurilor aflate „în stare de gestație”, manifestându-se prin creativitate culturală, socială, economică și spirituală. Anul 1968 poate fi considerat începutul unei revoluții spirituale și al erei seculare, caracterizată prin multiplicarea legăturilor spirituale, sugerând că viitorul nu este neapărat o simplă continuare a tendințelor existente.[2]

Marcel Mauss[3] a subliniat că variațiile mentalității colective se aseamănă cu mișcarea unui pendul, care, după o oscilație decisivă într-o direcție, revine în mod natural către cealaltă direcție. Astfel, gândirea primitivă nu este cu totul distinctă de gândirea științifică modernă; în unele cazuri, acestea coexistă. Această dinamică ajută la explicarea dispariției anticipate a religiilor în ultimele decenii, dar și a vitalității neprevăzute a credinței astăzi. Când religiile tradiționale nu mai răspund nevoilor și așteptărilor indivizilor, acestea se transformă sau sunt înlocuite. Oscilarea pendulului în direcția teismului fanatic și a superstiției poate genera o reacție de respingere a oricărei forme de transcendență. De asemenea, atunci când se conturează o percepție că nimic nu este sacru sau demn de respect, și că totul se reduce la o simplă realitate materială, noi zei și ritualuri pot lua naștere. Aceasta este situația în care sentimentul prezenței a „ceva absent” devine cel mai intens: când zeii dispar, iar religiile nu mai transmit sensul alterității lor, lumea însăși începe să pară diferită, evidențiind o profunzime imaginativă care devine obiectul unei noi cercetări, autonome și introspective. Această evoluție demonstrează

[1] M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1922.
[2] Luigi Berzano, *The Fourth Secularisation. Autonomy of Individual Lifestyles*, Routledge, London and New York, 2019, p. 19.
[3] M. Mauss, *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, New York, Routledge, 1954.

cum percepția imaginativă a realității, înrădăcinată în tradițiile religioase, începe să funcționeze independent de conținuturile ancestrale care au modelat-o în trecut.[4]

Atunci când zeii evocați de Marcel Gauchet abandonează lumea, o întrebare importantă este unde se duc formele spirituale și cele ale ateismului. Aceasta este o problemă semnificativă, formulată de cercetători radicali ai teoriei „religia după religii”[5]. În termeni simpli, se poate răspunde că aceste forme se transferă în domeniul secular, deoarece epoca actuală este determinată de secularizare. În această etapă, unde individul simte că deține controlul absolut asupra propriei vieți, spiritualitatea tradițională și ateismul se transformă în experiențe personale, independente de dogme și de limitele impuse de religiile istorice. Aceasta reprezintă condiția antropologică pe care Max Weber o descria ca „sentimentul de singurătate interioară fără precedent al individului”, corelat cu procesul istoric de descântare a lumii, începând cu profețiile evreiești antice, îmbinate cu gândirea filosofică greacă și, ulterior, cu modernitatea, care a discreditat supranaturalul și toate formele magice de căutare a salvării.

Din punct de vedere istoric, această redefinire polimorfă a divinului și a spiritualului în relație cu viața personală și colectivă a apărut la sfârșitul secolului trecut, o perioadă pe care cercetătorii o consideră o revoluție spirituală.[6] Astfel, este complicat să înțelegem teoriile care se bazează pe ideea declinului inexorabil al religiei. De fapt, factorii care contribuie la răspândirea noilor spiritualități nu duc la dispariția experienței religioase, ci mai degrabă la o redefinire continuă a acesteia. Prin urmare, cercetătorii se confruntă cu sarcina de a înțelege dimensiunea spirituală a indivizilor contemporani, care pare să se situeze din ce în ce mai mult în afara cadrului religios tradițional și, adesea, în afara oricărei referințe la divin, așa cum este întâlnit în religiile istorice. În această secțiune, vom analiza trei transformări fundamentale care stau la baza acestei faze premergătoare: individualizarea spirituală, revoluția așteptărilor spirituale în creștere și identitățile multiple.

2. Individualizarea spirituală și efectele ei în spectrul religios

În analiza fenomenelor religioase, conceptul de privatizare și individualizare primește o atenție tot mai mare, fiind utilizate frecvent expresii precum „religie privată”, „spiritualitate de designer” și „religie à la carte”. Cu toate acestea, noțiunea de distincție și individualizare a fost mai puțin explorată. A vorbi despre distincție implică un proces prin care un individ sau o colectivitate afirmă o diferență, stabilind astfel o graniță între sine și ceilalți. Practicile spirituale semnificative dezvăluie multiple scopuri, iar cei care le adoptă le consideră trăsături unificatoare, care îi separă totodată de cei care nu împărtășesc aceleași credințe. Astfel, putem defini distincția ca fiind complementară și direct legată de conceptul de imitație; este o interacțiune între separare și legătură, diferențiere și coeziune. Prin intermediul acestor practici, individul își semnalează afinitatea pentru alții care aparțin unei spiritualități comune, în timp ce își reafirmă distanța față de alte grupuri.

Această semnalizare a afinității este, totuși, imperfectă, deoarece individul simte nevoia de a-și păstra propria distincție. În acest context, putem considera trei relații diferite între „Eu”, „noi” și „alții”: 1. Eu stabilesc o relație de identificare cu un „noi”; 2. „Noi”, în care eu mă identific, stabilesc o relație de distincție față de ceilalți; 3. Eu stabilesc o relație de individualizare față de „noi”, căutând să îmi păstrez individualitatea.[7]

Această interpretare a distincției reamintește conceptul de *individuație* propus de Carl Gustav Jung, pe care îl putem adopta ca element caracterizator al noilor spiritualități. Creșterea diversității spiritualităților, în afara marilor tradiții religioase, contribuie la distanțarea dintre

[4] M. Gauchet, *Il disincanto del mondo: una storia politica della religione*, Torino, Einaudi, 1992, p. 297.
[5] L. Ferry, M. Gauchet, *Le Religieux après la religion*, Paris, Grasset, 2004.
[6] P. Heelas, L. Woodhead, *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Oxford and Malden, Wiley-Blackwell, 2005.
[7] Luigi Berzano, *The Fourth Secularisation. Autonomy of Individual Lifestyles*, p. 20.

religiile organizate și spiritualitățile individuale, în parte ca răspuns la nevoile crescânde de individualizare spirituală. Jung a introdus în anii 1920 conceptul de *individuație*, prin care individul se apropie de Eul său și de Sinele său. Această „călătorie spirituală" implică trecerea prin diferitele etape ale Umbrei, Anima și Animus, conducând la întâlnirea cu Bătrânul Înțelept Wo/Man și, în cele din urmă, la Sine ca punct culminant al individuației, care se desfășoară asemenea unei flori înflorite.[8]

Arhetipul Sinelui, simbolizând individul, este descris sub formă de lumină, mandala, un set de patru, cerc și Dumnezeu. Potrivit lui Jung, *individuația* este procesul prin care fiecare dintre noi este chemat să își dezvolte personalitatea, diferențiindu-se de ceilalți. Deși acest parcurs este individual, el ne conduce spre călătorii diferite de cele obișnuite, recunoscând în același timp norme colaterale. În consecință, nu există o cale de *individuație* care să conducă la distrugerea țesutului social sau la îndepărtarea de acesta.[9]

Individuația lui Jung este un aspect de interes în această lucrare, deoarece reprezintă o formă de diferențiere spirituală care se traduce prin dezvoltarea unui stil de viață caracteristic unei anumite spiritualități. Deși *individuația* se manifestă ca un „mod individual" ce poate conține elemente inovatoare, uneori deviante, aceasta poate totodată să reflecte norme și valori mai generale, cum ar fi cele întâlnite în spiritualitățile religii istorice, sau să se considere complet autonomă și independentă. În ambele situații, *individuația* se dovedește a fi o formă de elevare spirituală, conducând la o extindere a sferei conștiinței. Jung afirmă că „individuația coincide cu evoluția conștiinței de la starea sa inițială de identitate"[10] și astfel reprezintă o expansiune a conștiinței și a conținuturilor psihologice conștiente. Această temă este abordată de Jung și în Cartea Roșie (Liber Novus), scrisă între 1913 și 1930, pe care o considera un exercițiu de „imaginație activă" și un instrument de explorare și extindere a inconștientului: „Nimeni nu îl are pe Dumnezeul meu, dar Dumnezeul meu îi are pe toți, inclusiv pe mine".[11]

Care sunt efectele *individuației* lui Jung în contextul actual religios? Se pot evidenția trei aspecte: primul se leagă de contextul secular contemporan, al doilea de extinderea *individuației* în sferele spirituale, iar al treilea de natura sa, asemănătoare tranziției de la un stil la stiluri de viață diverse. Contextul istoric care favorizează individualizarea este marcat de experiențe imediate. Spre deosebire de societățile tradiționale, unde spiritualitățile se construiau în jurul unor „lungi tradiții spirituale" cu valori, cunoștințe și simboluri bine definite, astăzi predomină spiritualitățile formate din elemente mai imediate și interacționiste, asemănătoare „tradițiilor scurte". Aceste noi spiritualități caută o experiență spirituală mai directă, spontană și profundă, radicalizând dreptul individului de a alege.[12]

Un moment istoric crucial între cele două forme a avut loc în bisericile creștine în deceniile care au urmat anilor 1960, culminând cu Conciliul Vatican II (1962-1965). În această perioadă, schimbarea a devenit norma, iar imaginea continuității, care a fost protecția spirituală simbolică a spiritualităților tradiționale, s-a prăbușit. În numele autonomiei individuale și al dreptului subiectivității, autoritățile care o dată se așteptau să impună norme de conștiință și comportament s-au aflat sub o nouă examinare critică.

Cu toate acestea, este important să recunoaștem că astăzi, multe dintre aceste noi spiritualități sunt îmbogățite cu elemente normative și universale, transformându-se în forme care au sens nu doar pentru individ, ci și pentru întreaga comunitate.[13] Acest fenomen se numește obiectivare, referindu-se la modul în care semnificațiile acțiunilor devin comune și

[8] C. G. Jung, *Psychological Types*, Princeton, Princeton University Press, 1990.
[9] Luigi Berzano, *The Fourth Secularisation. Autonomy of Individual Lifestyles*, p. 21.
[10] C. G. Jung, *Psychological Types*, p. 465.
[11] C. G. Jung, *Red Book for Our Time*, Asheville, Chiron, 2005, p. 245.
[12] W. C. Roof, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1999, p. 82.
[13] P. L. Berger, T. Luckmann, *The Social Construction of Reality*, New York, Doubleday and Co., 1966 Bologna, il Mulino, 1969.

relevante pentru toți. Spiritualitățile pot fi, de asemenea, obiectivate prin practici și simboluri împărtășite nu doar de cei care le-au creat, ci și de o societate mai largă. Religiile, în special, funcționează ca seturi de obiectivări ale credinței, rugăciunii și comportamentului în comunitate. Un exemplu central de obiectivare este generarea de semne (lingvistice, corporale și rituale) în cadrul ceremoniilor religioase, celebrării sărbătorilor comune și exprimării convingerilor personale. Chiar și noile spiritualități pot deveni comune prin semnificațiile lingvistice, corporale și rituale împărtășite cu alții. Această obiectivare depășește experiențele imediate și cotidiene, evocând, în special în contextul spiritual și religios, dimensiuni altfel și temporale diferite.

Un alt aspect semnificativ este creșterea continuă a formelor de individualizare în domeniul religios. Tot mai mulți indivizi experimentează cu „alfabete" alternative ale spiritualității, explorând adevăruri, ritualuri, liturghii și practici care conferă semnificație vieții lor cotidiene. Indiferent dacă sunt tradiționale sau noi, aceste practici spirituale contribuie la construirea unor biografii plauzibile și cu sens. În acest context, putem observa o tendință de a transforma conținuturile cunoștințelor, experiențelor și practicilor dintr-o formă fixă și substanțială într-o formă nouă, mobilă, care se dezvoltă continuu și renunță la adevărurile absolute ce ar putea împiedica evoluția. Așa cum subliniază G. Simmel[14], astăzi există o „obiectivitate a stilului" în spiritualitate, iar această obiectivitate transformă spiritualitățile în stiluri de viață. Această adaptabilitate și natura impersonală a spiritualităților facilitează integrarea lor în viețile unui număr mai mare de persoane, reflectând chiar cursul tendințelor contemporane. G. Simmel considera că stilurile și tipologiile sunt „echivalente funcționale", fiecare contribuind la funcțiile de socializare și individualizare.

Individualizarea spirituală generează forme cu puține reguli și multe opțiuni, asemanându-se tendinței de trecere de la un stil la mai multe stiluri de viață. Practicile spirituale devin caracterizate de obiectivitate, fiind „la dispoziția" celor care le adoptă; fiecare persoană le folosește în mod personal, conferindu-le semnificații și funcții care reflectă propria viață și sensibilitate, fără a depinde de dimensiunea lor cognitiv-axiologică inițială. Cei care aleg astfel de practici nu pot concepe o spiritualitate care să nu rezoneze profund cu experiențele lor individuale. În trecut, spiritualitățile s-au dezvoltat ca reacții la curentele principale ale marilor religii, adaptându-se la sensibilități diferite, dar fără a se rupe complet de bisericile de referință. Astăzi, însă, această diferențiere este mai pronunțată ca niciodată; legată de individualismul contemporan, ea nu anulează religia, ci o reproduce într-o formă de pluralism potențial nelimitat.[15]

În societățile tradiționale, instituțiile religioase erau cele care defineau identitățile individuale, dar în prezent, identitățile individuale interacționează reciproc, generând în mod frecvent noi instituții religioase și spiritualități alternative. Această situație ridică probleme de recunoaștere și validare a acestor noi forme de spiritualitate. Religia este percepută ca un sistem în care fiecare element particular (grupuri, credincioși, practici, credințe, experiențe etc.) își dobândește valoarea distinctivă din relația sa cu celelalte elemente, în special cu cele care au capacitatea de a-i conferi legitimitate. Astfel, relația dintre religiile istorice și noile spiritualități poate fi înțeleasă ca fiind una dintre comportamentele legitimate prin instituțiile religioase și comportamentele legitimate individual, sau cele validate prin consonanța cu alte comportamente. Această dinamică este explorată în special de W.C. Roof[16] și este complementată de lucrările lui Danièle Hervieu-Léger, care examinează aceste intersecții în profunzime.[17]

[14] G. Simmel, *Denaro e vita. Senso e forme dell'esistere*, Milano, Mimesis, 2010.

[15] Charles Taylor, *A Secular Age.* Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 118.

[16] W. C. Roof, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton, Princeton University Press, 1999.

[17] D. Hervieu-Léger, *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999.

3. Explozia noilor mișcări spirituale

În ultimele decenii ale secolului XX, societatea a experimentat o „revoluție tăcută", caracterizată printr-o creștere bruscă a oportunităților economice și culturale, care a condus la o expansiune similară a nevoilor și așteptărilor din partea mișcărilor, grupurilor și indivizilor. Această perioadă a fost marcată de mobilizări sporite în favoarea serviciilor sociale, revendicarea drepturilor minorităților, solicitări pentru egalitate de șanse pentru femei și dezvoltarea unor noi mișcări sociale centrate pe o varietate de teme.

Referințele științifice la această dinamică includ cercetările lui Ronald Inglehart[18], care a propus o tipologie a nevoilor umane structurate în trei domenii: domeniul de a avea (nevoi orientate către alegerea stilurilor de viață materialiste), domeniul de a fi (nevoi de auto-realizare și de cetățenie) și domeniul de a iubi (nevoi relaționale și legate de calitatea vieții). Fiecare dintre aceste domenii se modifică semnificativ în funcție de caracteristicile structurale și socio-culturale ale indivizilor și grupurilor din care fac parte. În această perioadă, explozia de nevoi s-a concentrat în special asupra celui de-al treilea domeniu, bazându-se astfel pe ceea ce s-a numit „întoarcerea subiectului". Aceasta denotă revenirea individului în centrul atenției, după o epocă în care structurile sociale și economice, partidele, sindicatele și instituțiile deținuseră un rol dominant.

Revoluția, începută cu protestele studențești din 1968, a avut un impact semnificativ și asupra domeniului religios. Această combinație de nevoi, aspirații și practici spirituale – care au devenit mai puțin legate de religiile oficiale în urma secularizării generale a societății – poate fi caracterizată drept „revoluția așteptărilor în creștere"[19]. Chiar și în rândul credincioșilor din diverse biserici au apărut noi interese și exigențe, generând o sensibilitate spirituală diferită. Pe de altă parte, în sfera religioasă a apărut un subiect multiplu, care se identifică cu propria religie în diferite moduri, în funcție de schimbările la care este supus. Astfel, s-a format un „eu spiritual plural", care nu se referă la o esență permanentă, ci la un proces continuu de identificări spirituale succesive.[20]

Dezintegrarea conceptului metafizic de subiect religios a dus la o regândire a identității spirituale ca un câmp al posibilităților și alegerilor. Această evoluție amintește de figura social-psihologică a omului marginal din anii 1930, care indică o identitate diferențiată a individului modern, aparținând simultan – fie prin alegere, fie în mod inconștient – mai multor cercuri sociale, cum ar fi cele profesionale, rezidențiale, culturale, sportive și religioase.[21] Astăzi, „întoarcerea subiectului" a avut efecte vizibile și în domeniul religios, cu o pluralizare a stilurilor de viață care se reflectă atât în comportamentul social public, cât și în conștiința individuală, marcând o dihotomie între sfera publică și cea privată.[22] Această obișnuință a subiectului de a face „alegeri succesive" a fost posibilă datorită condiției seculare a vieții, în care religia a devenit mai relevantă pentru obiectivele de perfecțiune personală decât pentru cele de ordine socială.

Rezultatul este o subiectivitate diferențiată, inclusiv în domeniul religios, care pare să evite fragmentarea conținutului unic al vieții individuale în formele obiectivate ale teologiei instituționale. În plus, în dinamica formelor religioase se poate observa o prezență neliniștită a subiectului, care percepe amenințări la adresa autonomiei sale și aspiră să se elibereze de obligația de a urma, în mod pasiv, moduri de viață transmise prin tradiție sau obișnuință. În

[18] R. Inglehart, *The Silent Revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1977.
[19] L. Berzano, *Spiritualità senza Dio?*, Milano, Mimesis, 2014.
[20] Vezi: Nicu Gavriluță, *Mişcări religioase orientale. O perspectivă socio-antropologică asupra globalizării practicilor yoga*, Iași, Editura Fundației Axis, 2006; Idem, S*ociologia religiilor. Credințe, ritualuri, ideologii*, Iași, Editura Polirom, 2013; Idem, *Noile religii seculare. Corectitudinea politică, tehnologiile viitorului şi transumanismul*, Polirom, Iași, 2018.
[21] R. Park, "Human Migration and the Marginal Man", în *American Journal of Sociology*, XXXIII, n. 6, 1928, pp. 881–893.
[22] P. L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Harmondsworth, Penguin Books, 1973.

acest proces de personalizare stilistică, indivizii religioși evoluează fără a avea un statut fix, căutând în schimb împlinirea de sine prin creativitate și experiențe noi. Aceasta sugerează că nu asistăm la sfârșitul stilurilor de viață religioase, ci mai degrabă la multiplicarea formelor lor. În acest context, viața religioasă tinde să-și adopte propriile coordonate de conținut, formă și interes, inspirându-se din diferite tradiții spirituale.

Cercetările privind apartenența religioasă a cetățenilor din țările cu majoritate creștină indică faptul că distincția clară între „creștini" și „nereligioși" este inexactă.[23] În schimb, pot fi identificate alte tipuri de apartenență: persoane cu afinitate ridicată pentru spiritualitate, dar care nu se identifică deloc cu bisericile creștine; cei care au o afinitate mare pentru bisericile creștine, dar nu și pentru spiritualitate; și cei cu un nivel scăzut de afinitate pentru ambele. Din această perspectivă, procesul de secularizare și rezultatul său final – secularitatea – funcționează astfel încât nimic din ceea ce a fost secularizat nu dispare complet. În schimb, acesta ia forma unui element nou care se separă de un alt element, astfel că sacrul se distinge de profan, civilul de eclezial, practicile de cele funcționale, iar inovațiile de tradiții. Rezultă că „dispozițiile spirituale" și condițiile sociale și culturale ale prezentului nu mai sunt cele ale epocii în care a început procesul de secularizare.

Toate aceste evoluții conduc la o situație de diferențiere, chiar și între religiile istorice, în care mulți observă volatilizarea credințelor lipsite de fondații religioase, precum și o multiplicare a practicilor aparent atee. Aceste schimbări generează noi nevoi de identitate, autonomie și unitate, iar în același timp, impulsionează propunerea de noi forme de recompunere a propriului sistem religios și de transformare a sinelui, incluzând tranziții către alte sisteme religioase.[24]

Pentru religiile istorice, această condiție seculară este marcată de efectele secularizării, împreună cu oferta variată de spiritualitate disponibilă în contextul epocii secularității. Noile spiritualități apar astfel ca un rezultat al efectelor secularizării religioase, care a încurajat procese de socializare alternative la cele care au avut un rol central în ultimele secole, contribuind la secularizare. Aceste noi spiritualități nu pot fi întotdeauna atașate unor subiectivități definite univoc; în acest sens, secularizarea nu generează cu necesitate subiecte similare. Aceasta este, de asemenea, o consecință a pierderii centralității pe care secularizarea, înțeleasă ca proces de diferențiere, a impus-o asupra oamenilor și a ideologiilor religioase.

4. Concluzii

Fenomenul neoreligios, caracterizat prin deconectarea de tradițiile religioase instituționale, reprezintă o provocare și o oportunitate semnificativă din perspectiva teologiei misionare. Pe măsură ce tot mai mulți indivizi adoptă forme de spiritualitate personalizată, care nu mai sunt legate de dogmele tradiționale, teologia misionară trebuie să își reexamineze abordările și strategiile. Într-o lume în continuă schimbare, unde identitățile spirituale devin plurale și individualizate, misiunea nu mai poate fi percepută ca o simplă propagare a credințelor religioase, ci trebuie să se concentreze pe construirea de relații autentice și pe înțelegerea profundă a nevoilor spirituale ale fiecărei persoane.

De asemenea, teologia misionară trebuie să recunoască faptul că deconectarea de tradițiile religioase nu implică neapărat o abandonare a căutării spirituale. În contrast, aceasta deschide calea pentru dialoguri interumane semnificative, în care se pot împărtăși experiențe, valori și tradiții. Misionarii sunt chemați să devină acompaniatori în călătoria spirituală a indivizilor, oferind suport și înțelegere în locul unei abordări autoritare. În acest context, misiunea devine un act de servire, un schimb reciproc de idei și o explorare comună a adevărului.

---

[23] D. Houtman, P. Mascini, "Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands", *Journal for the Scientific Study of Religion*, XLI, n. 3, 2002, pp. 455–473.

[24] J. Quack, C. Schuh (eds), *Religious Indifference: New Perspectives from Studies on Secularization and Nonreligion*, Dodrecht, Springer, 2017.

Astfel, teologia misionară contemporană trebuie să se adapteze acestei realități neoreligioase, promovând o spiritualitate care valorizează diversitatea și respectă alegerile individuale, în timp ce rămâne fidelă principiilor fundamentale ale credinței. Numai printr-o abordare deschisă și empatică se poate construi un cadru propice pentru întâlniri spirituale autentice, contribuind astfel la revitalizarea credinței în forme relevante pentru societatea modernă. Fenomenul neoreligios aduce cu sine atât provocări, cât și oportunități, și invită comunitățile religioase să participe activ la construirea unei lumi în care diversitatea spirituală este nu doar acceptată, ci și celebrată.

BIBLIOGRAPHY

1. Berger, P. L., B. Berger, and H. Kellner, *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Harmondsworth: Penguin Books, 1973.
2. Berzano, Luigi, *The Fourth Secularisation: Autonomy of Individual Lifestyles*, Routledge, London and New York, 2019.
3. Bruce, S., *God is Dead: Secularisation in the West*, Oxford: Blackwell, 2002.
4. Ferry, L., and M. Gauchet, *Le Religieux après la religion*, Paris: Grasset, 2004.
5. Gauchet, M., *Il disincanto del mondo: una storia politica della religione*, Torino: Einaudi, 1992.
6. Heelas, P., and L. Woodhead, *The Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Oxford and Malden: Wiley-Blackwell, 2005.
7. Herms, M., "Art. Adiaphora," în *Religion in Geschichte und Gegenwart* (RGG) 1, ed. Hans Dieter Betz et al., Tübingen: Mohr Siebeck, 1998.
8. Hervieu-Léger, D., *Le pèlerin et le converti: la religion en mouvement*, Paris: Flammarion, 1999.
9. Inglehart, R., *The Silent Revolution*, Princeton: Princeton University Press, 1977.
10. Jung, C. G., *Psychological Types*, Princeton: Princeton University Press, 1990.
11. Jung, C. G., *Red Book for Our Time*, Asheville: Chiron, 2005.
12. Mauss, M., *The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies*, New York: Routledge, 1954.
13. Park, R., "Human Migration and the Marginal Man", in *American Journal of Sociology*, XXXIII, 6, 1928, pp. 881–893.
14. Roof, W. C., *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton: Princeton University Press, 1999.
15. Roof, W. C., *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton: Princeton University Press, 1999.
16. Simmel, G., *Denaro e vita: Senso e forme dell'esistere*, Milano: Mimesis, 2010.
17. Taylor, Charles, *A Secular Age*, Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
18. Gavriluță, Nicu, *Mişcări religioase orientale: O perspectivă socio-antropologică asupra globalizării practicilor yoga*, Iaşi: Editura Fundaţiei Axis, 2006.
19. Gavriluță, Nicu, *Sociologia religiilor: Credințe, ritualuri, ideologii*, Iaşi: Editura Polirom, 2013.
20. Gavriluță, Nicu, *Noile religii seculare: Corectitudinea politică, tehnologiile viitorului şi transhumanismul*, Polirom, Iași, 2018.
21. Weber, M., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr, 1922.
22. Houtman, D., and P. Mascini, "Why Do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands," în *Journal for the Scientific Study of Religion* XLI, n. 3, 2002, pp. 455–473.
23. Quack, J., and C. Schuh (Eds.), *Religious Indifference: New Perspectives from Studies on Secularization and Nonreligion*, Dordrecht: Springer, 2017.

NONES – A NEW PATTERN IN APPROACHING RELIGIOSITY

Valentin Țarcă
PhD, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The concept of nones refers to people who declare themselves as not having a specific religious affiliation, often identifying themselves as 'no religion' or 'undeclared'. This term has gained popularity in studies of the sociology of religion, particularly in the context of modern societies where many individuals choose not to align themselves with organized religious traditions or institutions. Nones can include a wide range of beliefs and practices, from atheism and agnosticism to secular spirituality or less conventional forms of spirituality. This category reflects current trends of secularization and diversification of religious identities, highlighting changes in how individuals understand and negotiate their relationship with the sacred in the contemporary context. Studies on nones contribute to a better understanding of social and cultural dynamics, as well as the impact that the secularization process has on community cohesion and moral values.

Keywords: nones, religious indifferentism, secularization, society, religion.

1. Conceptul de *nones* din perspectivă religioasă

Conceptul de „*nones*" este un termen utilizat pentru a descrie persoanele care nu se identifică cu nicio religie organizată. Aceasta categorie a câștigat popularitate în ultimele decenii, în special în țările dezvoltate, și reflectă o schimbare profundă în peisajul religios contemporan. Fenomenul *nones* este important nu doar din punct de vedere sociologic, ci și dintr-o perspectivă teologică și culturală, având implicații semnificative asupra valorilor și normelor societății.

„*Nones*" se referă la indivizii care, atunci când sunt întrebați despre apartenența lor religioasă, aleg opțiunea „nu am religie" sau „nedefinit". Acest termen nu indică neapărat o respingere totală a spiritualității sau credinței, ci mai degrabă o distanțare de instituțiile religioase convenționale.[1]

De-a lungul istoriei, religia a jucat un rol central în viața socială și politică. Totuși, procesul de secularizare, accelerat în special după Revoluția Industrială și în urma mișcărilor de drepturi civice, a dus la o diminuare a influenței religiei asupra vieții cotidiene. Conform unei analize a fenomenului, "scăderea autorității religioase tradiționale a creat un spațiu în care alternativele spirituale pot fi explorate".[2]

Motivele creșterii numărului de *nones* sunt următoarele:

a) Secularizarea Societății. În multe societăți, valorile laice au devenit predominante, influențând perspectivele asupra religiei. Oamenii de știință observă că „secularizarea nu se referă doar la absența religiei, ci la o transformare în înțelegerea spiritualității."[3]
b) Cultura Digitală. Internetul și accesul la diverse perspective au permis oamenilor să caute răspunsuri dincolo de doctrinele tradiționale. „Explorarea online oferă oportunități pentru o căutare spirituală mai personalizată și mai diversificată".[4]
c) Schimbări sociale și culturale. Multe dintre valorile contemporane, cum ar fi egalitatea de gen și acceptarea diversității, sunt adesea în contradicție cu învățăturile tradiționale

[1] Pew Research Center, "Nones on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation", 2012, https://www.pewresearch.org.
[2] C. Baker, "The Rise of the Nones: The New Spiritual Marketplace", în *Religion in America: A Comprehensive Guide*, New York: Academic Press, 2008, pp. 45-67.
[3] D. Voas & A. Crockett, "Religion in Britain: Neither Consistent nor Constant", în *Sociology*, 39(4), 2005, pp. 595-615.
[4] H. A.Campbell, *Digital Religion: Understanding religious practice in digital media*. Routledge, 2010.

ale religiilor. Astfel, *nones*-urile se pot considera mai aliniate cu valorile progresiste ale societății moderne.[5]

Creșterea numărului de *nones* are implicații semnificative din punct de vedere religios:

a) *Evoluția spiritualității*. *Nones* adesea adoptă o formă de spiritualitate personalizată, care nu necesită un angajament față de o religie organizată. Această spiritualitate „neinstituționalizată" poate include o combinație de meditație, psihologie, și practici eclectice.[6]

b) *Provocarea pentru religii tradiționale.* Creșterea *nones* aduce provocări pentru religiile organizate, care trebuie să se adapteze pentru a rămâne relevante în fața unei generații care caută autenticitate și experiență personalizată.[7]

c) *Activism și justiție sociale*. *Nones* sunt adesea implicate în cauze sociale și politice, promovând valori precum drepturile omului și sustenabilitatea. Aceasta indică o schimbare a priorităților spirituale de la adorarea institutionalizată la implicare civică și activism.

Persoanele din categoria „*nones*" pot avea diverse credințe și practici spirituale, incluzând: ateii, care nu cred în existența unei divinități sau a unui zeu; agnosticii, care consideră că nu se poate demonstra sau infirma existența lui Dumnezeu, rămânând în incertitudine; cei spirituali, care se identifică cu idei spirituale sau filosofice, dar nu se alătură unei organizații religioase specifice; și cei care sunt „declarativ fără religie", adică persoanele care nu se consideră religioase, dar care pot păstra tradiții culturale sau familiale legate de o religie anume.

Creșterea numărului de „*nones*" are implicații considerabile asupra coeziunii sociale și a normelor culturale, provocând religiozitatea convențională prin criza de relevanță a religiei tradiționale și scăderea practicii religioase, în timp ce creează un spațiu pentru diversitate, permițând indivizilor să exploreze diferite forme de spiritualitate, și aducând în prim-plan discuții etice și morale centrate pe principii umaniste și raționale, în absența unei fundamentări religioase.

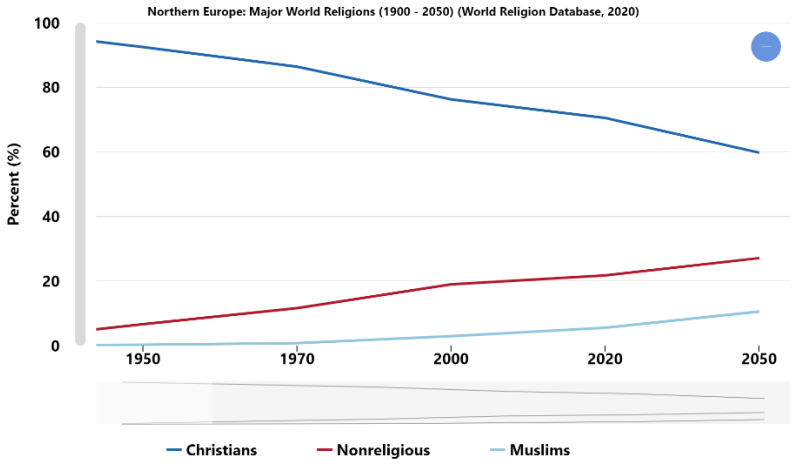
Deși conceptul de „*nones*" reflectă o căutare de identitate personală și autodeterminare, există provocări și critici asociate cu această grupare, printre care se numără stereotipizarea, deoarece persoanele din această categorie sunt adesea percepute drept neimplicate sau indiferente față de valori morale și etice; lipsa de organizare, care se traduce prin absența rețelelor sociale sau a suportului comunitar structurat, ceea ce poate genera un sentiment de singurătate sau alienare; și complexitatea identității, deoarece multe „*nones*" pot experimenta ambivalență în legătură cu identitatea lor, fiind influențate de concepțiile religioase ale familiei sau de cultura din care provin.

2. Statistici care reflectă barometrul lui *nones*

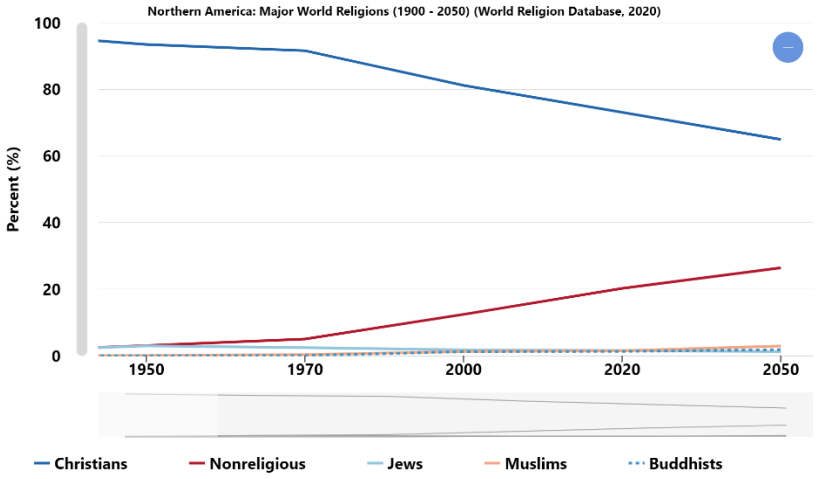
Indiferentismul religios este o realitate contemporană care solicită răspunsuri misionare și pastorale urgente. Răspunsuri care nu pot fi elaborate individual, de biserici locale, ci de întreaga creștinătate în intenția ei ecumenică. *Nones* este o realitate globală, iar răspunsul trebuie gândit și formulat în consens ecumenic și unitar de întreaga creștinătate. Altfel, este inutil, căci impactul indiferenței religioase are în spate forța tendințelor seculariste la nivel global. Datele statistice nu sunt îmbucurătoare, ci reflectă situații realmente îngrijorătoare.

Următoarele date sunt furnizate de *World Religion Database* și preluate de pe ARDA – The Association of Religion Data Archives.[8]

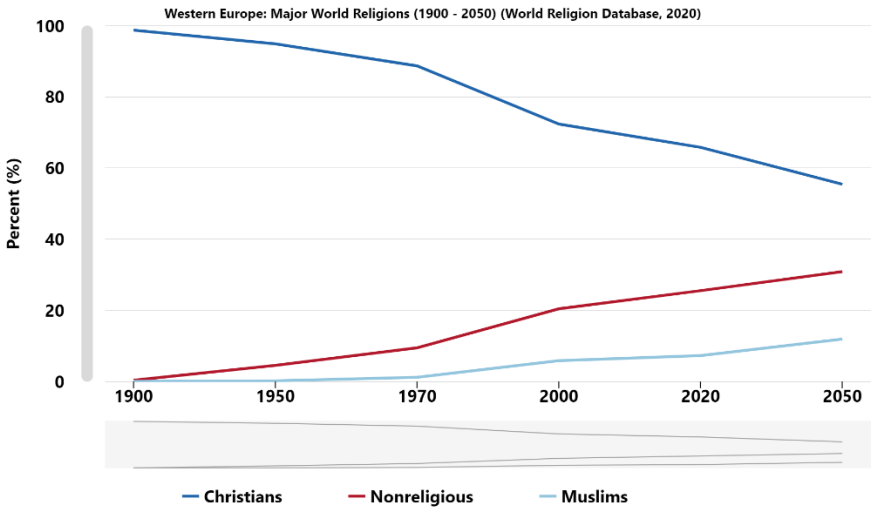
[5] C. Smith & D. Moore, "The Realities of Religion: The Era of Religious Diversity in America", în *Social Forces*, 79(3), 2000, pp. 883-908.
[6] C. Smith, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*, Oxford University Press, 2005.
[7] N. T. Ammerman, *Spiritual but Not Religious: Understanding Unchurched America*, Oxford University Press, 2014.
[8] Todd M. Johnson and Brian J. Grim, eds. *World Religion Database* (Leiden/Boston: Brill, 2022), ARDA – The Association of Religion Data Archives, https://www.thearda.com/.



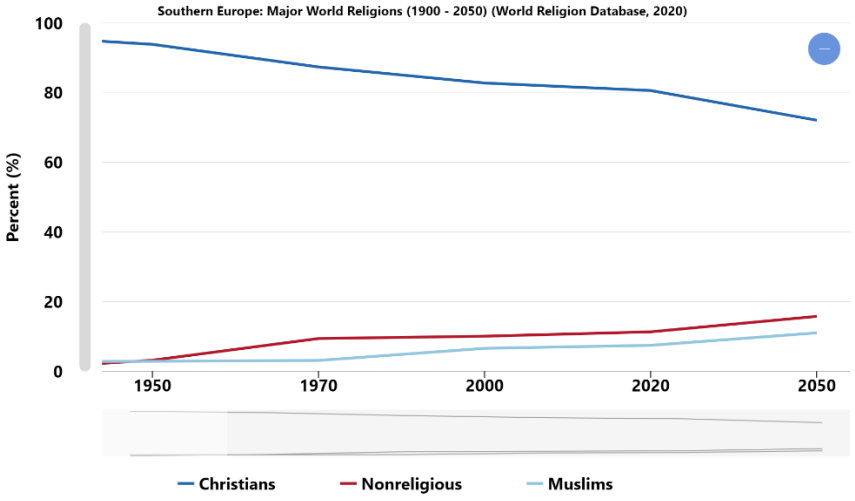
AN	creștini	nonreligioși	musulmani
1900	98.128	1.397	0.001
1950	92.424	6.634	0.273
1970	86.362	11.615	0.774
2000	76.241	18.954	2.928
2020	70.505	21.746	5.534
2050	59.75	27.102	10.546



AN	creștini	nonreligioși	evrei	musulmani	budiști
1900	97,094	1,24	1,316	0,012	0,05
1950	93,439	3,098	3,001	0,117	0,036
1970	91,557	5,043	2,468	0,365	0,094
2000	81,154	12,457	1,811	1,315	1,271
2020	73,068	20,262	1,61	1,537	1,343
2050	64,929	26,425	1,268	2,952	1,87



AN	creștini	nonreligioși	musulmani
1900	98.735	0.377	0.048
1950	94.899	4.562	0.204
1970	88.689	9.485	1.215
2000	72.347	20.459	5.865
2020	65.813	25.545	7.314
2050	55.427	30.892	11.937



AN	creștini	nonreligioși	musulmani
1900	96.786	0.253	2.753
1950	93.853	3.189	2.895
1970	87.375	9.414	3.144
2000	82.776	10.094	6.616
2020	80.602	11.353	7.477
2050	72.07	15.78	11.042

Practic, sunt două situații de analiză și relevanță a studiului indiferentismului religios, în SUA și în Europa. Pulsul situației apartenenței și asumării credinței creștine variază din ce în ce mai accelerat.

Cercetarea operată de Statista Research Department – „Religion in Europe - Statistics and Facts”[9] oferă o perspectivă panoramică a situației în Europa. La un nivel rudimentar, Europa este împărțită de-a lungul a trei linii religioase: Protestantă în nord și vest, catolică în sud și ortodoxă în est. Fiecare dintre aceste biserici este în continuare subdivizată liturgic și național. Există biserici de stat în țări precum Anglia, Malta, Danemarca și Islanda. În alte țări, religia de stat a scăzut în importanță începând cu secolul al XIX-lea. De exemplu, deși Țările de Jos au fost oficial o țară protestantă până în 1848, catolicii formează în prezent cel mai mare grup de credincioși, 18 % dintre olandezi identificându-se ca fiind catolici în 2021. Diversele biserici protestante sunt frecventate de aproximativ 14% dintre olandezi.

În Anglia și Țara Galilor, creștinismul avea aproximativ 27,52 milioane de adepți în 2021. Din cei 5,6 milioane de locuitori ai Finlandei, 3,74 milioane s-au identificat ca fiind creștini în 2022. În ceea ce privește confesiunile creștinismului, în Suedia, aproape 7,6 milioane de persoane erau membre ale bisericii principale din Suedia, Biserica Nouă. În Țările de Jos, deși în scădere, membrii Bisericii Catolice se ridicau la peste 3,66 milioane în 2021. Declinul catolicismului are loc și în Germania. În 1950, 46% dintre locuitorii acestei țări se identificau ca fiind catolici, în timp ce, în 2022, acest procent a scăzut la puțin sub 25%.
Odată cu sosirea lucrătorilor migranți, a locuitorilor din fostele colonii și a refugiaților, numărul musulmanilor din Europa a crescut. În 2022, aproximativ 22 300 de musulmani locuiau în Finlanda. În Anglia și Țara Galilor, din 2011 până în 2021, populația musulmană a crescut cu peste un milion de locuitori. Cu toate acestea, în Țările de Jos, populația care profesează islamul a rămas la cinci procente din 2010.

Proximitatea geografică dintre Vatican și capitala Italiei, Roma, contribuie la faptul că catolicismul este cea mai proeminentă credință în această națiune din sudul Europei. În 2022, doar 2,5 milioane din cele aproximativ 59 de milioane de italieni nu făceau parte din Biserica Romano-Catolică, majoritatea fiind protestanți. În Spania, aproape 33 de milioane de locuitori au declarat că sunt catolici, chiar dacă ponderea persoanelor care se identifică drept catolice a fost în scădere începând din 2013. În Portugalia, peste 80 % din populație s-a declarat catolică în 2021. Cu toate acestea, această proporție scade la 49% atunci când se iau în considerare doar persoanele cu vârste cuprinse între 18 și 34 de ani, începând cu 2023.

Până în 2030, se preconizează că în Franța vor locui peste șase milioane de musulmani. În Italia, cetățenii străini care s-au identificat ca fiind musulmani erau aproximativ 1,6 milioane în 2020. Aproximativ 450.000 dintre aceștia erau de naționalitate marocană, iar alți 205.000 proveneau din Albania. În 2022, Spania a înregistrat 2,3 milioane de credincioși ai islamului. În Portugalia, pe de altă parte, creștinii evanghelici au devenit cel mai mare grup religios minoritar din țară.

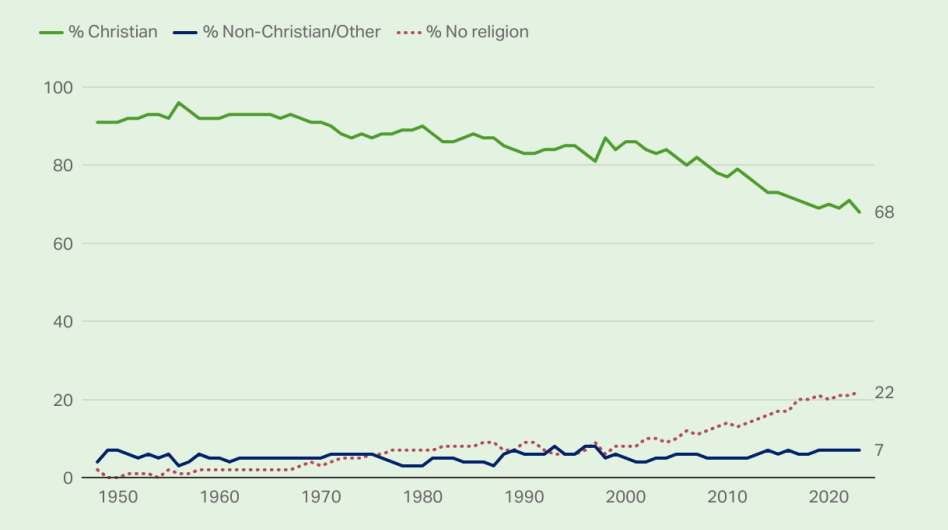
Un număr tot mai mare de europeni nu practică nicio religie. În Țările de Jos, numărul persoanelor care nu se identifică cu nicio credință religioasă a crescut de la 45 la 57% între 2010 și 2021, ceea ce face ca grupul non-religios să fie mai mare decât oricare dintre bisericile creștine. În Finlanda, numărul persoanelor care nu aparțin niciunei religii a crescut de la aproximativ 1,14 la 1,78 milioane în ultimii zece ani. Ponderea populației suedeze care era membră a bisericii a scăzut în aceeași perioadă de la 69 la 54%, în timp ce, în Franța, ponderea persoanelor care nu cred în Dumnezeu a crescut de la 44 la 56% în ultimii 19 ani.

În SUA aceeași situație în schimbare, din care putem trasa unele concluzii despre religiozitatea americanilor. Majoritatea americanilor se identifică cu o religie. Conform unei

[9] *Statista Research Department*, Religion in Europe - Statistics and Facts, Sep 2, 2024, https://www.statista.com.

medii a tuturor sondajelor *Gallup* din 2023[10], aproximativ 3 din 4 americani au declarat că se identifică cu o anumită credință religioasă. De departe cea mai mare proporție, 68%, se identifică cu o religie creștină, inclusiv 33% care sunt protestanți, 22% catolici și 13% care se identifică cu o altă religie creștină sau pur și simplu ca „creștin". 7% se identifică cu o religie necreștină, inclusiv 2% care sunt evrei, 1% musulmani și 1% budiști, printre altele. 22% dintre americani au declarat că nu au preferințe religioase, iar 3% nu au răspuns la întrebare.

3. Preferința religioasă a americanilor



Sursa: *https://news.gallup.com/*

În urmă cu 50 de ani, în 1973, 87% dintre adulții americani se identificau cu o religie creștină, 6% erau necreștini sau de altă religie, iar 5% nu aveau o preferință religioasă. Prin urmare, o mare parte a schimbărilor din SUA a fost o trecere de la religiile creștine la nicio religie. 45% dintre americani spun că religia este „foarte importantă" în viața lor, alți 26% spun că este „destul de importantă" și 28% spun că nu este „foarte importantă".

Atunci când Gallup a pus pentru prima dată această întrebare în 1965, 70% dintre respondenți au declarat că religia este foarte importantă. Procentul a scăzut la 52% într-un sondaj din 1978, dar a crescut la aproape 60% între 1990 și 2005. În ultimii 20 de ani, un procent tot mai mic de americani au declarat că religia este importantă, scăzând sub 50% pentru prima dată în 2019.

Prezența la biserică este în scădere. Chiar dacă majoritatea americanilor au o preferință religioasă și spun că religia este cel puțin destul de importantă pentru ei, proporții mult mai mici participă în mod regulat la serviciile religioase. Întrebați dacă au participat personal la biserică, sinagogă, moschee sau templu în ultimele șapte zile, o medie de 32% dintre adulții americani din 2023 au raportat că au făcut acest lucru, fie în persoană, fie virtual. În 2000, 44% au mers la biserică în ultimele șapte zile, iar în 1958, 49%.

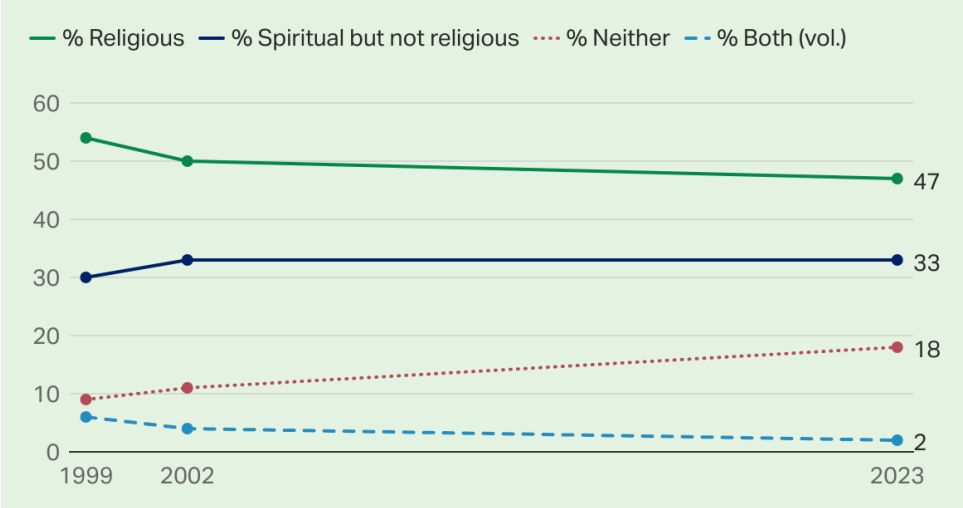
Declinul pe termen lung al prezenței la biserică este legat de o scădere a identificării religioase în general - în special pentru religiile protestante - dar și de scăderea prezenței săptămânale în rândul catolicilor din SUA. Atunci când își descriu comportamentul mai general, 21% dintre americani declară că participă la slujbe religioase „în fiecare săptămână", alți 9% spun că o fac „aproape în fiecare săptămână", iar 11% spun că participă aproximativ o dată pe lună. Majoritatea declară că participă „rar" (26%) sau „niciodată" (31%) la serviciile religioase.

[10] *How Religious Are Americans?*, March 29, 2024, https://www.gallup.com.

Tendințele *Gallup* privind această măsură a prezenței la biserică datează doar din 1992, când 34% dintre adulții americani au declarat că merg la biserică în fiecare săptămână.

În plus, mai puțin de jumătate dintre americani, 45%, aparțin unui lăcaș de cult oficial. În fiecare dintre ultimii patru ani, numărul de membri ai bisericii a fost sub nivelul majorității. În 1937, când Gallup a pus pentru prima dată această întrebare, 73% dintre respondenți erau membri ai unei biserici, iar în 1999, 70% erau. Scăderea numărului de membri formali ai bisericii a fost determinată în mare măsură de generațiile tinere de americani. Puțin mai mult de o treime dintre tinerii adulți din SUA nu au nicio afiliere religioasă. Mai mult, mulți tineri adulți care se identifică cu o religie nu aparțin unei biserici. Dar chiar și adulții mai în vârstă care au o preferință religioasă sunt mai puțin probabil să aparțină unei biserici în prezent decât în trecut.

În aceeași linie de analiză, cercetările Gallup precizează că aproape jumătate dintre americani (47%) se descriu ca fiind religioși, alți 33% spun că sunt spirituali, dar nu religioși, iar 2% spun că sunt „ambele”.[11] Deși marea majoritate a adulților din SUA au una dintre aceste orientări față de lumea non-fizică, procentul de 18% care spun că nu sunt nici religioși, nici spirituali este de două ori mai mare decât procentul măsurat de Gallup atunci când a pus această întrebare pentru prima dată în 1999. În aceeași perioadă, procentul celor care se identifică ca fiind religioși a scăzut cu șapte puncte procentuale.



Sursa: https://news.gallup.com/

Aceste rezultate se bazează pe un sondaj Gallup din iulie 2023, care a actualizat o întrebare care fusese pusă anterior în 1999 și 2002. În total, 82% dintre americani au un anumit tip de sistem de credință spirituală. Această proporție este în scădere de la 90% în 1999 și 87% în 2002.

Scăderea numărului de americani care se identifică ca fiind religioși este în concordanță cu tendințele altor măsuri Gallup privind religiozitatea și practica religioasă, în special în ultimele două decenii. Cu toate acestea, Gallup a documentat scăderi mai accentuate în ceea ce privește practica religioasă formală (participarea la biserică și apartenența la biserică) decât în ceea ce privește credința în Dumnezeu și rugăciunea.

[11] Jeffrey M. Jones, „In U.S., 47% Identify as Religious, 33% as Spiritual”, September 22, 2023, https://news.gallup.com.

4. Concluzii

În concluzie, fenomenul *nones* reprezintă o schimbare semnificativă în peisajul religios contemporan, evidențiind o tendință crescândă spre indiferenta religioasă în rândul indivizilor, în special în societățile dezvoltate. Statistici recente arată că aproape o treime dintre americani se identifică drept *nones*, iar această cifră este în continuă creștere, indicând o colapsare a tradițiilor religioase convenționale și o căutare a spiritualității pe cont propriu. Aceasta sugerează nu doar o distanțare față de instituțiile religioase, ci și o reconfigurare a valorilor morale și etice, unde indivizii adoptă perspective umaniste și raționale.

Indiferența religioasă se manifestă prin lipsa de implicare în practici religioase organizate și printr-o percepție tot mai frecventă că spiritualitatea poate fi explorată în moduri alternative, fără a fi restricționată de dogmele și regulile codificate ale religiilor tradiționale. Pe de altă parte, această schimbare aduce și provocări, cum ar fi nevoia de comunitate și suport social pe care de multe ori religiile organizate îl oferă. În acest context, este crucial ca societatea să recunoască și să răspundă la nevoile *nones*, promovând un mediu în care diversitatea spirituală și diferitele forme de credință să fie acceptate și integrate, astfel încât să se asigure o coeziune socială sănătoasă într-o lume din ce în ce mai secularizată.

BIBLIOGRAPHY

1. Ammerman, N. T., *Spiritual but Not Religious: Understanding Unchurched America*, Oxford University Press, 2014.
2. Baker, C., "The Rise of the Nones: The New Spiritual Marketplace", în *Religion in America: A Comprehensive Guide*, New York: Academic Press, 2008, pp. 45-67.
3. Campbell, H. A., *Digital Religion: Understanding Religious Practice in Digital Media*, Routledge, 2010.
4. Johnson, Todd M., and Brian J. Grim, eds., *World Religion Database*, Leiden/Boston: Brill, 2022, ARDA – The Association of Religion Data Archives, https://www.thearda.com/.
5. Jones, Jeffrey M., "In U.S., 47% Identify as Religious, 33% as Spiritual", September 22, 2023, https://news.gallup.com.
6. Pew Research Center, "Nones on the Rise: One-in-Five Adults Have No Religious Affiliation", 2012, https://www.pewresearch.org.
7. Smith, C., and D. Moore, "The Realities of Religion: The Era of Religious Diversity in America", în *Social Forces* 79(3), 2000, pp. 883-908.
8. Smith, C., *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*, Oxford University Press, 2005.
9. *Statista Research Department, Religion in Europe - Statistics and Facts*, Sep 2, 2024, https://www.statista.com.
10. Voas, D., and A. Crockett, "Religion in Britain: Neither Consistent nor Constant", în Sociology 39(4), 2005, pp. 595-615.
11. Gallup, "How Religious Are Americans?", March 29, 2024, https://www.gallup.com.

THE CONNECTION BETWEEN THE CROSS AND THE RESURRECTION OF CHRIST IN THE MISSION OF THE CHURCH

Iulian-Constantin Vrabie
PhD Student, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi

Abstract: The deepest meaning of creation is revealed only in a correct understanding of the Incarnation, the crucified sacrifice of Christ, penetrating into the "profound meaning of the Cross" and of the Resurrection as the crowning of His redemptive activity, according to which "the Cross represents a new step in Christ's work of our salvation, the highest culmination of it, having on the one side the Incarnation and on the other side, and closely united with the Cross, the Resurrection from the dead. In this way, the perspective of Orthodox missionary theology witnesses permanently through the Cross of Christ and the result of the Resurrection, thus emphasizing the joy in both aspects due to their permanent connection because in the sacrifice of Christ is seen the perspective of the Resurrection.

Keywords: Cross, Resurrection, Christ, Mission, Church

Toate faptele lui Hristos sunt numai semne ale iubirii, iar nouă El ne cere, odată cu credinţa, dragoste şi putere spirituală, convertire şi înţelegere a mărturiei Bisericii, semne se concentrează într-un focar de maximă incandescenţă a dragostei Crucea care culmineză cu măreţia Învierii.De aceea Sfântul Maxim Mărturisitorul spunea că cel ce a cunoscut taina Crucii şi a mormântului a înţeles raţiunile celor spuse mai înainte; iar cel ce a cunoscut înţelesul tainic al Învierii, a cunoscut scopul spre care Dumnezeu a întemeiat toate de mai înainte[1].

Sensul cel mai profund al creaţiei este arătat numai într-o înţelegere corectă a Întrupării, jertfei răstignite a lui Hristos, pătrunzând în ,,sensul adânc al Crucii"[2] şi al Învierii ca încoronare a activităţii Sale răscumpărătoare după care ,,Crucea reprezintă o nouă treaptă în opera lui Hristos de mântuire a noastră, culmea cea mai înaltă a acesteia, având de o parte Întruparea, iar de cealaltă parte, şi strâns unită cu Crucea, Învierea din morţi."[3]

Moartea pe Cruce a lui Hristos este strâns legată de Înviere ca şi de Întrupare desăvârşindu-se în Înviere după cum arată şi Părintele Dumitru Stăniloae[4] spunând că ,,Dacă întruparea este rodul iubirii divine faţă de umanitatea cu care se uneşte indisolubil şi definitiv, iar această iubire merge mai departe în moarte, scopul şi rezultatul deplin al acestei iubiri se arată în Înviere, care desăvârşeşte pentru veci unirea Sa cu noi".[5]Prin aceasta, perspectiva teologiei misionare ortodoxe mărturiseşte permanent prin Crucea lui Hristos şi rezultatul Învierii, accentuând prin aceasta bucuria din ambele aspecte datorită legăturii permanente a lor pentru că în jertfa lui Hristos se vede perspectiva Învierii.

Pe de altă parte, creştinătatea apuseană pune accentul în opera de mântuire a Domnului pe moartea Lui. Domnul ne-a mântuit, după ea, pentru că a plătit, prin moarte, preţul de

---

[1] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Cele două sute de capete despre cunoştinţa de Dumnezeu , suta întâi, 66*, în Filocalia vol II, p. 148

[2] Drd.Nadim Tarazi, *Învăţătura despre Sfânta Cruce în teologia paulină,* în Ortodoxia, , nr.1, ianuarie-martie, 1974, p.184

[3] Pr. lector Dumitru Gh. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sf. Taine şi problema intercomuniunii*, teză de doctorat. în rev. Ortodoxia, nr. 1-2, 1978, pp.45-46

[4] Pr.Prof.Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos, Arhiereu în veac,* în Ortodoxia, nr.2, 1979, p.217

[5] Idem, *Învăţătură ortodoxă despre mântuire şi concluziile ce rezultă din ea pentru slujirea creştină*, in Ortodoxia, 1972, nr. 2, p.203; Pentru Sfinţii Părinţi, lucrarea mântuitoare a lui Hristos nu se reduce numai la suportarea morţii pe Cruce, aşa cum se cugeta până de curând în catolicism. După gândirea Părinţilor, păstrată în Ortodoxie, ea începe cu Întruparea lui Hristos şi, trecând prin răbdarea morţii pe Cruce, sfârşeşte în Înviere.*Cf.* Drd.Dumitru Horia Ionescu, *Sensul Crucii lui Hristos în Ortodoxie şi în teologia apuseană, în trecut şi astăzi*, p.47

răscumpărare pentru păcatele noastre. Noi suntem mântuiţi pentru moartea Lui. De aceea, actele ulterioare ale Mântuitorului nu mai contribuie la mântuirea noastră. Ele ne arată cel mult răsplata pe care a primit-o El ca om pentru moartea Lui şi pe care o pune la dispoziţia noastră sub forma graţiei.[6]

De aceea nu e de mirare că autorii teoriei satisfacţiei, accentuând primatul acestui caracter propiţiatoriu al jertfei, au pierdut din vedere sensul ei ultim: legătura indisolubilă între jertfă şi înviere[7] pentru că pentru ei totul s-a rezolvat prin achitarea preţului pentru păcat pe cruce, şi nu prin îndumnezeirea trupului ca sursă a îndumnezeirii noastre, considerând astfel Învierea numai ca o recompensă dată lui Hristos pentru acceptarea crucii, nu ca punctul care încheie întreaga lucrare a mântuirii şi îndumnezeirii trupului, ca bază a mântuirii şi îndumnezeirii oamenilor.[8]

Dacă este adevărat că teologia şi spiritualitatea romano-catolică, în cursul celui de-al doilea mileniu, au preţuit mult Pătimirea şi moartea lui Hristos, în vreme ce teologia şi spiritualitatea ortodoxă au preţuit învierea Sa, cu toate acestea teologia şi spiritualităţi ortodoxă nu au minimalizat suferinţele, răstignirea, moartea lui Hristos în cadrul iconomiei mântuirii prin mărturia Bisericii misionare. Ele sunt intim legate de întregul proces prin care Hristos a biruit în folosul nostru, stăpânia suferinţei şi a morţii prin mijlocirea cărora diavolul şi păcatul domneau asupra firii, în urma păcatului strămoşesc. Dacă Învierea lui Hristos permite umanităţii să se înalţe la o viaţă nouă, veşnică, biruinţa asupra stării pătimitoare, a stricăciunii şi a morţii pe care Părinţii le privesc drept principalele urmări ale păcatului strămoşesc - este deja asigurată prin Pătimirea lui Hristos, în ceea ce priveşte starea pătimitoare, şi prin răstignirea şi moartea Sa, în ceea ce priveşte stricăciunea şi moartea.[9]Astfel plasând în centrul mântuirii pătimirea şi crucea lui Hristos, teologia catolică nu poate atribui actului Învierii Mântuitorului decât caracterul unei recompense acordate de Tatăl Fiului Său Întrupat în schimbul sacrificiului liber şi sângeros, cu alte cuvinte, citând un teolog catolic contemporan,,în afara acestei experienţe pascale, care îi relevă darul gratuit al lui Dumnezeu, cugetarea Învierii este privată de fundament”[10].De aceea şi învierea trupului se poate spune că devine un eveniment gratuit situat în afara actului mântuirii şi lipsit de fundament antropologic.[11] Învierea era considerată numai ca o răsplată exterioară dată de Dumnezeu lui Hristos pentru a-I fi satisfăcut onoarea Sa prin suportarea crucii. În umanitatea înviată a lui Hristos nu apărea o umanitate inundată deplin de viaţa lui Dumnezeu şi transfigurată, pentru ca această viaţă să se reverse şi în oameni. Mântuirea nu apărea ca unire a oamenilor cu Dumnezeu prin Hristos.[12]Aceste aspect sunt importante pentru adevărul propovăduit de Biserică, pentru mărturia lui Hristos în conştiinţa oamenilor, prin acestea fiinţa umană neputându-se împărtăşi deplin de roadele Învierii lui Hristos.De aceea teologia misionară

---

[6] Pr. prof, D. Stăniloae, *Legătura interioară dintre moartea şi Învierea Domnului*, în Studii Teologice, nr.5-6, 1956, p.275

[7] Pr.Constantin N.Galeriu, *Jertfă şi Răscumpărare,* p123: Învierea nu face parte integrantă din acest sistem al Răscumpărării.Studiul lui J. Rivière, *Le Dogme de la Rédemption,* de aproape 600 de pagini, devenit clasic, nu i-a închinat nici măcar un capitol, cînd tocmai Învierea ca fapt decisive şi unic se descoperă a fi scopul şi dovada Răscumpărării, iar St. Lyonnet, ocupându-se de bibliografia referitoare la noţiunea paulină a Răscumpărării, constată că P. Bonnard, în studiul asupra Epistolei către Romani, *ignorait la résurrection du Christ.*

[8] P.Prof.Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol.2, p.72, În acest sens Jertfa de pe Cruce reprezintă pentru romano-catolici „unica teorie explicativă a Răscumpărării”. *Cf.* Prof.N.Chiţescu, *Sinteză asupra dogmei soteriologice privită interconfesional,* p.204

[9] Jean Claude Larchet, *Persoana şi natura: Sfânta Treime-Hristos-Omul.Contribuţii la dialogurile interortodoxe şi intercreştine contemporane*, trad.Pr.Dr.Dragoş Bahrim şi Marinela Bojin, Ed.Basilica, Bucureşti, 2013, p.434; Texte care vorbesc de moarte şi înviere (Rm.1, 4; 4,24; 6, 4; 5,8-9; 7,4; 10,9; 14,9), ne duc la convingerea că moartea, jertfa şi Învierea lui Hristos nu pot fi privite ca evenimente separate. Pr.Dr.Dumitru Viezuianu, *Hristologia Epistolei către Romani a Sfântului Apostol Pavel* p.170

[10] Marcel Neusch, *Les chretiens et leurs vision de l’homme,* Desclee, Paris, 1985, p.256, apud Pr.Drd.Cristian Popescu, *Îndumnezeirea omului în teologia catolică şi în teologia ortodoxă”,* în Ortodoxia, nr.1-2, ianuarie-iunie, 2000,p.53

[11] *Ibidem*

[12] Drd.Dumitru Horia Ionescu, *Sensul Crucii lui Hristos în Ortodoxie şi în teologia apuseană, în trecut şi astăzi,* p.54

ortodoxă accentuiază legătura dintre Crucea şi Învierea lui Hristos precum şi deosebita importanţă a Învierii pentru actul mântuirii realizat în Hristos.

Unitatea dintre moarte şi înviere, nu poate însă fi sesizata decât prin înţelegerea profundă a jertfei în interioritatea ei, nu în sensul satisfacţiei apusene. Moartea nu e un act care stă de sine, sau un termen definitiv, ci o premisă. Face parte din silogismul proniator al existenţei: moarte- înviere. Şi aceste două momente, unde totul e văzut din interior, din poziţia sensului existenţei, sunt după cuvîntul Sfîntului Maxim Mărturisitorul fără distanţă, lipsite de interval[13].

În acest sens, Învierea reprezintă şi dovada Răscumpărării (I Cor. XV, 17) pentru că Răscumpărarea trebuie să însemne un triumf categoric şi evident al vieţii noastre asupra păcatului şi asupra morţii.Cel rău a încercat nimicirea vieţii noastre spirituale şi fizice, aşezarea făpturii în patimi, în moarte. Răscumpărarea a însemnat însă biruinţa asupra acestei tendinţe, transformând tragismul răului şi al morţii în bucuria Învierii.Dacă Domnul ar fi oferit doar moartea Sa, n-ar fi făcut în fond altceva decît să dea şi El acea plată păcatului. Acesta e cel mai evident non-sens al teoriei catolice a satisfacţiei, întrucît Domnul nu vrea nici chiar moartea păcătosului, ca moarte. Numai învierea este o reală dovadă de biruire a păcatului şi a morţii şi întru aceasta Răscumpărarea în esenţa ei e jertfă, pentru că sfârşeşte în Înviere.[14]

Astfel, Învierea nu reprezintă un eveniment situat în afara actului mântuirii ci constituie esenţa mântuirii, ca etapă de trecere a trupului la starea de transfigurare sau îndumnezeire ce îşi atinge punctul maxim prin Înălţarea la ceruri.De aceea, prin Înviere trupul este făcut spiritual şi nemuritor, înnoit şi înzestrat cu funcţii spirituale noi, iar în felul acesta mântuirea nu se reduce numai la o jertfă răscumpărătoare, ci constă într-o transformare ontologică a firii umane ce coincide cu îndumnezeirea.[15]

În felul acesta Învierea încoronează viaţa şi moartea lui Iisus pentru noi, aducându-ne rezultatul pentru care El a trăit şi a murit.Aşa cum Karl Rahner a spus că Iisus împlineşte aşteptările presimţite şi gândite ale oamenilor după mântuire, sau nădejdea ca dinamică fundamental înscrisă în inima lor aşa Învierea apare şi ca împlinirea nădejdii înscrise în inimile oamenilor.[16] În acest sens, moartea şi Învierea lui Hristos, cele două aspecte ale operei de Răscumpărare trebuiesc private în unitatea lor indisolubilă aşa cum arată învăţătura răsăriteană, pentru că „aceasta când pomeneşte de cruce, ea nu uită de înviere şi cînd se bucură de înviere, se gîndeşte totodată la cruce”[17] în sensul că moartea lui Hristos cuprinde în sine începutul

---

[13] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie,* în Filocalia III, p.344

[14] Pr.Constantin N.Galeriu, *Jertfă şi Răscumpărare,* p.131; Pr.C.Buzdugan, *Jertfă şi Înviere,* în Mitropolia Moldovei şi Sucevei, nr.2, martie-aprilie, 1988, pp.71-74;Pr.Drd.D Viezuianu, *Moartea şi Învierea Mântuitorului Iisus Hristos în lumina epistolelor Pauline,* în Studii Teologice, nr.9-10, 1977, pp.660-665; Astfel se actualizează în mod concret în Cruce şi în Înviere cele trei direcţii ale lucrării mântuitoare a lui Hristos : slăvirea Tatălui prin faptul că Hristos se dăruieşte Lui ca om şi ne ajută şi pe noi să ne dăruim, sfinţirea firii umane luată de El şi scăparea ei de moarte, pentru ca şi noi să ne împărtăşim de acestea şi unirea noastră cu El prin puterea pe care ne-o dă, pentru a ne mântui învingând păcatul, dăruindu-ne Tatălui şi scăpându-ne de moarte prin Înviere. Dar în acest sens, slăvirea Tatălui nu trebuie înţeleasă ca o satisfacţie adusă onoarei Lui, ci ca o unire cu El prin iubire, pentru a ne împărtăşi de puterea Lui mântuitoare, ca o dorinţă de a gusta tot mai mult bunătatea apropierii de El, conform voii Lui.*Cf.* Drd.Dumitru Horia Ionescu, *Sensul Crucii lui Hristos în Ortodoxie şi în teologia apuseană, în trecut şi astăzi,* p.53

[15] Pr.Drd.Cristian Popescu, *Îndumnezeirea omului în teologia catolică şi în teologia ortodoxă”,* pp.56-57; Hierotheos Vlachos, *Psihoterapia Ortodoxă,* Ed.Sofia Bucureşti, 2001, p.183 şi 221-227; Anca Manolache, *Învierea şi Înălţarea Domnului-încununare a operei de răscumpărare,* în Ortodoxia, nr.2, aprilie-iunie, 1969, pp.241-248

[16] P.Prof.Dr. Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă,* Vol.2, p22.

[17] Pr. Prof. D. Stăniloae, *Legătura interioară dintre moartea şi Învierea Domnului*,p.276; Sfântul Proclu, Patriarhul Constantinopolului, referindu-se la faptul că Hristos în ziua răstignirii biruieşte moartea spune următoarele Astăzi lumina în întuneric luminează (loan I, 5) şi a golit toată vistieria morţii. Astăzi s-a săvîrşit intrarea cea nouă a împăratului în închisoare. Astăzi a sfărîmat porţile de aramă şi a frînt lanţurile de fier (Ps. 106, 16) Cel ce a fost înghiţit ca mort simplu şi a jefuit ca Dumnezeu Cuvintul. Astăzi Hristos, piatra cea din capul unghiului, a clătinat temelia strămoşească a morţii, a smuls pe Adam, a izbăvit pe Avel şi a surpat toată clădirea iadului. Astăzi şi cei ce plîngeau înainte, pe care moartea îi înghiţise biruindu-i, strigă cu mare glas: «Unde este, moarte, biruinţa ta? Unde este, iadule, boldul tău?» (I Cor.15, 55) In Dominicam passionem, in Sancta et magna Parasceve, P .O . 65, p.784. apud *Ibidem,* p.276; Crucea şi învierea se presupun reciproc; jertfa

Învierii. După Patima şi Învierea din morţi a Mântuitorului, omenirii întregi i s-a descoperit planul iconomiei divine şi a înţeles sensul adevărat al vieţii care se desfăşoară între -cei doi poli : Crucea şi Învierea; Crucea ca mijlocire, învierea ca finalitate; Crucea, surpare a morţii iar învierea odrăslire a vieţii şi integrare în plenitudinea fericirii veşnice ; Crucea ca modalitate de ispăşire a păcatelor omenirii (Romani III, 25) prin suferinţă şi jertfă şi învierea ca răsplată a răstignirii sau mai bine zis ca triumf al Crucii.[18]

Unii teologi romano catolici actuali au depăşit într-o anumită măsură această separaţie promovată de teoria anselmiană dintre cele două evenimente ale iconomiei mântuirii, punând accentul pe unitatea acestora sesizând insuficienţa promovată de soteriologia catolică clasică. De aceea, unii teologi romano-catolici actuali se apropie astăzi de teologia ortodoxă atunci când încearcă să descopere importanţa Învierii în actul mântuitor al lui Hristos.

Astfel, teologul catholic Thüssing declară că: „Soteriologia (catolică, n.n.), suferă, după părerea mea, de o îngustare, care fixează privirea la evenimentul trecut al crucii de pe Golgota. O asemenea îngustare nu se află în Noul Testament, cu tot accentul pus acolo pe cruce (a se vedea teologia intensivă a crucii, proprie Sfântului Apostol Pavel). Instructiv este locul din Rom., 8, 34: Acela prin care Dumnezeu lucrează mântuind şi îndreptând este Iisus cel răstignit şi înviat în identitatea Sa; dar în această declaraţie importantă, accentul e pus foarte vădit mai tare pe starea de înviere şi pe viaţa lui Iisus „la dreapta lui Dumnezeu", decât pe moartea pe cruce."[19]

Plecând de la semnificaţia şi valoarea jertfei răstignite a lui Hristos pentru drumul fiecărui om[20], Cardinalul Ratzinger, arată că „teologia crucii aduce în discuţie *evenimentul*.Ea urmăreşte mărturia iniţială care îşi punea problema acţiunii lui Dumnezeu, realizată în cruce şi în înviere, acţiune care a învins moartea şi ni l-a revelat pe Iisus ca Domn şi speranţă a omenirii." Din această abordare, după teologul romano-catolic rezultă şi o tendinţă importantă pentru credinţa omului contemporan aşa cum reiese dintr-o astfel de mărturie a Bisericii : „teologia întrupării tinde spre o viziune statică, optimistă. Păcatul omului apare cu uşurinţă ca fiind doar o fază intermediară trecătoare, de o importanţă destul de secundară. Şi atunci, ceea ce interesează nu e faptul că omul se află în păcat şi că trebuie răscumpărat. Ea depăşeşte cu mult o asemenea reparare a trecutului, orientându-se spre unirea dintre om şi Dumnezeu. Dimpotrivă, teologia crucii împărtăşeşte, mai degrabă, o concepţie dinamico-actuală şi critică despre creştinătate pe care îl înţelege ca pe o breşă discontinuă ce trebuie realizată în autosuficienţa omului."[21]

Folosind un limbaj antinomic, Joseph Ratzinger accentuiază unitatea dintre Întrupare şi Răscumpărare, pentru a exprima faptul că activitatea lui Hristos nu este o activitate închisă în sine cum dă senzaţia teoria satisfacţiei.Nu este o simplă activitate, ci existenţă.De aceea spune că „ambele forme structurale de bază, atât Întruparea, cât şi Teologia Crucii, s-au polarizat

---

fară inviere ar fi fost fără rost, iar Învierea fără jertfă ar fi fost imposibilă. Preot Prof. Dr. Constantin Corniţescu, *Învierea Domnului şi însemnătatea ei pentru viata creştină*, în Ortodoxia, Nr. 2, apr.-iun. 1983, p.209

[18] Pr.Prof.Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului,* p.347;Idem, *Biruinţa Crucii,* în Ortodoxia, seria a II-a, nr.4, octombrie-decembrie, 2013, pp.71-80; Arhim.Drd. Vasile Miron, *Despre semnificaţia Sfintei Cruci şi a Învierii Domnului în slujbele Bisericii,* în Ortodoxia, nr.1-2, ianuarie-iunie, 1996, p.92

[19]W. Thüssing, *Neutestamentliche Zugangswege zu einer transzedental-dialogischen Christologie,* în vol.: Karl Rahner-Wilhelm Thüssing, Christologie systematisch-exegetisch, Herder, 1972, p.130. apud Stăniloae, Teologia dogmatică ortodoxă , vol 2, p.72; Pr.Dr.Dumitru Viezuianu, *Hristologia Epistolei către Romani a Sfântului Apostol Pavel* p. pp.154-155 De asemenea, Thussing socoteşte că soteriologia *clasică* catolică nu lucrează suficient cu dimensiunea *pentru noi* a Noului Testament şi e imprimată mai mult de ideea de *ispăşire* decât de cea de *împăcare,* ca restabilire a comuniunii (II Cor. 5, 18, urm.)*Ibidem*

[20] Accentuând că este implicată mereu şi dimensiunea existenţială, se întreabă *ce anume comportă aceasta pentru mine? Ce înseamnă pentru drumul meu ca om? Ascultarea „corporală" a lui Hristos este prezentată tocmai ca spaţiu deschis în care suntem asumaţi şi noi şi datorită căruia viaţa noastră personală îşi găseşte un nou context Misterul Crucii nu stă pur şi simplu în faţa noastră, ci ne implică şi dă vieţii noastre o valoare nouă.* Joseph Ratzinger, Papa Benedict al XVI-lea, *Isus din Nazaret,* Partea a Il-a De la intrarea în Ierusalim la Înviere, p.222

[21] *Ibidem,* p.159

în jurul unor nuclee care nu pot fi depăşite făcând, pur şi simplu, o sinteză între ele, fără riscul de a pierde din ambele esenţialul. Ele trebuie să rămână în continuare ca polarităţi care se corectează şi se completează reciproc, şi numai aflându-se într-un asemenea raport ne pot oferi o viziune de ansamblu. Totuşi, din analiza noastră rezultă şi substanţiala unitate care face posibilă acea polaritate, împiedicând ca ele să vină în contradicţie una cu cealaltă. Căci am stabilit deja că existenţa lui Hristos (teologia întrupării) este actualitate, este depăşirea de sine însuşi, exodul din sine însuşi; nu e o existenţă închisă în sine, aflată în stare de repaus, ci este actul condiţiei de trimis, de fiu, de slujitor.Invers, această lucrare nu e o simplă activitate, ci existenţă; care pătrunde până în adâncurile fiinţei şi se identifică cu ea. Această existenţă este exod, transformare. Dar astfel, o hristologie a întrupării şi a existenţei corect înţeleasă, trebuie să pătrundă în domeniul teologiei crucii să devină una cu ea.Invers, o teologie a crucii, dezvoltată în toată amplitudinea, trebuie să devină o hristologie a filiaţiunii şi o cristologie existenţială.[22]

În această perspectivă, făcând o paralelă cu idea de mântuire din religiile necreştine, pentru el Crucea este văzută ca expresie a iubirii ce se dăruieşte[23], depăşind într-o anumită măsură mecanismul unei dreptăţi ofensate: „Crucea nu apare ca un element în mecanismul unei dreptăţi ofensate; ea apare mai curând invers, ca o expresie a radicalismului unei iubiri ce se dăruieşte pe sine însăşi în întregime; apare ca un proces în cadrul căruia cineva este ceea ce face şi face ceea ce este; ca expresie a unei vieţi care este în totalitate o existenţă pentru alţii. Pentru cel care priveşte lucrurile mai îndeaproape, în teologia crucii a Sfintei Scripturi se exprimă cu adevărat o revoluţie in raport cu ideea de ispăşire şi mântuire întâlnită în istoria religiilor necreştine, deşi, firește, nu se poate nega că în conştiinţa creştină de mai târziu această revoluţie a fost mult temperată şi numai rareori recunoscută în întreaga sa amploare.Astfel, în Noul Testament, crucea apare, în primul rând, ca o mişcare de sus în jos. Ea nu este semnul prestării unui act de împăcare oferit de omenire Dumnezeului mâniat, ci expresia acelei iubiri nebune a lui Dumnezeu, care se dăruieşte până la umilirea totală, pentru ca, astfel, să-l mântuiască pe om; crucea este apropierea lui de noi, şi nu invers."[24]

În acelaşi sens oferă imaginea depăşirii aspectului din teologia romano-catolică ce sesizează numai un crucifix[25], lipsit de biruinţa Învierii, de perspectiva înnoirii ontologice: „Cu aceasta, ar trebui să fie clar faptul că semnificaţia crucii nu este dată de totalul suferinţelor fizice îndurate, ca şi cum valoarea ei salvatoare ar consta intr-un număr cât mai mare cu putinţă de asemenea chinuri. Cum s ar putea bucura Dumnezeu de chinul creaturii sale, sau, mai mult, de acela al Fiului său? Sau chiar - dacă ar fi posibil - să vadă în el moneda cu care a trebuit să cumpere împăcarea noastră? Biblia şi dreapta credinţă creştină sunt departe de asemenea gânduri. Nu durerea ca atare contează, ci nemărginirea dragostei care duce la o astfel de extindere a existenţei, încât unifică ceea ce este departe cu ceea ce e aproape, care îl pune în contact pe omul părăsit de Dumnezeu cu Domnul său. Doar ea e în măsură să-i dea durerii o orientare şi un sens.Nu este o idee vrednică de Dumnezeu să ni-L închipuim ca pe Cel care ar pretinde ca fiul său să fie sacrificat pentru ca mânia sa să fie îmblânzită….Este vorba despre un Dumnezeu care El Însuşi este un act de iubire, adevăratul pentru alţii."[26]Concluzionând,

[22] Joseph Cardinal Ratzinger, *Introducere în creştinism, prelegeri despre Crezul apostolic*, p.160

[23] Pentru Ratzinger *Crucea exprimă coincidenţa perfectă a fraternităţii şi a adoraţiei, ce trebuie unite în sufletul nostrum-simbioza orizontalităţii şi a verticalităţii, un Hristos cu atît mai mult dăruit fraţilor Săi, cu cît trăieşte în intimitatea Tatălui şi strigă către El pe cruce.* J. Ratzinger*, Foi chrétienne hier et aujourd'hui,* édition Mame 1969, p. 197-205 apud Drd Ştefan Buchiu, *Crucea şi Învierea lui Hristos*,p.222

[24] Joseph Cardinal Ratzinger, *Introducere în creştinism, prelegeri despre Crezul apostolic*, p.196;

[25] Hristos în doctrina catolică este mai întîi Mîntuitor, ceea ce recunoaşte şi învăţătura ortodoxă, care în plus dă acestei mîntuiri o amploare cosmică şi o deschidere optimistă spre viitor. In teologia catolică cel puţin pînă acum recent s-a vorbit doar de Hristos pe cruce, de un crucifix. *Cf.* Drd Ştefan Buchiu, *Crucea şi Învierea lui Hristos*, p.221

[26] Joseph Cardinal Ratzinger, *Introducere în creştinism, prelegeri despre Crezul apostolic,* pp.202-203

arată că ,,numai pornind de aici se poate înţelege ce înseamnă, de fapt, învierea: ea este superioritatea iubirii în faţa morţii."[27]

De asemenea, în viziunea cardinalului romano-catolic, Învierea permite intrarea în interiorul evenimentelor[28] iar în curăţirile permanente ale oamenilor este ,,mereu prezent misterul morţii şi Învierii."[29]

Pentru Karl Rahner, Cucea şi Învierea coexistă într-o strânsă legătură pentru credinţa autentică în Iisus Hristos ,, Crucea ne transmite acea exigenţă de neascuns a capitulării umane necondiţionate în faţa tainei fiinţării, asupra căreia ea nu mai are putere întrucât este finită şi acoperită de vină. Învierea înseamnă speranţa necondiţionată că în această capitulare se realizează acceptarea iertătoare, mântuitoare şi definitivă omului prin taină, că acolo unde ne abandonăm deplin nu există prăbuşire. Crucea şi Învierea lui Iisus înseamnă că tocmai această abandonare şi necădere care s-a petrecut în mod exemplar în cazul lui Iisus prin fapta lui Dumnezeu, iar nouă această posibilitate ne este oferită irevocabil (inclusiv cea a abandonării, cea mai grea misiune a vieţii.)"[30]

În acelaşi sens arată că moartea şi Învierea lui Hristos nu pot fi deplin înţelese decât luate împreună,, Nu reuşim să înţelegem moartea şi Învierea lui Iisus decât dacă vedem clar raportul intrinsec dintre aceste două realităţi - unitatea lor în faţa căreia intervalul dintre cele două evenimente (în măsura în care se poate concepe în mod rezonabil acest lucru, dată fiind atemporalitatea a ceea ce este dat prin înviere) nu este negat, însă este în fond cu totul irelevant. Moartea lui Iisus este o moarte care prin esenţa ei intimă este sublimată (sich aufhebt) în Înviere, moare în aceasta. Iar Învierea nu înseamnă începutul unei perioade în viaţa lui Iisus, plină de alte evenimente noi, prelungind timpul, ci tocmai definitivitatea (Endgültigkeit) perenă, mântuită, a vieţii una şi unice a lui Iisus, care şi-a dobândit această definitivitate perenă a vieţii sale tocmai prin moartea acceptată liber în ascultare. Intr-o asemenea perspectivă - dacă destinul lui Iisus are într-adevăr o semnificaţie soteriologică - această semnificaţie nu se bazează exclusiv pe moarte, nici exclusiv pe Înviere, ci este pusă în lumină când pornind de la un aspect, când pornind de la celălalt aspect al unicului eveniment."[31]

Rahner propune ca punct de plecare pentru hristologie în general ,,teologia originară a Învierii lui Iisus"[32] dar cu toate acestea însă, Rahner vede în Învierea lui Hristos numai ,,rămânerea valabilă a Persoanei lui Hristos şi a cauzei Sale", prin aprobarea din partea Tatălui a actului mântuitor înfăptuit pe cruce.[33] Învierea lui Hristos înseamnă însă şi ,,o transformare" a Lui, iar Iisus transformat are un rol decisiv în opera de mântuire după Înviere.Învierea înseamnă o transformare a lucrării prepascale într-o lucrare reală prezentă a lui Iisus cel viu asupra comunităţii şi a lumii. Aceasta înseamnă că lumea nu se alege numai cu iertare exterioară pe baza unei satisfacţii juridice aduse de Hristos pe cruce, ci e supusă şi ea unei transformări prin lucrarea prezentă a lui Hristos care Se află plin de viaţa dumnezeiască la dreapta Tatălui. Prin acestea,hristologia şi soteriologia lui Rahner, care se consideră el însuşi ca teologul care vrea să facă accesibilă hristologia veche pentru omul de azi, rămân închise în hristologia şi soteriologia scolastică, faţă de care hristologia şi soteriologia Noului Testament sunt mult mai largi şi mai profunde.[34]

---

[27] *Ibidem,* p.210

[28] Idem, *Isus din Nazaret*, vol.I, traducere din limba germană de Alexandru Mihăilescu, Ed Rao,p.206: *învierea ne învaţă un nou mod de a vedea: ea descoperă legătura dintre cuvintele profetului şi destinul lui Isus. Ea trezeşte „amintirea", adică permite intrarea în interiorul evenimentelor, raportul dintre vorbele şi faptele lui Dumnezeu*.

[29] *Ibidem,* p.228

[30] Karl Rahner, *Gânduri despre credinţă,* traducere din limba germană de Ioana Lemeny, Galaxia Gutenberg, 2010, p.83

[31] Idem, *Tratat fundamental despre credinţă*, p.386

[32] *Ibidem,* p. 402

[33] Karl Rahner, *Grundlinien einer Christologie*,p.37, apud Pr.Prof.Dr.Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Vol.2, p.71

[34] Pr.Prof.Dr.Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă*, Vol.2, pp.71-72

Ca şi alţi teologi romano-catolici contemporani şi Walter Kasper consideră moartea lui Hristos pe cruce ca fiind centrul Răscumpărării ,,moartea plină de supunere a lui Iisus, zice el, este rezumatul, esenţa şi încoronarea incomparabilă a întregii opere a lui Iisus". Semnificaţia mântuirii lui Iisus nu este însă limitată exclusiv la moartea Sa dar moartea Sa o pune în lumină deplină şi o face definitivă.Astfel, în Învierea lui Iisus, Dumnezeu este Cel care Se descoperă şi ceea ce descoperă este propria Sa slavă dar El descoperă slava Sa sub chipul lui Iisus Hristos. Credinţa în înviere este astfel rezumatul şi esenţa credinţei în Dumnezeu şi în Iisus Hristos, iar Vinerea Patimilor, Paştile, Înălţarea şi Rusaliile constituie un unic mister indivizibil, o unică trecere a lui Iisus prin moarte la viaţă, trecere prin care El ne dăruieşte şi o viaţă nouă în Duhul Sfânt.[35]

De aceea pentru Kasper ,,hristologia îşi are centrul în Cruce şi Înviere" iar ,,acest punct central,,se extinde spre Parusie şi înapoi spre Pre-existenţă şi Întrupare."[36]Învierea lui Hristos este un act de mântuire în care Scriptura se împlineşte, fiind punctul important din istoria mântuirii, dovada finală a fidelităţii, dreptăţii şi dragostei lui Dumnezeu, aceasta însemnând că Învierea nu poate fi redusă la o semnificaţie simbolică.Mai mult, Învierea arată că o nouă perioadă a răsărit în istorie.Ea este împlinirea morţii pe cruce.Nu este un eveniment separat de viaţa şi suferinţele lui Hristos, ci este dimensiunea divină profundă a Crucii.În această unitate paradoxală a unităţii dintre cruce şi Înviere, fiecare face parte dintr-un proces, acestea formând împreună *Pascha Domini*.[37]

Prin Învierea şi Înălţarea lui Hristos, lumea a fost acceptată de Dumnezeu, dar Învierea este mai mult decât acceptarea şi confirmarea lui Iisus pentru că în Înviere şi Înălţarea lui Iisus a acceptat existenţa lui Iisus pentru alţii şi în final a restabilit pacea reconcilierea cu lumea, iar în şi prin Iisus iubirea lui Dumnezeu se adresează tuturor oamenilor.[38] De aceea şi ,,atitudinea corectă asupra morţii nu este una de teamă ci de speranţă, care poate accepta chiar suferinţa şi moartea, pentru că nimic în lume, nici viaţa nici moartea nu ne poate separa de iubirea care apare în Iisus Hristos.De accea este sigur că tocmai în slăbiciunea umană, puterea Învierii produce efecte. (2 Cor 7. 10; 12. 7–9)."[39] De aceea în teologia misionară ortodoxă, aspectul importanţei Învierii şi a dimensiunii ei mântuitoare oferă posibilitatea unei atitudini de speranţă, de bucurie la care este chemat credinciosul chiar în faţa marilor suferinţe din această lume pentru că Hristos a oferit posibilitatea transfigurării acestora prin biruinţa Învierii.

W. Kasper însă accentuează foarte mult iubirea ca putere mântuitoare a lui Dumnezeu[40], lucrătoare prin Hristos, dar pe de altă parte el respinge în mod direct aspectul ispăşitor al morţii lui Hristos, socotindu-l propriu iudaismului. Mai mult, el respinge chiar sensul mântuitor al crucii. Astfel, Kasper explică Persoana lui Hristos prin întâlnirea iubirii lui Dumnezeu faţă de om şi a omului faţă de Dumnezeu ,,Esenţa persoanei, chiar a persoanei umane este iubirea…dar în deschiderea ei nelimitată persoana umană evocă, dincolo de ce este limitat, misterul infinit al lui Dumnezeu…Este necesară pentru aceasta o iniţiativă a lui Dumnezeu, o iniţiativă de sus. De aceea numai în Hristos, în care se arată o iniţiativă de sus, este omul desăvârşit ca iubire. Iar prin alipirea Ia Hristos şi celorlalţi oameni le devine accesibilă iubirea desăvârşită

[35] Walter Kasper, *Jésus le Christ*, trad. de l'allemand par J. Desigaux et H Liefooghe, éditions du Cerf, Paris, 1976,pp.211-221 apud Drd Ştefan Buchiu, *Crucea şi Învierea lui Hristos*, pp.222-223

[36] Walter Kasper, *Jesus the Christ,* p.25

[37] *Ibidem,* pp.134-138

[38] *Ibidem,* pp.140-143

[39] *Ibidem,* p.145

[40] Acest lucru se poate sesiza şi al Urs von Balthasar *Iubirea creştină nu este cuvântul - nici măcar cel ultim - al lumii asupra ei însăşi, ci cuvântul definitiv al lui Dumnezeu despre Sine însuşi şi tocmai prin aceasta şi despre lume... Autoritatea formală a Bisericii ca şi cea a lui Hristos devine efectiv credibilă numai ca manifestare a Slavei maiestoase a Iubirii divine, însă atunci în mod real şi efectiv*. Hans Urs von Balthasar, *Iubirea- formă a Revelaţiei*, Traducerea din limba germană:loan Inesc Editura Galaxia Gutenberg 2005, pp.115 şi 124

lui Dumnezeu, desăvârşindu-i şi pe ei. Numai în Iisus Hristos persoana umană află plenitudinea şi împlinirea ei. Iată de ce Iisus Hristos este împlinirea omului în persoană."[41]

Învierea din morţi concretizează cea de-a treia treaptă a refacerii, înnoirii şi îndumnezeirii firii umane după Întrupare şi Cruce.După teologia catolică însă mântuirea ni se dăruieşte numai pentru jertfa lui Hristos şi nu prin trupul jertfit, înviat şi îndumnezeit al lui Hristos. De aceea şi teologul catolic Hans Urs von Balthasar a spus că: „Prin actul Său (de înviere a lui Hristos), Dumnezeu (Creatorul şi Tatăl) furnizează în acelaşi timp justificarea supremă a adevărului Cuvântului Său şi adevărul vieţii Fiului Său ascultător".Credincioasă gândirii patristice, învăţătura ortodoxă insistă mult asupra aspectului ontologic al învierii lui Hristos, privind firea Lui omenească cu răsfrângeri asupra întregii firi omeneşti, precum şi asupra creaţiei.Concepţia teologiei occidentale este aceea că învierea lui Hristos nu e şi un act de putere al lui Hristos Însuşi, ci numai al Tatălui, asupra lui Hristos care a suferit în moarte slăbiciunea omului până la extrema limită, pentru ca după aceea învierea să-I vină ca un dar din afară, de la Dumnezeu-Tatăl. Dar în concepţia răsăriteană Crucea lui Hristos este ea însăşi biruitoare căci Hristos n-a suportat ca un obiect învierea, ci a fost împreună-subiect al ei împreună cu Tatăl. Hans Urs von Balthasar arată o anumită putere pe care o transmite Hristos Cel înviat în arătările Sale oamenilor, îndeosebi Apostolilor pe care îi trimite la propovăduire (Mt.28,18-20; In. 20,21-23), dar Sfânta Scriptură şi Sfinţii Părinţi afirmă că Hristos Cel Înviat iradiază din El celor ce-L văd mult mai mult decât o siguranţă şi o trimitere, cum susţine şi von Balthasar, căci Hristos iradiază din El: lumina şi puterea Duhului Sfânt umplându-i şi pe ei de acest Duh.Din puterea morţii şi a învierii lui Hristos, transmisă prin Sfintele Taine, noi murim păcatului şi viem lui Dumnezeu (Romani 8,1), învierea Iui Hristos constituind punctul maxim al creşterii ontologice şi îndumnezeirii firii umane din ipostasul Logosului.[42]Astfel, potrivit învăţăturii ortodoxe în crucea însăşi e o putere care produce înviere şi în înviere e prezentă, într-un anumit sens, în mod etern crucea. Crucea are în ea însăşi o forţă de biruire a păcatului şi a morţii, o putere care înaintează spre înviere şi se finalizează în înviere.[43]

Dacă înainte, în teologia occidentală apărea aproape numai crucea drept mijloc juridic de răscumpărare a omului din păcat, astăzi apare şi Învierea. Unii însă văd o unitate necesară între cele două aspect ale lucrării mântuitoare, alţii accentuiază totuşi o separaţie între acestea prin evidenţierea Crucii sau a Învierii într-un mod izolat, neânţelegând semnificaţia deplină a acestora. De aceea unii teologi văd în crucea lui Hristos cel mult o manifestare a iubirii lui Dumnezeu faţă de oameni, nu şi o bucurie făcută lui Dumnezeu prin dăruirea lui Hristos ca jertfă către El şi prin învingerea egoismului, atunci când această jertfă este imitată de către oameni, prin darul lui Hristos şi deci nu apare necesitatea ca şi omul să facă ceva pentru a primi darul Învierii.Ea este dăruită oamenilor în mod exterior, nesocotindu-se angajarea omului în lupta cu păcatul. Absolvindu-l juridic de păcat, acesta continuă să rămână în continuare om, care primeşte doar iertarea, fiind o teologie care vrea să fie agreabilă omului occidental, care nu suportă să i se vorbească de păcat, de pocăinţă şi de lupta cu păcatul. [44]

---

[41] W. Kasper, *Jésus Ie Christ,* Paris, ed. Cerf, 1980, pp.372-379 apud Drd.Dumitru Horia Ionescu, *op.cit.,* pp.55-56; Accentul exclusiv pus pe iubire face să se uite că ea implică o viaţă de înfrânare şi de curăţie, precum şi moartea, ca frână a egoismului şi ca drum spre învierea ce reprezintă adevărata înduhovnicire prin depăşirea oricărui egoism contrar iubirii. Omul nu poate câştiga o iubire deplină în afara crucii şi de aceea iubirea nu poate fi primită numai ca un dar de la Dumnezeu, neimplicând nici un efort pentru a o însuşi. *Cf.Ibidem* p.56; În acestea se arată o evitare a dimensiunii ontologice a Răscumpărării.

[42] Pr. Prof. Univ. Dr.Dumitru Radu, *Despre înnoirea şi îndumnezeirea omului în Hristos,* Ed Mitropolia Olteniei Craiova 2007, pp.192-194; Pr.Prof.Dr.Dumitru Stăniloae, *Teologia dogmatică ortodoxă,* Vol.2, pp.78-79; Pr.Dr.Dumitru Viezuianu, *Hristologia Epistolei către Romani a Sfântului Apostol Pavel,* p. 134; Balthasar raportează jertfa, durerea şi moartea Celui răstignit la taina interioară a lui Dumnezeu Însuşi şi află în această moarte a lui Iisus, plenitudinea relaţiilor intertrinitare ale lui Dumnezeu însuşi.*Cf.* H. Urs von Balthasar, *Le mystère pascal,* Paris, 1972, p. 47 apud Drd Ştefan Buchiu, *Crucea şi Învierea lui Hristos,*p.222

[43] Pr.Prof.Dr.Dumitru Stăniloae, *Crucea In teologia şi cultul Bisericii Ortodoxe*, în Ortodoxia, nr.3, 1975, p. 405;Pr.Prof.Dr.N.Buzescu, *Sfânta Cruce în imnologia cultului orthodox,* în Ortodoxia, nr.2, aprilie-iunie, 1982, pp.277-290;

[44] Drd.Dumitru Horia Ionescu, *op.cit.,* p.59; Biserica nu a despărţit niciodată cultul Crucii de cel al învierii, cil le-a unit în mod inseparabil, tocmai pentru a evidenţia rolul lor primordial în actul soteriologic şi implicarea noastră în acest act ca participanţi

Faţă de astfel de concepţii, Ortodoxia păstrează în mod echilibrat legătura dintre cruce şi înviere, văzând în cruce lupta cu păcatul şi biruirea lui, pentru dobândirea învierii.Datorită aspectelor subliniate de teologia răsăriteană, Întruparea Răscumpărătoare a lui Hristos stă la temelia vieţii creştinului prin învierea omului nou şi prin înălţarea lui continuă în Iisus Hristos, spre realizarea mântuirii.[45] Astfel, Învierea lui Hristos pecetluieşte jertfa şi desăvîrşeşte opera de răscumpărare a neamului omenesc prin înnoirea şi îndumnezeirea firii umane aduse de înviere, iar chipul lui Dumnezeu din om, stricat de păcat, a fost acum, după restaurarea şi întărirea lui, prin întrupare şi Cruce, înnoit total şi făcut unul transparent deplin al Duhului[46] şi prin acestea „timpul întreg a devenit un ajun al duminicii veşnice, al petrecerii veşnice în lumina descoperită a Învierii”[47] pentru că „Învierea lui Hristos a însemnat trecerea definitivă şi totală a întregii creaţii de la moarte la viaţă, la viaţa şi lumina lui Hristos Cel înviat, plin de Duhul Său.”[48] În acelaşi timp, după cum arată Părintele Bria, „Învierea constituie cel mai puternic argument la credibilitatea şi dinamismul Ortodoxiei”.[49]De aceea şi „Sfintele Evanghelii au fost scrise în lumina Învierii.”[50]

Prin această unire ontologică dintre jertfa lui Hristos şi Învierea Sa, teologia misionară mărturiseşte omului contemporan modelul de a trăi în această lume marcată de numeroase încercări şi suferinţe căci „asumarea suferinţei în logica Sfintei Cruci şi a Învierii lui Hristos prin răbdare conduce la mângâiere duhovnicească depăşind logica egoistă dominantă în lumea actuală ce duce şi la o deschidere spre celălalt.”[51]Mai mult, din Învierea lui Hristos creştinul poate lua lumina şi puterea Duhului Sfânt pentru acestea.

Unite într-o tainică simbioză, Crucea şi Învierea lui Hristos se descoperă credincioşilor în viaţa Bisericii misionare, ca două râuri cu apă vie, pornite din acelaşi izvor, Fiul lui Dumnezeu întrupat, Mântuitorul nostru, din care se adapă neîncetat Trupul tainic al Domnului, Biserica Sa cea sfîntă.[52]

---

la viaţa şi jertfa sfiinţitoare a lui Hristos. *Intru scularea Ta mă laud Hristoase, cântă Biserica, că moartea Ta este viaţa mea Cf.,* Stihira a IV-a de la Doamne strigat-am..., gl. VII, sâmbătă seara apud Arhim.Drd. Vasile Miron, *op.cit.,* p.93 De aceea Crucea şi învierea Domnului sunt înfăţişate în mod inseparabil în cultul divin ortodox, intercondiţionate una de alta *În Crucea Ta Hristoase ne lăudăm şi învierea Ta o cântăm şi o slăvim Ibidem*

[45] Drd.Ştefan Sandu, *Întruparea Mântuitorului după învăţătura celor trei confesiuni creştine*, p.581; Drd.Dumitru Horia Ionescu, *op.cit.,* p.59; Pr.Prof.Constantin Galeriu, *Înţelesurile Crucii,* în Ortodoxia, nr.2, aprilie-iunie, 1982, pp.181-190; Pr.Asist.Dr.Nicolae V.Dură, *Crucea în lumina tradiţiei dogmatice, canonice şi liturgice a Bisericii Ortodoxe,* în în Ortodoxia, nr.2, aprilie-iunie, 1982, pp.305-307

[46] Pr. lector Dumitru Gh. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sf. Taine şi problema intercomuniunii*, p.53; Drd Ştefan Buchiu, *Crucea şi Învierea lui Hristos*, p.225; Pr. prof. D. Stăniloae, *Învăţătura Sfântului Atanasie cel Mare despre mântuire*, în Studii Teologice, nr.5-6, 1973, p.340; Pr.Lect.Dr.Ştefan Buchiu, *Învăţătura despre Logosul divin la Sfântul Atanasie cel Mare,* în Ortodoxia, nr.3-4, iulie-decembrie, 2000, pp.33-39

[47]Pr. Prof. D. Stăniloae, *Paştile, sărbătoarea luminii şi a bucuriei în Ortodoxie*, în Studii Teologice, nr. 5—6, 1975,p.351.

[48]Pr. prof. D. Radu, *Învierea Domnului, pârga învierii noastre,* în Biserica Ortodoxă Română, nr.3-4,1978, p.248

[49] Pr.Prof.Dr.Ion Bria, *Destinul Ortodoxiei,* EIBMBOR, Bucureşti, 1989, p.49

[50] Andrew Louth, *Introducing Eastern Orthodox Theology,* Society for Promoting Christian Knowledge, London, 2013, p.83.

[51] Conf. Dr. Adrian Lemeni, *Asumarea vieţii ca dar al lui Dumnezeu în contextul morţii spirituale a societăţii contemporane,* în volumul *Sensul vieţii* în volumul *Sensul vieţii, al suferinţei şi al morţii,* Editura Reîntregirea, Alba-Iulia, 2008, p.209.

[52] Drd. Ştefan Buchiu, *Crucea şi Învierea lui Hristos,*p.226; Prof.Teodor.M.Popescu,*Moartea şi Învierea Mântuitorului în credinţa vechilor creştini,* în Ortodoxia, nr.2, aprilie-iunie, 1955, p.163; Pr.Constantin Gheorghe, *Moarte şi Înviere după Sfânta Scriptură,* în Studii Teologce, nr.1-2, 1978, p.13.

BIBLIOGRAPHY

1. Buzescu, Pr.Prof.Dr. N., *Sfânta Cruce în imnologia cultului orthodox,* în Ortodoxia, nr.2, aprilie-iunie, 1982, pp.277-290;
2. Galeriu, Pr.Prof. Constantin, *Înţelesurile Crucii,* în Ortodoxia, nr.2, aprilie-iunie, 1982;
3. Gheorghe, Pr. Constantin, *Moarte şi Înviere după Sfânta Scriptură,* în Studii Teologce, nr.1-2, 1978;
4. Louth, Andrew, *Introducing Eastern Orthodox Theology*, Society for Promoting Christian Knowledge, London, 2013;
5. Manolache, Anca, *Învierea şi Înălţarea Domnului-încununare a operei de răscumpărare,* în Ortodoxia, nr.2, aprilie-iunie, 1969;
6. Miron, Arhim.Drd. Vasile, *Despre semnificaţia Sfintei Cruci şi a Învierii Domnului în slujbele Bisericii*, în Ortodoxia, nr.1-2, ianuarie-iunie, 1996;
7. Popescu, Teodor.M., *Moartea şi Învierea Mântuitorului în credinţa vechilor creştini,* în Ortodoxia, nr.2, aprilie-iunie, 1955;
8. Radu, Pr. prof. D., *Învierea Domnului, pârga învierii noastre*, în Biserica Ortodoxă Română, nr.3-4,1978;
9. Stăniloae, Pr. prof, D., *Legătura interioară dintre moartea şi Învierea Domnului*, în Studii Teologice, nr.5-6, 1956;
10. Stăniloae, Pr.Prof. Dumitru, *Iisus Hristos, Arhiereu în veac*, în Ortodoxia, nr.2, 1979;
11. Stăniloae, Pr.Prof.Dr. Dumitru, *Crucea In teologia şi cultul Bisericii Ortodoxe*, în Ortodoxia, nr.3, 1975, p. 405.

THE ECUMENICITY OF THE CHURCH AND ITS PHILANTHROPIC MISSION REFLECTED IN THE HYMNS OF THE CANON AND THE FIRST PRAYER OF THE HOLY UNCTION

Iulian-Constantin Vrabie
PhD Student, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iași

Abstract: In the Great Eclection, in addition to the other petitions, there is the prayer that "may this oil be blessed with the power, the work and the coming of the Holy Spirit". In this petition is reflected what Father Stăniloae calls the awareness that "the Holy Spirit is the power that sustains in us - through the prayer of the Church - the tension towards resurrection: it is He who will bring about our resurrection by which we will participate in the risen, fully transparent body of the Lord, through our bodies themselves becoming fully transparent in the joyful experience of the treasures of His love". This awareness also accompanies the prayer for the sick person: "For the servant of God (N) and for his seeking in God and that the grace of the Holy Spirit may come upon him". Moreover, this is the conscience of the whole Church of Christ, the Church being the community of those who are advancing by the power of the Spirit of Christ towards the resurrection and the fullness of perfect communion with Christ and with all who believe.

Keywords: Christ, Church, Holy Spirit, Holy Unction, Orthodoxy

În Ectenia mare - pe lângă celelalte cereri - este adresată rugăciunea ca „să se binecuvânteze untdelemnul acesta, cu puterea, cu lucrarea și cu venirea Sfântului Duh”1. În această cerere se oglindește ceea ce Părintele Stăniloae numește conștiința că „Duhul Sfânt este puterea care susține în noi - prin rugăciunea Bisericii - tensiunea spre înviere: El este Cel Care va realiza învierea noastră prin care vom participa la trupul înviat, deplin transparent al Domnului, prin trupurile noastre devenite ele însele pe deplin transparente în experiența plină de bucurie a comorilor iubirii Lui”.2 Această conștiință însoțește și rugăciunea pentru cel bolnav: „Pentru robul lui Dumnezeu (N) și pentru cercetarea lui cea întru Dumnezeu și pentru ca să vină peste dânsul harul Duhului Sfânt”3.

Mai mult, această conștiință - care de altfel este conștiința întregii Biserici a lui Hristos, și anume că „Biserica este comunitatea celor ce înaintează prin puterea Duhului lui Hristos spre învierea și plenitudinea negrăită a comuniunii desăvârșite cu Hristos și cu toți cei ce cred. Biserica ar vrea ca toți oamenii să pășească pe această cale pentru ca iconomia fiului său și planul mântuirii să-și dea ultimele lor roade, prin lucrarea continuă a lui Hristos în Duhul Său. Sfântul Duh este călăuza plină de putere Care conduce creația spre împărăția de acum deschisă, lucrând îndeosebi în și prin acest câmp de forță divin care este Biserica”4 - străbate și Rugăciunea de sfințire a untdelemnului: „Doamne, Care cu mila și cu îndurările Tale tămăduiești zdrobirile sufletelor și ale trupurilor noastre, însuți Stăpâne sfințește untdelemnul acesta, ca să fie celor ce se vor unge din el spre tămăduire și spre izbăvirea de toată patima și întinăciunea trupului și de toată răutatea. Ca și întru aceasta să se preaslăvească preasfânt numele Tău, al Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin”5.

---

[1] ***, *Micul Molitfelnic*, EIBMBOR, București, p. 108.
[2] Pr. Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și Experiența Duhului Sfânt,* Ed. Deisis, 1995, p. 140.
[3] ***, *Micul Molitfelnic*, p. 108.
[4] Pr. Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă,* Vol. III, p. 213.
[5] ***, *Micul Molitfelnic*, pp. 109-110.

Următoarele zece tropare subliniază și mai mult faptul că „Duhul lui Hristos cel înviat ne conduce din interior – prin Maica Domnului și prin Sfinții Bisericii, în special mucenicii, n.n -spre Cincizecimea eshatologică, (atunci) când El va străluci în deplinătatea trupului transparent al lui Hristos, dar și al inimilor noastre care vor fi sporit în transparență prin unirea cu Hristos”6, arătându-se că vindecările săvârșite de Hristos sunt încredințări că și alți bolnavi dacă vor căuta vindecarea o vor găsi sau se vor împărtăși din ea, cu toate că cel bolnav - cum o spune el însuși sau se roagă ceilalți în numele lui - se arată a avea ochii sufletului orbiți: „Fiind orbit la ochii sufletului, vin la Tine, Hristoase, ca orbul cel din naștere, strigând către Tine cu pocăință: Tu ești lumina cea strălucitoare a celor dintru întuneric"; sau: „Doamne, sufletul meu cel slăbit cu multe feluri de păcate și cu fapte netrebnice, ridică-l cu cercetarea Ta cea dumnezeiască, precum ai ridicat de demult pe slăbănogul; ca fiind mântuit să strig Ție: îndură-Te, Hristoase, și dă-mi tămăduire.”7

În aceste tropare este amintit și Sfântul Apostol lacob, care - ca un apostol și mucenic, reprezentând ceata Sfinților Apostoli, întrucât el este cel care dă mărturie concretă despre practica Bisericii privind rugăciunile pentru bolnavi - este rugat de comunitatea credincioșilor să mijlocească pentru cel bolnav8: „Cel ce ca un ucenic al Domnului ai primit Evanghelia, o, drepte, cel ce ca mucenic ai cununa cea veșnică; și ca rudă a Domnului ai îndrăznirea, iar ca ierarh ai mijlocirea, roagă pe Hristos Dumnezeu să mântuiască sufletele noastre". De asemenea, Sfântului lacov - care a dat o încredințare eshatologică celor din vremea sa, dar și tuturor creștinilor de-a lungul veacurilor: „Fiți dar și voi îndelung-răbdători, întăriți (în) inimile voastre, căci venirea Domnului s-a apropiat. Nu vă plângeți, fraților, unul împotriva celuilalt, ca să nu fiți judecați: iată, Judecătorul stă înaintea ușilor. Luați, fraților, pildă de suferință și de îndelungă-răbdare pe prorocii care au grăit în numele Domnului. Iată, noi fericim pe cei ce au răbdat: ați auzit de răbdarea lui Iov și ați văzut sfârșitul hărăzit lui de Domnul; că mult-milostiv este Domnul și îndurător" (Iacov 5, 8-11) - i se adresează un alt tropar: „Dumnezeu, Cuvântul cel Unul-Născut al Tatălui, Care a venit la noi în zilele mai de pe urmă, te-a arătat pe tine minunate Iacov întâi păstor și dascăl al Ierusalimului și iconom al Tainelor celor duhovnicești. Pentru aceasta, toți te cinstim, apostole"9.

Sfântul Ierarh Nicolae, Sfântul Mare Mucenic Dimitrie și Sfântul sfințit Mucenic Pantelimon — ca reprezentanți ai cetelor de arhierei, de păstori și de mucenici ai Bisericii lui Hristos - sunt rugați să mijlocească pentru comunitatea celor care săvârșesc rugăciuni pentru cel bolnav. Prin aceasta se mărturisește că Biserica luptătoare - ca și cea biruitoare - se compune din cete sau comunități liturgice, iar între acestea este acea legătură pe care o creează centralitatea lui Hristos: „Cel Ce S-a pogorât, Acela este Care S-a suit mai presus de toate cerurile, ca pe toate să le umple. Și El a dat pe unii apostoli, pe alții proroci, pe alții evangheliști, pe alții păstori și învățători, spre desăvârșirea sfinților, la lucrul slujirii, la zidirea trupului lui Hristos, până vom ajunge toți la unitatea credinței și a cunoașterii Fiului lui Dumnezeu, la starea bărbatului desăvârșit, la măsura vârstei deplinătății lui Hristos” (Efeseni 4, 10-13).

Această conștiință este subliniată și cultivată prin troparele celor trei mari sfinți tămăduitori ai Bisericii: „în Mira, sfinte, Sfințitor te-ai arătat, că Evanghelia lui Hristos plinind-o, cuvioase, ți-ai pus sufletul pentru poporul tău; mântuit-ai pe cei nevinovați din moarte. Pentru aceasta te-ai sfințit ca un mare tăinuitor al harului lui Dumnezeu”. Iar marelui mucenic izvorâtor de mir, simbolul milostivirii lui Dumnezeu, credincioșii se roagă, zicând: „Mare apărător te-a aflat întru primejdii lumea, purtătorule de chinuri, pe tine cel ce ai biruit pe păgâni. Deci, precum mândria lui Lie ai surpat și la luptă îndrăzneț ai făcut pe Nestor, așa Sfinte Dimitrie pe Hristos Dumnezeu roagă-L să ne dăruiască nouă mare milă”. În sfârșit, Sfântului

[6] Pr. Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui lisus și Experiența Duhului Sfânt*, p. 142.
[7] ***, *Micul Molitfelnic*, pp. 110-111.
[8] Pr. Ilie Melniciuc Puică, *op. cit.*, pp. 29-30.
[9] ***, *Micul Molitfelnic*, pp. 111-112.

Pantelimon - care ca și Sfântul Ierarh Spiridon sunt considerați mari făcători de minuni și ocrotitorii bolnavilor, dar și ai diferitelor așezăminte spitalicești — este rugat să mijlocească la Dumnezeu pentru ca toți credincioșii să primească multă și nemăsurată milă, ca semn al iertării de păcate: „Purtătorule de chinuri, Sfinte și tămăduitorule Pantelimon, roagă pe Milostivul Dumnezeu ca să dăruiască iertare de păcate sufletelor noastre”10.

Ultimele trei tropare sunt consacrate doctorilor fără de arginți, Sfântului Ioan Evanghelistul — ucenicul iubit al Mântuitorului nostru Iisus Hristos și al Maicii Domnului. Dacă sfinții doctori fără de arginți fac parte dintr-o ceată apropiată de sufletele celor aflați în suferință, invocarea Sfântului Ioan Evanghelistul și a Maicii Domnului are rolul de a sublinia adevărul că nu putem ruga pe Dumnezeu să ne învrednicească de nemăsurata Sa milostivire dacă nu căutăm să urmăm pildei de iubire celor care au străjuit pe Mântuitorul Hristos în cele mai grele momente ale vieții Sale pământești: răstignirea pe Golgota, când toți ucenicii lui Hristos s-au risipit; iubirea adevărată se probează în momentele cele mai grele ale oamenilor, cum se află și cei cuprinși de durerile bolilor și ale suferințelor: „Ceea ce ești rugătoare caldă și zid nesurpat, izvor de milă și lumii scăpare, cu osârdie strigăm către tine: Născătoare de Dumnezeu, Stăpână, vino degrabă și ne izbăvește pe noi din nevoi, ceea ce singură ești grabnic ajutătoare”. Asemenea și ucenicul iubit este rugat să reverse tămăduirile sale tuturor credincioșilor: „Măririle tale, iubitorule de feciorie, cine le va spune? Că izvorăști tămăduiri și te rogi pentru sufletele noastre, ca cel ce ești cuvântător de Dumnezeu - adică teolog; adevărat teolog nu poate fi decât cel care se roagă, spun Sfinții Părinți ai Bisericii, n.n. - și de Hristos preaiubit”.

Cu aceste încredințări comunitatea credincioșilor îi roagă și pe sfinții doctorii fără de arginți - desigur că gândul credincioșilor se îndreaptă spre Cosma și Damian, Chir și Ioan, Pantelimon (deja invocat) și Ermolaoe, Samson și Diomid, Mochie și Anicit, Talaleu și Trifon - să mijlocească tămăduirea celor bolnavi: „Sfinților cei fără de arginți - adică, fără plată sau fără pretenția de a fi plătiți, n.n. - și făcătorilor de minuni, cercetați neputințele noastre; în dar ați luat, în dar să dați”11. Desigur că în acest tropar se face amintire de îndemnul dat de Mântuitorul Iisus Hristos ucenicilor Săi: „Iată, v-am dat putere să călcați peste șerpi și peste scorpii și peste toată puterea vrăjmașului și nimic nu vă va vătăma” (Luca 10, 19) și „tămăduiți pe cei neputincioși, înviați pe cei morți, curățiți pe cei leproși, pe demoni scoateți-i; în dar ați luat, în dar să dați” (Matei 10, 8). Dacă puterea de a tămădui s-a dat ucenicilor - și prin ei slujitorilor Bisericii - credincioșilor li s-a dat puterea de a nădăjdui în făgăduințele Domnului, știind că El nu a făcut nicio făgăduință mincinoasă; la acest fapt îndeamnă pe credincioși să ia aminte și prochimenul - de fapt un verset din psalm - dinaintea citirii primei pericope apostolice - din Epistola sobornicească a Sfântului Apostol Iacov (5, 10-16) - care apare ca o exclamație: „Fie, Doamne, mila Ta spre noi, precum am nădăjduit întru Tine”, cu stihul: „Bucurați-vă, drepților, întru Domnul”, prin care se atrage atenția că toți credincioșii trebuie să se străduiască a fi în rândul celor drepți și bineplăcuți lui Dumnezeu12.

Apoi se citește prima pericopă evanghelică - Luca 10, 25-37, în care se prezintă pilda Samarineanului milostiv, ca răspuns la întrebarea unui învățător de Lege: „Învățătorule, ce să fac ca să moștenesc viața cea veșnică” - urmată de prima rugăciune, în care după ce se face amintire de mântuirea pe care ne-a adus-o Fiul lui Dumnezeu întrupat - „ai trimis pe Unul-Născut Fiul Tău să tămăduiască toată boala și neputința sufletelor noastre” - Cel Atotputernic este rugat să-L trimită pe Sfântul Duh - Duhul lucrător în Biserica lui Hristos, despre Care părintele Dumitru Stăniloae arăta: „Viața Bisericii în Duhul, așa cum am spus, constă în experiența puterii dumnezeiești ca răspuns la rugăciune. Experiență care se realizează nu numai în cultul public, dar și în rugăciunea particulară practicată cu conștiința unei depline comuniuni

[10] ***, *Micul Molitfelnic*, pp. 112-113.
[11] ***, *Micul Molitfelnic*, p. 113.
[12] ***, *Micul Molitfelnic*, p. 114.

eclesiale”13 - Care să sfințească untdelemnul, ca răspuns la rugăciunea comunității credincioșilor precum și a celui care se află în suferința bolii: „Trimite Duhul Tău cel Sfânt și sfințește untdelemnul acesta și-l fă robului Tău (N), care se va unge spre izbăvire desăvârșită de păcatele lui și spre moștenirea Împărăției cerurilor. Că Tu ești Dumnezeu mare și minunat, Care păzești legământul Tău și dai mila Ta celor ce Te iubesc pe Tine; Cel Ce dai izbăvire de păcate prin Sfânt Pruncul Tău, Iisus Hristos; Care ne-ai renăscut pe noi din păcat. Cel Ce luminezi orbii și ridici pe cei căzuți; Care iubești pe cei drepți și pe cei păcătoși miluiești; Cel Ce ne-ai scos din întuneric și din umbra morții, zicând celor din întuneric: descoperiți-vă. Că a strălucit în inimile noastre lumina cunoștinței Unuia-Născut Fiului Tău, de când S-a arătat pentru noi pe pământ și cu oamenii împreună a petrecut. Și celor ce L-au primit le-ai dat putere să se facă fiii lui Dumnezeu prin baia nașterii din nou, dăruindu-ne înfierea și făcându-ne părtași biruinței asupra diavolului. Pentru că n-ai binevoit a ne curăți (numai) prin sânge, ci ai dat în untdelemnul sfințit chipul Crucii, ca să ne facem turmă lui Hristos, preoție împărătească, neam sfânt, curățindu-ne cu apă și sfințindu-ne cu Duhul cel Sfânt”14.

Faptul că se face amintire de curățirea prin Sângele lui Hristos ne încredințează încă o dată că Sfântul Maslu se săvârșea împreună cu Sfânta Liturghie euharistică pentru că - așa cum spune Apostolul neamurilor, că împărtășirea cu Sfintele trebuie să se facă fiind cu toată luarea aminte (I Corinteni 11, 27-30) - cel bolnav trebuia să se arate vrednic prin rugăciunile sale, dar și ale comunității credincioșilor. Mai mult, se arată că - încă din vremea Sfântului Vasile cel Mare, care amintește de unele rugăciuni pentru cei bolnavi - binecuvântarea untdelemnului se făcea prin însemnarea semnului Sfintei Cruci, cum amintește marele părinte capadocian în Canonul 91 despre Sfânta Scriptură, Sfânta Predanie (Tradiție) și obiceiul bisericesc: „Dintre dogmele și propovăduirile ce se păstrează în Biserică, pe unele le avem din învățătură scrisă, iar pe altele le- am primit prin Tradiția Apostolilor, predanisită nouă în taină; și ambele acestea au aceeași tărie pentru dreapta cinstire de Dumnezeu; și nimeni nu va zice împotriva acestora, oricât de puțin ar fi de priceput în legiuirile bisericești.

Căci dacă ne-am apuca să abandonăm cele nescrise din obiceiuri, ca pe unele care n-ar avea mare tărie, am greși împotriva celor de căpetenie, păgubind Evanghelia sau - mai bine zis - am reduce propovăduirea la numirea goală. De pildă, obiceiul cel dintâi este aducerea aminte de a ne însemna cu chipul Crucii cei ce nădăjduim în numele Domnului nostru Iisus Hristos. Care este acela ce ne-a învățat în scris? Care scrisoare ne-a învățat pe noi a ne întoarce spre Răsărit în rugăciune? Cine ne-a lăsat în scris cuvintele invocării la sfințirea Pâinii Euharistiei și a Potirului binecuvântării?

Căci nu ne sunt suficiente cele menționate de Apostol sau de Evanghelie și rostim și altele, primite din învățătura nescrisă și înainte și în urmă, ca unele ce au mare putere în privința Tainei. Din care scrisori binecuvântăm apa Botezului și untdelemnul Hrismei - Sfântul Maslu, n.n. - și chiar pe cel ce se botează? Au nu din predanisirea tacită și tainică? Și apoi care cuvânt scris ne-a învățat ungerea cu untdelemn (la Botez, n.n.)? Dar de unde a se afunda de trei ori omul la Botez?... Au nu din această învățătură nepublicată și tainică, pe care Părinții noștri au păstrat-o într-o tăcere ferită de indiscreție și ispitire, fiind ei bine învățați a păstra în tăcere pe cele sfinte ale Tainelor?”15.

Nu numai săvârșirea sfințirii cu însemnarea Sfintei Cruci ține de această tainică tradiție moștenită de la Sfinții Apostoli, ci și această împreună-slujire a Tainei Sfântului Maslu cu Liturghia euharistică16. Ea ține de ceea ce arăta Părintele Oliver Clement, comentând cartea Părintelui Dumitru Stăniloae despre Rugăciunea lui Iisus: „Omul-în-Hristos este un om

[13] Pr. Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt*, p. 142.
[14] ***, *Micul Molitfelnic*, pp. 117-118.
[15]Arhid. prof. dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii,* ediția a III-a îmbunătățită, îngrijită de Dr. Sorin Joantă, Sibiu, 2005, pp. 436-437.
[16]Pr. lect. Dumitru Gh. Radu, „Caracterul ecleziologic al Sf. Tainelor și problema comuniunii”, p. 309.

eclesial, iar prin aceasta, un om-umanitate: așa cum ipostasul lui Hristos îi include pe toți oamenii, tot așa în unitatea Trupului lui Hristos fiecare poate să-i includă pe ceilalți. Pornind de la Biserică, o iubire creatoare trebuie să germineze fundamentele culturii și ale societății”17 ; unitatea cultică a Bisericii, adică între toate lucrările ei sfinte și simțitoare, este cea care dă unitate culturii general umane, cu precădere a popoarelor în sânul cărora au răsărit Bisericile creștine naționale, sfințind deopotrivă limbajul și modul de a gândi și privi lumea18.

În pasajele următoare ale rugăciunii, sfinții slujitori se roagă să fie învrednici - ca și slujitorii de odinioară - pentru a aduce slujbe și rugăciuni bineplăcute: „Însuți Stăpâne Doamne dă-ne har spre slujba Ta aceasta, precum ai dat lui Moise, slugii Tale, și lui Samuel, iubitului Tău, și lui Ioan, alesului Tău, și tuturor celor ce au bineplăcut Ție în fiecare neam și neam. Așa fă-ne și pe noi să fim slujitori ai Legii Tale noi a Fiului Tău prin untdelemnul acesta, pe care sfințește-l cu scump Sângele Său, ca - dezbrăcându-ne de poftele cele lumești - să murim păcatului și să viem dreptății, îmbrăcându-ne în Domnul nostru Iisus Hristos, prin ungerea cu sfințenia ce va fi adusă de untdelemnul aceasta. Facă-se, Doamne, untdelemnul acesta untdelemn de bucurie, untdelemn de sfințenie, îmbrăcăminte împărătească, pavăză puternică, izbăvitoare de toată lucrarea diavolească, pecete nestricată, bucurie a inimii, veselie veșnică”19.

Mai întâi observăm că se vorbește de preoția primită prin Taina Botezului, ca „o îmbrăcare în Hristos cel înviat”20 - dacă Hristos, Care este pârga noastră, este sfânt, atunci toți cei botezați în El sunt sfinți: „Iar dacă este pârga (de fainǎ) sfântă și frământătura este sfântă; și dacă rădăcina este sfântă și ramurile sunt” (Romani 11, 16) - pe care o au toți credincioșii; însă deopotrivă se face deosebirea între această preoție a tuturor celor botezați de slujirea sau preoția sacramentală, atunci când se face referire la Moise și Samuel sau la Sfântul Evanghelist Ioan. Desigur, în spiritul celor scrise de Sfântul Apostol Petru: „Apropiați-vă de El, piatra cea vie, de oameni într-adevăr neluată în seamă, dar de Dumnezeu aleasă și de preț; și voi înșivă, ca pietre vii, zidiți-vă drept casă duhovnicească, preoție sfântă, ca să aduceți jertfe duhovnicești, bineplăcute lui Dumnezeu, prin Iisus Hristos”, dar - în același timp - „pe preoții cei dintre voi îi rog, ca unul ce sunt împreună-preot și martor al pătimirilor lui Hristos și părtaș al slavei celei ce va să se descopere: Păstoriți turma lui Dumnezeu dată în paza voastră, cercetând-o nu cu silnicie, ci cu voie bună, după Dumnezeu, nu pentru câștig, ci din dragoste; nu ca și cum ați fi stăpâni peste Biserici, ci pilde facându-vă turmei” (I Petru 2, 4-5 și 5, 1-3).

Cu această responsabilitate față de turmă și cu conștiința că sunt slujitorii Bisericii lui Dumnezeu, se fac următoarele cereri ale rugăciunii: „Ca și cei ce se vor unge cu untdelemnul acesta al înnoirii să fie de temut pentru cei potrivnici - este vorba de duhurile răutății, de diavoli, n.n. - și să strălucească în strălucirile sfinților Tăi, neavând întinăciune ori prihană; să fie primiți în odihna Ta cea veșnică și să ia plata chemării celei de sus, Că Ție se cuvine să ne miluiești și să ne mântuiești, Dumnezeule, Dumnezeul nostru și Ție slavă înălțăm, împreună și Unuia-Născut Fiului Tău și Preasfântului Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin”21. Aici se poate observa mai bine că în conștiința Bisericii trebuie permanent să domine preocuparea de a transforma timpul cronologic sau istoric în timp al Împărăției cerurilor, adică de a transfigura pe cronos în kairos, fapt care nu se poate să nu se oglindească și în rugăciunile Bisericii, cum arată Dominique Beaufils, comentându-l pe Constantin Andronikoff: „Noi măsurăm timpul nostru pământesc cu elemente pe care le-am putea numi nedesăvârșite: Cronosul omenesc care este legat de mișcarea astrelor, unele în legătură cu altele, este situat în nedesăvârșirea celei de-a șasea zi a creației, care ne izolează, care ascunde înțelegerii noastre acel kairos divin, care

[17] *Prefață* la Pr. Dumitru Stăniloae, *Rugăciunea lui Iisus și experiența Duhului Sfânt,* p. 23
[18]Pr. Prof. Dumitru Radu, „Sfintele Taine în viața Bisericii”, p. 188.
[19] ***, *Micul Molitfelnic*, pp. 118-119.
[20]Pr. Alexander Schmemann, *Pentru viața lumii. Sfintele Taine și Ortodoxia,* Basilica, 2012, p. 77.
[21] ***, *Micul Molitfelnic*, p. 119.

este timpul desăvârșit al veșniciei. Prin acest timp nedesăvârșit, dar finit, adică limitat, ne măsurăm noi lungimea vieții”22.

Preoția sacramentală este legată tocmai de acest timp nedesăvârșit al vieții noastre, pentru că în Împărăția lui Dumnezeu toți vom străluci, fiind luminați de unicul Soare: Hristos - Lumina lumii; cei credincioși am cunoscut că - așa cum spune Sfântul Ioan Evanghelistul - Cuvântul dintru început a fost „Lumina cea adevărată, Care luminează pe tot omul care vine în lume” (Ioan 1, 9). De aceea, prin slujirea lui Hristos a fost desființată „legea poruncilor și învățăturile ei, ca întru Sine pe cei doi să-i zidească într-un singur om nou și să întemeieze pacea și să-i împace cu Dumnezeu pe amândoi, uniți într-un trup, prin Cruce, omorând prin ea vrăjmășia și, venind, a binevestit pace celor de departe și pace celor de aproape; că prin El avem și unii, și alții, apropierea către Tatăl, într-un Duh” (Efeseni 2, 15-18).

De această pace a lui Hristos, împărtășită nouă prin Jertfa de pe Sfânta Cruce, se face amintire și în troparul care se cântă în timp ce bolnavul este uns cu untdelemn de către preot: „Doamne, armă asupra diavolului, Crucea Ta o ai dat nouă; că se îngrozește și se cutremură, nesuferind a căuta spre puterea ei; căci morții i-ai sculat și moartea o ai surpat, pentru aceasta ne închinăm îngropării Tale”23. Desigur, timpul Împărăției cerurilor sau a lui Dumnezeu a început odată cu pogorârea la iad și sfărâmarea încuietorilor morții, cum arată și Sfântul Apostol Petru: „Hristos a suferit o (singură) dată moartea pentru păcatele noastre, El - Cel drept, pentru cei nedrepți, ca să ne aducă pe noi la Dumnezeu - omorât fiind, dar viu făcut cu duhul, cu care S-a pogorât și a propovăduit și duhurilor ținute în închisoare (iad, n.n.), care fuseseră neascultătoare altădată”; prin Botez s-a dat „deschiderea cugetului bun către Dumnezeu, prin învierea lui Iisus Hristos, Care - după ce S-a suit la cer - este de-a dreapta lui Dumnezeu și se supun Lui îngerii și stăpâniile, și puterile” (I Petru 3, 18-22).

Iar însemnarea celui bolnav cu untdelemn sfințit - prin însemnarea cruciș a binecuvântării, dar și prin ungerea în chipul crucii - este tocmai această pecetluire de care se făcea amintire - în mod anticipat, plecând de la mirungerea primită la Botez24 - în stihira cântării a șaptea: „Sabie împotriva diavolilor este pecetea Ta, Mântuitorule...” sau în stihira cântării a cincea: „Cel ce sfințești de sus în chip tainic sufletele și trupurile noastre,prin semnul dumnezeiesc al peceții Tale”25. Tocmai de această pecete - care este pecetea sfinților, deosebit de cel al fiarei de care vorbește în Apocalipsă: „Și ea silește pe toți, pe cei mici și pe cei mari, și pe cei bogați, și pe cei săraci, și pe cei slobozi, și pe cei robi, să-și pună semn pe mâna lor cea dreaptă sau pe frunte, încât nimeni să nu poată cumpăra sau vinde, decât numai cel ce are semnul, adică numele fiarei” (13, 16-17). Însemnarea cu pecetea lui Hristos este înscrierea numelor în „cartea vieții Mielului celui înjunghiat” (Apocalipsa 13, 8), adică Mântuitorul nostru Iisus Hristos. Deosebirea aceasta dintre cele două peceți sau semne vrea să sublinieze ceea ce arăta Sfântul Apostol Pavel creștinilor din Corint: „Nu voiesc să fiți ai demonilor. Nu puteți să beți paharul Domnului și paharul demonilor; nu puteți să vă împărtășiți din masa Domnului și din masa demonilor”, pentru a le pune întrebarea pe care fiecare creștin adevărat trebuie să și-o pună: „Paharul binecuvântării, pe care-l binecuvântăm, nu este oare împărtășirea cu Sângele lui Hristos? Pâinea pe care o frângem nu este oare împărtășirea cu Trupul lui Hristos?” (I Corinteni 10, 20-21 și 16).

Toți cei ce se împărtășesc din Potirul euharistie fac parte - împreună cu sfinții bineplăcuți lui Dumnezeu – din Împărăția lui Hristos, a cărei imagine pământească este Biserica26.

---

[22] Dominique Beaufils, *op. cit.,* p. 30.

[2323] ***, *Micul Molitfelnic*, pp. 119-120.

[24] *Cf.* Pr. Dr. Spiridon Cândea, „Taina Sf. Maslu”, în *Mitropolia Ardealului,* 1964, nr. 9-10, p. 659.

[25] ***, *Micul Molitfelnic*, pp. 98 și 101.

[26] Cf. † Photios, Arhim. Philarete, Pr. Patric, *Noul Catehism Catolic contra credinței Sfinților Părinți. Un răspuns ortodox*, trad. M. Rusu, Deisis, Sibiu, 1994, p. 60.

BIBLIOGRAPHY

1. ***, *Micul Molitfelnic*, EIBMBOR, București;
2. † Photios, Arhim. Philarete, Pr. Patric, *Noul Catehism Catolic contra credinței Sfinților Părinți. Un răspuns ortodox*, trad. M. Rusu, Deisis, Sibiu, 1994,
3. Cândea , Pr. Dr. Spiridon, *„Taina Sf. Maslu", în Mitropolia Ardealului*, 1964, nr. 9-10;
4. Floca, Arhid. prof. dr. Ioan N., C*anoanele Bisericii Ortodoxe, Note și comentarii*, ediția a III-a îmbunătățită, îngrijită de Dr. Sorin Joantă, Sibiu, 2005;
5. Schmemann, Pr. Alexander, *Pentru viața lumii. Sfintele Taine și Ortodoxia*, Basilica, 2012;
6. Stăniloae, Pr. Dumitru, *Rugăciunea lui Iisus și Experiența Duhului Sfânt*, Ed. Deisis, 1995.

THE EVOLUTION OF CHURCH-STATE RELATIONS IN THE ROMANIAN SPACE – FROM BYZANTINE SYMPHONY TO CONTEMPORARY CHALLENGES

Andrei Dorneanu
PhD Student

Abstract: The article "The Evolution of Church-State Relations in the Romanian Space – From Byzantine Symphony to Contemporary Challenges" explores how the relationship between secular authority and the Church has evolved throughout history, focusing on the Orthodox tradition and the Romanian context.

The first part introduces the concept of the Byzantine Symphony, which served as the foundation for the relationship between Church and State in Orthodox tradition, promoting a model of cooperation and balance influenced by Byzantine heritage. After that, we will see how this model was applied in the Romanian space, highlighting the historical particularities of the relationship between rulers and the Church. Special attention is given to the communist period, when the Romanian Orthodox Church was subjected to strict state control under the atheist regime but managed to survive through a complex relationship with the authorities. After 1989, the Church-State relationship was redefined, with both democratization processes and debates on the role of the Church in contemporary society.

The second part provides an overview of the legislation regulating Church-State relations after 1990. It analyzes the 1991 Romanian Constitution, which establishes the principle of religious neutrality of the state, and the Statute of Organization and Functioning of the Romanian Orthodox Church, which defines the Church's autonomy. Additionally, it discusses the legal provisions that allow local governments to finance projects in collaboration with the Orthodox Church and other legally recognized religious denominations.

Keywords: Byzantine symphony; Support; Orthodox Church; Romanian Orthodox Church; Church-state relationship;

1. Simfonia bizantină - relația Stat-Biserică în Ortodoxie

Motto: „Dați Cezarului cele ale Cezarului iar lui Dumnezeu cele ale lui Dumnezeu” (Mc 12,17)

Mântuitorul nostru Iisus Hristos nu a venit ca să instituie o împărăție lumească, nu a venit pentru a da o orânduire socială nouă, ci pentru a așeza firea omului acolo de unde a căzut, spre a putea redobândi asemănarea la care a fost chemat, și, așa, să intre în Împărăția Cerurilor. Mântuitorul Iisus Hristos nu a dorit să intre în conflict cu stăpânirea lumii acesteia ci să fie Cel care îi învață pe stăpânitorii lumii să conducă, luând exemplul pe care El l-a oferit. A fi cetățean al Împărăției cerurilor nu exclude cetățenia pământească sau apartenența omului la o țară sau stat, dar fără ca prin aceasta creștinii să uite că sunt cetățeni ai Împărăției Cerurilor.[1]

[1] Această învățătură o aflăm în *Epistola către Diognet* și este cuprinzătoare: „Creștinii nu se deosebesc de ceilalți oameni nici prin pământul pe care trăiesc, nici prin limbă, nici prin îmbrăcăminte. Nu locuiesc în orașe ale lor, nici nu se folosesc de o limbă deosebită, nici nu duc o viață străină. Învățătura lor nu-i descoperită de gândirea și cugetarea unor oameni, care cercetează cu nesocotință; nici nu o arată, ca unii, ca pe învățătură omenească. Locuiesc în orașe grecești și barbare, cum le-a venit soarta fiecăruia; urmează obiceiurile băștinașilor și în îmbrăcăminte și în hrană și în celălalt fel de viață, dar arată o viețuire minunată și recunoscută de toți ca nemaivăzută. Locuiesc în țările în care s-au născut, dar ca străinii; iau parte la toate ca cetățeni, dar pe toate le rabdă ca străini; orice țară străină le e patrie, și orice patrie le e țară străină. Se căsătoresc ca toți oamenii și nasc copii, dar nu aruncă pe cei născuți. Întind masă comună, dar nu și patul. Sunt în trup, dar nu trăiesc după trup. Locuiesc pe pământ, dar sunt cetățeni ai cerului. Se supun legilor rânduite de stat, dar, prin felul lor de viață, biruiesc legile. Iubesc pe toți, dar de toți sunt prigoniți. Nu-i cunoaște nimeni, dar sunt osândiți; sunt omorâți, dar dobândesc viața. Sunt săraci, dar îmbogățesc pe mulți, sunt lipsiți de toate, dar în toate au de prisos. Sunt înjosiți, dar sunt slăviți u aceste înjosiri; sunt huliți, dar sunt îndreptățiți. Sunt ocărâți, dar binecuvântează; sunt insultați, dar cinstesc. Fac bine, dar sunt pedepsiți ca răi;

Principiile morale și de viață ale creștinilor nu sunt întotdeauna pe placul celor care conduc lumea. De aceea, au existat conflicte încă de la început și unele au fost atât de puternice încât creștinii, numai prin simplul fapt că se numeau așa, au avut de suferit până și moartea.

Relația Stat-Biserică sau Biserică-Stat a fost diferită după epocă, dar mai ales după cei care au condus principalele state ale lumii. Această realitate s-a vădit de-a lungul timpului și în spațiul românesc. Ceea ce trebuie să specificăm este faptul că, în ciuda diferitelor forme de organizare politică de pe teritoriul nostru, Biserica Ortodoxă Română, prin fidelitatea de credință și manifestare liturgică, a fost neschimbată în învățătură și canonicitate de la începuturi și până în prezent. Aceasta îndreptățește afirmația Părintelui Mitropolit Nestor Vornicescu al Olteniei care spune: „În Biserica Ortodoxă Română noi recunoaștem instituția cea mai veche și mai rodnică sub raport spiritual – sub raportul credinței moralității și culturii – din întreaga istorie a vieții noastre naționale" [2]. Privind în trecut la martirii dobrogeni trecuți deja în Calendarul Bisericii noastre sau Sfinții ale căror Sfinte Moaște au fost găsite mai recent, cum sunt cele ale Sfinților Mucenici de la Niculițel, aduc aminte despre persecuțiile din timpul Imperiului Roman, a stăpânirii vremelnice a Goților[3] sau din alte timpuri.[4] Ne vin în memorie persecuțiile pe care românii le-au avut de îndurat din partea stăpânirii maghiare din Transilvania când creștinii ortodocși nu aveau niciun drept sau când principii maghiari, trecuți la Calvinism au persecutat pe românii ortodocși așa cum ne stă mărturie viața și lucrarea Sfântului Sava Mitropolitul Transilvaniei[5]. Odată cu secolul al XVII-lea și apariția în Transilvania a Bisericii Unite cu Roma, se va trece la o nouă etapă de persecuție a Bisericii Ortodoxe de către Imperiul Habsburgic romano-catolic, persecuție care a dus la distrugerea multor biserici ortodoxe de către generalul Buccow, considerat adevăratul creator al Bisericii Unite din Transilvania, și chiar la martirizarea ortodocșilor[6].

1.1.**Tradiția românească a relației Stat-Biserică**

Imperiul Bizantin a reprezentat model și sursă de inspirație pentru domnitorii români în ceea ce privește atitudinea lor față de Biserică, urmându-se principiul bizantin al simfoniei dintre cele două instituții. Preafericitul Părinte Patriarh Daniel, pe când era Mitropolit al Moldovei și Bucovinei, în expunerea susținută în cadrul Simpozionului *Libertatea religioasă în context românesc și european,* organizat de Ministerul Culturii și Cultelor și Asociația Conștiință și Libertate, București, 12-13 Septembrie 2005, referindu-se la simfonia Biserică-Stat sintetiza următoarele: „În mod tradițional, relațiile dintre Biserică și Stat, în țările majoritar ortodoxe, au urmat principiului bizantin al simfoniei, adică al armoniei, al înțelegerii și cooperării dintre cele două instituții distincte: una spirituală și alta politică, pe care le unea, însă, viața socială comună a credincioșilor Bisericii și a cetățenilor Statului. Totuși, în Țările Române simfonia din Imperiul Bizantin a fost adaptată la realitățile Principatelor și apoi ale

---

sunt pedepsiți, dar se bucură, ca și cum li s-ar da viață. Iudeii le poartă război ca unora de alt neam, elenii îi prigonesc; dar cei care-i urăsc nu pot spune pricina dușmăniei lor."- *Epistola către Diognet* în *Scrierile Părinților Apostolici*, Colecția Părinți și Scriitori Bisericești, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, Traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru, pp. 339-340.

[2] Dr. Nestor VORNICESCU, Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei, *Biserică și Națiune,* în Dr. Nestor Vornicescu Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei, *Studii de teologie istorică – antologii,* Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1998, p.12.

[3] Cf. Pr. Ion VICOVAN, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* Volumul I, Editura Trinitas, Iași, 2002, pp. 52-56.

[4] A se vedea studiul semnat de Pr. Prof. Dr. Ion. I. RĂMUREANU, *Predicarea Sfintei Evanghelii la poporul Român,* în Vol. *Sfinți Români și apărători ai legii strămoșești*, lucrare alcătuită din Încredințarea Sfântului Sinod sub directa purtare de grijă a Înaltpreasfințitului Nestor, Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, pp. 102-132.

[5] A se vedea în acest sens studiul semnat de Pr. Prof. Mircea PĂCURARIU, *Sfântul Sava Mitropolitul Transilvaniei*, în Volumul *Sfinți Români și apărători ai legii strămoșești*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987, pp. 406-415; autorul face cu acest prilej și o incursiune în istoria Bisericii din Transilvania vădind atitudinea dușmănoasă a principilor maghiari calvini față de românii ortodocși.

[6] Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* Ediția a III-a – revizuită, Editura Basilica, 2013, pp.333-337.

Statului român modern, influențat de spiritul occidental secularizat. În plus, simfonia Biserică-Stat n-a fost niciodată simetrică, în sensul de egalitate de forțe similare, ci mai totdeauna asimetrică și denivelată. Biserica se ruga permanent pentru Stat, iar adesea ea se și ruga de Stat, ca să o ajute. Statul, la rândul său, sprijinea Biserica, dar era şi tentat adesea să aservească Biserica. Oricum, în viața poporului român, Biserica Ortodoxă n-a fost niciodată un rival sau un concurent real al Statului, ci spațiul în care lumea trecătoare, a pământului, se întâlnește cu Împărăția veșnică, a cerului, arcul dintre „arșița" zilei de acum și speranța zilei de apoi. În acest sens, în toată istoria ei, simfonia dintre Biserică şi Stat a fost marcată de tensiunea dintre ideal și insuficiență, dintre tradiția continuității și tendința înnoirii."[7]

Revenind la începuturile statelor medievale românești și implicit a organizării Bisericii Ortodoxe în acest spațiu, relația Stat-Biserică era una puternică și de susținere. Domnitorii erau încoronați și înscăunați în cadrul unor slujbe speciale în catedrale, asemenea împăraților bizantini, cu atât mai mult cu cât, după căderea Imperiului Bizantin în anul 1453, domnitorii români erau considerați „succesori legitimi ai Bazileilor de altă dată, devenind în această ipostază protectori de drept ai Locurilor sfinte ortodoxe, ai Ortodoxiei în genere."[8]

Pe de altă parte, și domnitorii români aveau dreptul să confirme alegerea ierarhilor, a mitropoliților care făceau parte din sfatul domnesc, ca reprezentanți ai Bisericii. Acest lucru arăta expresia interdependenței dintre putere laică și cea bisericească, după cum afirma și Nicolae Isar.[9]

O astfel de stare de lucruri a fost specifică pentru Țara Românească și Moldova până la unirea Principatelor Române când, mai ales în timpul domniei lui Alexandru Ioan Cuza, ingerința puterii politice a dus la erodarea relației dintre Stat și Biserică, cel dintâi, prin reformele sale bisericești, intervenind brutal prin anumite legi în viața Bisericii, ceea ce a dus la un capitol cunoscut în istoria Bisericii Ortodoxe Române drept lupta pentru canonicitate, încheiată abia după abdicarea lui Cuza în anul 1872.[10]

1.2.**Relația Bisericii Ortodoxe Române cu Statul în timpul regimului comunist**

O relație dificilă și de subminare a rolului și misiunii Bisericii a existat în perioada cât regimul comunist a fost la putere în România (1947-1989), când România este declarată oficial stat ateu, iar Biserica Ortodoxă Română, deși recunoscută, a fost marginalizată și mulți dintre slujitorii și credincioșii ei au fost asupriți.

O analiză cuprinzătoare asupra acestei realități o oferă cuvintele Părintelui Patriarh Daniel: „Tradiția autonomiei Bisericii faţă de Stat şi a sprijinului Statului faţă de Biserică a fost menţinut într-o formă minimală chiar şi în timpul regimului comunist, întrucât Constituţia Republicii Populare Române sau a Republicii Socialiste România nu prevedea expres o separaţie între Stat şi Biserică, iar Statul acorda un sprijin financiar minimal pentru salariile preoţilor. Desigur, autonomia cultelor în regimul comunist era foarte limitată, iar controlul Statului asupra cultelor era opresiv, deoarece ateismul era ideologia oficială a Statului. Studii recente arată că niciodată Biserica n-a fost deplin autonomă faţă de Stat şi nu a dispus de o situaţie materială suficient de consistentă şi stabilă pentru a nu avea nevoie de sprijinul Statului român. Această situaţie se perpetuează şi astăzi, mai ales datoria crizei economice. Astfel, sprijinul Statului faţă de cultele religioase, stipulat în Constituţiile României de după 1989, nu se datorează numai tradiţiei, ci şi realităţii actuale concrete. Totuşi, ponderea tradiţiei contează mai mult decât situaţia economică. În acest sens, există ţări europene occidentale cu o economie

[7] IPS Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Relațiile Stat-Biserică în România, Tradiție și actualitate,* Expunere susținută în cadrul Simpozionului „Libertatea religioasă în context românesc și european", organizat de Ministrul Culturii și Cultelor și Asociația Conștiință și Libertate, București, 12-13 septembrie 2005, în *Teologie și Viață,* anul XV, Iulie-Decembrie, 2005, p.22.

[8] Pr. Prof. Dr. Mircea PĂCURARIU, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* ediția a III-a, p. 137.

[9] Nicolae ISAR, *Relațiile Stat-Biserică în România modernă (1821-1914),* Editura Fundației România de mâine, 2007 p.13.

[10] Cf. Pr. Ion VICOVAN, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* Volumul II, Editura Trinitas, Iași, 2002, pp. 163-175.

bogată, precum Italia, Germania, Belgia, dar cu toate acestea sprijinul Statului faţă de Biserică sau faţă de unele culte religioase tradiţionale în ţările respective se practică în baza tradiţiei multiseculare."[11]

Comunismul a căutat să obstrucționeze lucrarea Bisericii și să arate că aceasta nu este folositoare societății. În parcursul timpului, planurile conducerii comuniste erau gândite pentru a distruge Biserica, începând prin demolarea locașurilor de cult și împuținarea slujitorilor Sfintelor Altare. Părintele Radu Preda, în lucrarea *Biserica în Stat, o invitație la dezbatere,* face o analiză a situației Bisericii Ortodoxe Române în perioada comunistă: „Statul comunist îşi va rezerva cu de la sine putere dreptul de control asupra Bisericii şi cultelor. Departamentul Cultelor va continua, în colaborare strânsă cu organele poliţiei politice, activitatea de control şi îngrădire. Competenţele acestor organe vor fi largi şi se vor concretiza în câteva direcţii: împiedicarea cât mai mult posibil a activităţilor religioase (a şcolilor duminicale sau a pelerinajelor, de exemplu); amestecul în procesul de numire/alegere a noi membri în ierarhia bisericească şi în cea a cultelor etc.(…). Relaţia dintre Stat şi Biserică nu va fi în perioada comunistă de la noi una de dialog şi nici de colaborare în sensul firesc al cuvântului. Va fi mai curând una de separaţie duşmănoasă unilaterală; în acelaşi timp, la nivel parohial şi monahal, va continua fără întrerupere viaţa liturgică specifică. Viaţa liturgică va fi pentru Biserică starea de rezistenţă cotidiană timp de jumătate de secol."[12]

Relația Stat-Biserică în timpul comunismului în România, deși rece, a permis, totuși, Bisericii să-și păstorească credincioșii astfel încât la ieșirea de sub dictatura comunistă, România să fie un Stat majoritar ortodox, cu cei mai mulți dintre cetățeni botezați, cununați și atașați Bisericii. Chiar dacă mulți dintre creștini au avut de suferit pentru credința lor,[13] Biserica a reușit să își împlinească misiunea de a conduce poporul către Împărăția cerurilor.

1.3.**Relația Stat-Biserică după 1989**

Relația dintre Stat și Biserica Ortodoxă în România cunoaște o normalizare după evenimentele din anul 1989.[14] De atunci, Biserica Ortodoxă, ca și celelalte culte, a avut libertate deplină de manifestare și organizare, fără a mai fi obstrucționată în lucrarea ei misionară, pastorală și socială, așa cum remarca și Părintele Patriarh Daniel în anul 2005, ca Mitropolit al Moldovei și Bucovinei: „Aceste accente noi privind cooperarea dintre Stat şi Biserică în domeniul vieţii sociale se explică nu numai prin încrederea de care se bucură Biserica în rândurile populaţiei României, românii fiind unul dintre popoarele cele mai religioase ale Europei, ci şi prin nevoia de a face faţă multor probleme de ordin social: sărăcia, sănătatea precară a populaţiei, migraţia, şomajul, ajutorarea bătrânilor, a copiilor, a persoanelor defavorizate etc. Desigur, toate aceste probleme ale societăţii româneşti nu sunt numai probleme sociale ale Statului, ci şi probleme pastorale ale Bisericii sau ale cultelor religioase. Cu alte cuvinte, libertatea – autonomia cultelor şi egalitatea cultelor religioase faţă de Stat nu exclude coresponsabilitatea şi cooperarea lor cu Statul, în rezolvarea problemelor majore şi urgente ale societăţii româneşti actuale."[15]

Din punct de vedere legal, constituțional, Constituția României din 1991, în articolul 29, aliniatele 3, 4 și 5 asigură libertatea conștiinței: „(3)Cultele religioase sunt libere şi se

---

[11] + Daniel Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Relațiile Stat-Biserică în România.....,* p. 23.

[12] Radu PREDA, *Biserica în Stat. O invitație la dezbatere,* Ed. Scripta, 1999, pp. 20-21.

[13] ... *Martiri pentru Hristos, din România, în perioada regimului comunist,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, este un volum dedicat celor care au suferit pentru credința creștină în timpul comunismului, dintre aceștia majoritatea fiind creștini ortodocși, dar și de alte confesiuni, clerici și laici. Acest volum are meritul de a aduna ca într-o oglindă chipuri de martiri care au suferit pentru că nu au vrut să se lepede de credință, desigur numărul lor este mult mai mare.

[14] O analiză interesantă o realizează Iuliana CONOVICI în lucrarea *Ortodoxia în România Postcomunistă, reconstrucția unei identități public,* Editura Eicon, Cluj-Napoca, Volumul I, 2009, și Volumul II, 2010. Desigur, de atunci, din 2010, lucrurile au mai evoluat dar analiza doamnei Conovici rămâne un reper.

[15] + Daniel, Mitropolit al Moldovei și Bucovinei, *Relațiile Stat-Biserică în România.....,* p. 24.

organizează potrivit statutelor proprii, în condiţiile legii. (4) În relaţiile dintre culte sunt interzise orice formă, mijloace, acte sau acţiuni de învrăjbire religioasă. (5) Cultele religioase aunt autonome faţă de stat şi se bucură de sprijinul acestuia, inclusiv în înlesnirea asistenţei religioase în armată, în spitale, în penitenciare, în azile şi în orfelinate."[16]

Biserica Ortodoxă Română se bucură, după 1990, de posibilitatea de a fi sprijinită de Stat în vederea finanțării și realizării în comun a unor lucrări, servicii sau proiecte de interes public, local sau județean[17]. Totodată, Statul oferă contribuții de la buget prin care sprijină salarizarea personalului clerical și neclerical.

Această trecere în revistă a relației Stat-Biserică, deși sumară, reprezintă un punct de plecare în fundamentarea și prezentarea activităților pe care Mitropolia Moldovei și Bucovinei, Arhiepiscopia Iașilor, le-a derulat în parteneriat cu Primăria Municipiului Iași după 1990.
Așadar, după 1989, libertatea democratică a permis, după cum vom arăta, o reînviere a relației Stat-Biserică într-o colaborare rezonabilă și rodnică.

2. Legislaţia românească referitoare la relaţia Stat – Biserică, după 1990. Scurtă trecere în revistă

Într-un stat de drept, şi nu numai, legile sunt cele care dau posibilitatea cetăţenilor să trăiască într-un regim care să aducă reglementări acceptate pentru toată lumea. Nimeni nu poate acţiona într-o societate dacă nu se bazează pe o rânduială unanim acceptată. Legea oferă această bază, chiar dacă în concepţia unora ea ar putea să fie modificată, sau chiar contestată. Cadrul legislativ este un spaţiu de siguranţă pentru un traseu predictibil, atunci când avem nevoie de o acţiune care priveşte societatea şi membrii ei. Şi în ceea ce priveşte Biserica este nevoie de o reglementare legislativă pentru a oferi o relaţie stabilă între ea şi Stat. Biserica nu are canoane care să reglementeze relaţia cu Statul, potrivit situaţiilor specifice fiecărei naţiuni şi regiuni. Biserica are rânduieli care se raportează la spaţiul sfânt al relaţiei omului cu Dumnezeu, indiferent de locul, statul, în care îşi desfăşoară misiunea.

Statele, îndeosebi cele creştine, au căutat să reglementeze legislativ relaţia lor cu Biserica – „simfonia" bizantină a relaţiei Stat- Biserică, reprezintă un reper. Şi în cele două Ţări Româneşti, Moldova şi Ţara Românească, această realitate după model Bizantin[18] a fost respectată şi promovată. Chiar poziţia doctrinară romano-catolică, în care Biserica însăşi are şi un caracter de Stat pământesc, ne spune foarte mult. Totuşi, referindu-ne la Biserica Ortodoxă, vom observa că încă din vechime, organizarea acesteia s-a raportat la organizarea administrativă statală. Oferind o astfel de imagine, Biserica vrea să spună că a înţeles cuvintele Mântuitorului: „Daţi deci Cezarului cele ce sunt ale Cezarului şi lui Dumnezeu cele ce sunt ale lui Dumnezeu"(Matei 22,21).

2.1.Constituţia României din 1991

După 1990, relaţia dintre Statul român şi Biserica Ortodoxă Română, de fapt dintre Stat şi cultele religioase recunoscute oficial, a fost reglementată printr-o serie de legi mai mult sau mai puţin explicite. Legea fundamentală într-un Stat este Constituţia. Constituţia României din 1991, şi în cea din 2003, face referire la cultele religioase în articolul 29, aliniatele 3, 4, 5,:
(3) „Cultele religioase sunt libere şi se organizează potrivit statutelor proprii, în condiţiile legii.
(4) În relaţiile dintre culte sunt interzise orice formă, mijloace, acte sau acţiuni de învrăjbire religioasă.

[16] *Constituţia României*, 1993, pp.10-11.
[17] Legea numărul 215/2001, *Legea Administraţiei Publice Locale*, oferă cadrul legal pentru oferirea unui asemenea sprijin.
[18] Pr. Prof. Dr. Ioan VICOVAN, *Filantropia în Moldova*. În vol. *Hristos în Moldova*, Vol. I : *Antologie de cuvinte şi studii privind Mitropolia Moldovei, 1401-2001,* Ed. Trinitas, Iaşi, 2001, p.403.

(5) Cultele religioase aunt autonome faţă de stat şi se bucură de sprijinul acestuia, inclusiv în înlesnirea asistenţei religioase în armată, în spitale, în penitenciare, în azile şi în orfelinate."[19].

Aşadar, potrivit legii fundamentale, care este Constituţia, statul român garantează autonomia cultelor faţă de stat, ceea ce reprezintă un principiu fundamental pentru organizarea internă a cultelor. Acest lucru nu înseamnă că ele, cultele, nu respectă legile statului, ci, dimpotrivă. De asemenea, statul are posibilitatea să sprijine activitatea cultelor.

Potrivit Constituţiei României, este un drept fundamental al Bisericii Ortodoxe Române să funcţioneze, potrivit legilor ţării, fiind sprijinită de Stat în activitatea pastorală, religioasă, dar şi socială şi caritativă. Pe baza acestor prevederi legale, legislativul a adoptat, apoi, legi specifice, prin care au fost reglementate diferite activităţi şi relaţii ale cultelor religioase din România. Sunt legi care prevăd finanţarea cultelor, sprijinul pe care autorităţile centrale şi locale îl pot oferi, oarecum şi diferite dispoziţii legale specifice , cum ar fi prezenţa preoţilor în armată, penitenciare, ș.a.

2.2.**Statutul de organizare şi funcţionare al Bisericii Ortodoxe Române.**

Statutul de organizarea şi funcţionare al Bisericii Ortodoxe Române, care este în vigoare în prezent, a fost adoptat de Sfântul Sinod al Bisericii Ortodoxe Române în ziua de 28 noiembrie 2007 şi a fost publicat în *Monitorul Oficial* al României, în data de 22 ianuarie 2008, după ce, în prealabil, a fost recunoscut de către Guvernul României prin H.G. nr. 54/16 ianuarie 2008,.[20] De la publicarea sa, activitatea administrativă a Bisericii Ortodoxe Române a urmat îndeaproape prevederile statutare cuprinse în acest act normativ. Nu puteau să lipsească între aceste prevederi şi cele referitoare la relaţia Bisericii Ortodoxe Române cu Statul, care s-a obligat prin Constituţie să sprijine cultele legal recunoscute în asigurarea asistenţei religioase, să le ofere posibilitatea să se organizeze potrivit statutelor proprii, garantându-le autonomia faţă de Stat.[21]

Statutul de organizarea şi funcţionare al Bisericii Ortodoxe Române are calitatea nu numai de a oferi un cadru de funcţionare administrativ al Bisericii, ci şi de a pune Biserica în relaţie cu Statul şi cu partenerii sociali. Este vorba de o relaţie care se bazează şi pe realitatea cuprinsă în acest Statut, că Biserica Ortodoxă se autodefineşte ca „Biserică naţională" şi chiar „Biserica neamului", devenind una din forţele care au contribuit la ideea de naţiune etnică a neamului românesc.[22]

Statutul de organizare şi funcţionare al Bisericii Ortodoxe Române prevede posibilitatea unităţilor de cult de a solicita şi de a primi sprijin financiar şi subvenţii de la bugetul de stat şi de la bugetele locale. De asemenea, Biserica se consideră şi furnizor de servicii sociale şi, ca atare, poate încheia parteneriate inclusiv cu entităţi administrative ale Statului Român. Articolele prezente în Statutul de organizare şi funcţionare al Bisericii Ortodoxe Române referitoare la cele spuse mai sus sunt următoarele: Articolul 137, alin. 5, secţiunea a II-a: „Furnizorii de servicii sociale din cadrul Bisericii Ortodoxe Române, prevăzuţi la alin. (2), îşi desfăşoară activitatea socială în nume propriu sau prin parteneriate cu instituţiile specializate ale statului, ale administraţiei locale sau ale organizaţiilor neguvernamentale"[23]; „Finanţarea activităţii în domeniul social se asigură din resursele proprii ale furnizorilor de servicii sociale, din subvenţii de la bugetul de stat şi de la bugetele locale, din donaţii şi sponsorizări obţinute în condiţiile prevăzute de lege, din subscripţii publice, din fonduri nerambursabile şi din venituri provenite din orice alte surse care nu contravin legislaţiei în vigoare sau prevederilor

[19] *Constituţia României*, 1993, pp.10-11.
[20] Narcisa Balaban URUCU, *Noul Statut al Bisericii Ortodoxe Române a fost publicat în „Monitorul Oficial"*, în *Ziarul Lumina,* Ediția online, din 23 ianuarie 2008.
[21] Vezi *Constituţia României*, Art. 29, alin. 3,4,5, pp. 10-11.
[22] Iuliana CONOVICI, *Ortodoxia în România postcomunistă. Reconstrucţia unei identităţi publice*, Volumul II, Editura Eicon, Cluj-Napoca 2010, p.731.
[23] *Statutul de organizare şi funcţionare al Bisericii Ortodoxe Române*, p. 90.

prezentului statut."[24]; „(1) Unităţile de cult ale Bisericii Ortodoxe Române din ţară şi din afara graniţelor ţării pot solicita ajutoare financiare de la Patriarhia Română, precum şi subvenţii de la bugetul de stat şi de la bugetele locale pentru sprijinirea unor activităţi pastorale, spiritual-culturale, sociale şi edilitare. (2) Activitatea unităţilor de cult ale Bisericii Ortodoxe Române, în calitate de furnizor de servicii sociale, este recunoscută şi sprijinită de stat, scop în care pot fi încheiate parteneriate şi acorduri aprobate prin lege."[25]

Urmând o tradiţie aşezată odată cu unirea Principatelor Române, după secularizearea averilor mănăstireşti, Statul Român sprijină salarizarea personalului clerical şi neclerical angajat al Bisericii, fapt atestat şi de articolul 190, partea a IV-a, punctul C, din Statutul de organizare şi funcţionare al Bisericii Ortodoxe Române: „Salarizarea personalului bisericesc de conducere, precum şi a personalului clerical şi neclerical se face conform normelor generale în vigoare în Biserica Ortodoxã Românã, prin contribuţii de la bugetul propriu al unităţilor de cult, prin contribuţii de la bugetul de stat, de la bugetul administraţiilor publice locale şi al altor instituţii, în condiţiile legii."[26]

Observăm că există şi din partea Bisericii Ortodoxe Române un cadru legal, de organizare internă, şi o viziune pragmatică pentru o colaborare cu autorităţile Statului şi în ceea ce priveşte lucrarea socială şi culturală, şi nu doar cea pastorală şi misionară. Dar această relaţie de colaborare nu trebuie să facă din Biserică în primul rând un actor social. Biserica are misiunea de a propovădui cuvântul lui Dumnezeu şi a conduce pe fii săi către mântuire, dar această slujire nu o împiedică să dezvolte şi o amplă lucrare filantropică şi culturală. Aşa s-a dovedit de-a lungul secolelor iar Biserica Ortodoxă Română contemporană nu a făcut excepţie, fiind pentru poporul păstorit izvor de sfinţenie, dar şi sprijin pentru depăşirea situaţiilor sociale dificile şi călăuză în luminarea intelectuală a neamului. Posibilitatea de a fi un partener al Statului, din punct de vedere social mai ales, reprezintă pentru Biserică o înlesnire, o facilitare, în slujirea filantropică a aproapelui.

Faptul că Statul Român a încheiat şi încheie parteneriate, proiecte cu caracter social şi cultural cu Biserica Ortodoxă Română, dovedeşte că aceasta este un partener credibil şi foarte angajat în tot ceea ce întreprinde pentru binele cetăţenilor ţării noastre, cei mai mulţi dintre ei creştini ortodocşi.

Colaborarea autorităților locale cu mitropoliile, episcopiile, parohiile sau mănăstirile din Patriarhia Română, reprezintă un tablou de necontestat al reușitei Bisericii atunci când aplică proiecte sociale şi culturale fără a fi niciodată neglijată lucrarea pastorală.

2.3. Baza legală prin care primăriile pot finanța proiecte împreună cu Biserica Ortodoxă, inclusiv cultele recunoscute legal

Atenţia noastră se îndreaptă îndeosebi către legile care au legătură cu relaţia dintre administraţia locală şi Biserică, fie că este vorba de o referire directă, sau indirectă, ceea ce nu schimbă fundamental conţinutul, sau substanţa relaţională. Cea mai importantă lege privind relaţia administrativă a autorităților locale cu Biserica Ortodoxă Română şi cultele recunoscute oficial, este legea 215/2001, care vine să înlocuiască legea 60/1991.

Potrivit acestei legi, conform articolului 36, aliniatul 4, litera a „În exercitarea atribuţiilor prevăzute la alin. (2) lit. b), consiliul local: a) aprobă, la propunerea primarului, bugetul local, virările de credite, modul de utilizare a rezervei bugetare şi contul de încheiere a exerciţiului bugetar".[27] La propunerea primarului, pot fi oferite contribuţii sau ajutoare financiare. Acest articol din Lege, se conjugă cu aliniatul 6, litera c, în care se stipulează că Statul, Consiliul

[24] *Statutul de organizare și funcționare ....,* Articolul 139, aliniatul 3, secțiunea a II-a, p.90.
[25] *Statutul de organizare și funcționare .....,* Articolul 191, aliniatul 1,2, Partea a IV-a, Punctul C, p.105.
[26] *Statutul de organizare și funcționare .....,* Articolul 190, Partea a IV-a, punctul C, p. 104.
[27] *Legea nr. 215 din 23 aprilie 2001* republicată, publicată în *Monitorul Oficial*, nr. 123 din 20 februarie 2007.

Judeţean, Primăria, „sprijină, în condiţiile legii, activitatea cultelor religioase”.[28] Parteneriatul dintre serviciile publice de asistenţă socială este fundamentat pe baza Ordonanţei Guvernamentale nr. 68/2003, modificată şi completată prin Ordonanţa Guvernamentală nr. 86/2004, articolul 12, aliniatele 3 și 6: „(3)Serviciile publice de asistenţă socială, organizate la nivel judeţean şi local, pot încheia convenţii de parteneriat între ele, cu orice alţi furnizori de servicii sociale şi contracte de acordare a serviciilor sociale cu furnizorii de servicii sociale prevăzuţi la art. 11. (6) Convenţiile de parteneriat prevăzute la aliniatul (3) se referă la cadrul de cooperare stabilit în urma negocierilor la nivel judeţean şi local sau între judeţe, între judeţe şi localităţi din judeţe diferite sau între localităţile din acelaşi judeţ cu scopul organizării şi dezvoltării serviciilor sociale acordate de către furnizorii implicaţi în parteneriat”[29] .

Sprijinul acordat Bisericii Ortodoxe Române, precum şi a celorlalte culte recunoscute, de către Statul Român, în vederea desfăşurării activităţilor sociale, filantropice, culturale, are ca bază legislativă Legea numărul 350 din 2 decembrie 2005 privind regimul finanţărilor nerambursabile din fonduri publice alocate pentru activităţi nonprofit de interes general. Astfel, în secţiunea a III-a, articolul 3, aliniatul 1, se stipulează următoarele: „(1) Pentru a putea participa la procedura privind atribuirea contractului de finanţare nerambursabilă, solicitanţii trebuie să fie persoane fizice sau persoane juridice fără scop patrimonial - asociaţii ori fundaţii constituite conform legii - sau culte religioase recunoscute conform legii.”[30]

Așadar, sprijinul financiar sau de altă natură materială a Statului Român față de Biserica Ortodoxă Română și cultele recunoscute oficial, este reglementat prin lege.

BIBLIOGRAPHY

1. ***,*Constituţia României,* f.ed., f.a.1993;
2. ***,*Epistola către Diognet* în *Scrierile Părinților Apostolici*, Colecția Părinți și Scriitori Bisericești, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1979, Traducere, note și indici de Pr. D. Fecioru;
3. ***, *Martiri pentru Hristos, din România, în perioada regimului comunist,* Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007;
4. ***,*Statutul de organizare şi funcţionare al Bisericii Ortodoxe Române,* Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2008;
5. IPS Daniel, Mitropolitul Moldovei și Bucovinei, *Relaţiile Stat-Biserică în România, Tradiţie şi actualitate,* în *Teologie şi Viaţă,* anul XV, Iulie-Decembrie, 2005;
6. *Monitorul Oficial*”, Partea I, nr.619, din 30 august 2003;
7. *Monitorul Oficial*, Partea I, nr. 1128 din 14 decembrie 2005;
8. Urucu Narcisa Balaban, *Noul Statut al Bisericii Ortodoxe Române a fost publicat în „Monitorul Oficial”*, în *Ziarul Lumina,* Ediția online, din 23 ianuarie 2008;
9. Vornicescu Dr. Nestor, Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei, *Biserică și Națiune,* în Dr. Nestor Vornicescu Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei, *Studii de teologie istorică – antologii,* Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1998;
10. Conovici Iuliana, *Ortodoxia în România postcomunistă. Reconstrucţia unei identităţi publice,* Volumul II, Editura Eicon, Cluj-Napoca 2010
11. Isar Nicolae, *Relațiile Stat-Biserică în România modernă (1821-1914),* Editura Fundației România de mâine, 2007

[28] *Legea nr. 215....,* nr.123 din 2o februarie 2007.
[29] Text publicat în „*Monitorul Oficial*”, Partea I, nr.619, din 30 august 2003.
[30] Legea 35 din 2 decembrie 2005, publicată în *Monitorul Oficial*, Partea I, nr. 1128 din 14 decembrie 2005.

12. Păcurariu Pr. Prof. Mircea, *Sfântul Sava Mitropolitul Transilvaniei*, în Volumul *Sfinți Români și apărători ai legii strămoșești*, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987
13. Păcurariu Pr. Prof. Dr. Mircea, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* Ediția a III-a – revizuită, Editura Basilica, 2013
14. Preda Radu, *Biserica în Stat. O invitație la dezbatere,* Ed. Scripta, 1999
15. Rămureanu, Pr. Prof. Dr. Ion. I. *Predicarea Sfintei Evanghelii la poporul Român,* în Vol. *Sfinți Români și apărători ai legii strămoșești*, lucrare alcătuită din Încredințarea Sfântului Sinod sub directa purtare de grijă a Înaltpreasfințitului Nestor, Arhiepiscop al Craiovei și Mitropolit al Olteniei, Editura Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1987
16. Vicocan Pr. Ion, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* Volumul I, Editura Trinitas, Iași, 2002
17. Vicocan Pr. Ion, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* Volumul II, Editura Trinitas, Iași, 2002
18. Vicovan Pr. Prof. Dr. Ioan, *Filantropia în Moldova*. În vol.*Hristos în Moldova*, Vol. I : *Antologie de cuvinte şi studii privind Mitropolia Moldovei, 1401-2001*, Ed. Trinitas, Iaşi, 2001

THE ONTOLOGICAL DEIFICATION OF MAN IN CHRIST - CONDITION OF FULL COMMUNION WITH GOD IN THE LIFE OF THE MISSIONARY CHURCH

Iulian-Constantin Vrabie
PhD Student, "Alexandru Ioan Cuza" University of Iaşi

Abstract: In Orthodox missionary theology, redemption is based primarily on the effects that the hypostasis of the God's Son induced in His human nature: inflexibility before sin and every temptation ultimately led his human nature to a transformation from the ground up, to a transfiguration in the sense of eliminating the consequences of sin and raising it to the level of the deification because Christ, the Word of God, "introduces us into a truth that has ontological implications" as Zizoulas points out. Thus, although the human being remains created nature, "Christified humanity", according to Fr. McGuckin, acquires through uncreated energies certain supernatural qualities which make the process of the deification of human nature not merely a pious metaphor, but a true reality and for man this transfiguration can only be realized in communion with Christ, Whose deified humanity is the source of sanctifying and deifying divine life, by which Christ creates in man a new spiritual organism through which man lives the spiritual life, with spiritual eyes and spiritual ears, which makes him become a christophor or theophor, and a christification of the human person takes place, which is the anthropological content of the deification.

Keywords: Anthropology, Deification, Christ, Mission, Church

Teologia romano-catolică, socotind lucrarea Răscumpărătoare a lui Hristos numai ca o satisfacţie adusă pentru repararea onoarei lui Dumnezeu, a pierdut din vedere aspectul ontologic al Răscumpărării, îndreptat mai întâi spre natura umană asumată de Hristos, apoi spre toţi cei care se împărtăşesc din mântuirea obiectivă înfăptuită de Hristos, respingând posibilitatea îndumnezeirii naturii umane, ţinând o oarecare distanţă între Dumnezeu şi oameni datorată şi faptului că teologia apuseană nu înţelege lucrarea energiiilor necreate a lui Dumnezeu în lume.[1]Astfel, modul în care Îl înţelegem pe Hristos are consecinţă în modul de înţelegere a întregii fiinţe umane şi a scopului acesteia[2] căci apropierea lui Dumnezeu de creaţie şi a creaţiei de Dumnezeu este realizată prin şi în Hristos[3], pentru care toate lucrurile au fost create şi în care toate îşi descoperă sensul.[4]

[1]Drd.G.Remete, *Aspectul ontologic al răscumpărării,* în Studii Teologice, seria a II-a, nr.9-10, noiembrie-decembrie, 1984, p.617; Teologia Răsăriteană a accentuat dimensiunea ontologică a Răscumpărării spre deosebire de cea apuseană care nu vede în cădere protopărinţilor o alterare a firii. În acest sens, Pr.Prof.N Chiţescu arată că *„Prin întrupare, firea dumnezeiască primeşte în sine pe cea omenească şi o îndumnezeieşte. De aceea această tîlcuire a Răscumpărării s-a numit «fizică», sau «firească», sau, mai bine, «ontologică», sau «a îndumnezeirii» şi asupra ei au insistat cel mai mult Sfinţii Părinţi răsăriteni.Nevoia unei astfel de restaurări a firii omeneşti este vădită de faptul că firea omenească este alterată în sine prin păcat, stricăciune şi moarte.* Prof.N.Chiţescu, *Sinteză asupra dogmei soteriologice privită interconfesional,* , p.199 Întruparea Fiului a făcut posibilă aceasta restaurare a chipului divin căci Fiul lui Dumnezeu, ca chip desăvîrşit al Tatălui, a reînnoit pe omul făcut după chipul lui Dumnezeu. De aceea Fiul lui Dumnezeu a şi venit în chipul omului. *Cf.* Drd.Ştefan Sandu, *Întruparea Mântuitorului după învîţătura celor trei confesiuni creştine*, p.578, iar prin patimile, moartea Domnului nostru Iisus Hristos şi Învierea Sa, constituie actul prin care răscumpără pe credincioşi din osînda păcatului, împăcându-i cu Dumnezeu şi deschizându-le calea spre mântuire *Cf.* Diac. Prof. N. I. Nicolaescu, *Patimile Mântuitorului după Sfintele Evanghelii*, în Studii Teologice,1953,nr. 1-2, p.76

[2] Philip Endean, *Karl Rahner and Ignatian Spirituality,* Oxford University Press, 2001, p.117

[3] Perl, Eric David, Ph.D, *Methexis:Creation, incarnation, deification în Saint Maximus Confessor,* Yale University, 1991, p.280

[4] Roman A. Siebenrock, *Christology,* în The Cambridge Companion to Karl Rahner, Edited by Declan Marmion, Cambridge University Press, 2005, p.125

Din această perspectivă, aspectul îndumnezeirii firii umane a lui Hristos şi prin aceasta şi a firii noastre separă în mod deosebit doctrina hristologică răsăriteană de cea apuseană. În acest sens, Părintele Stăniloae arată că teologia catolică ,,aduce adeseori doctrinei răsăritene a îndumnezeirii reproşul de monofizism. Dar faptul că toţi Părinţii Bisericii (de Răsărit) accentuează că îndumnezeirea e după har, nu după natură, îi scoate de sub orice asemenea reproş. Dumnezeu, după har, nu după natură, înseamnă tocmai că natura omului îndumnezeit rămâne neschimbată, în sensul că nu devine ea însăşi izvorul energiilor divine, ci le are pe acestea prin harul primit ca dar. Oricât de mult ar spori energiile divine în aceasta, ea rămâne numai un canal de trecere, un mediu care le reflectă şi niciodată nu va ajunge să aibă rolul de izvor.Catolicismul, nu poate înţelege această doctrină, deoarece nu cunoaşte deosebirea dintre fiinţa şi energiile divine. Ca urmare, pentru el natura umană nu s-ar putea îndumnezei, decât unindu-se cu fiinţa divină. Omul nu s-ar putea îndumnezei decât contopindu-se cu fiinţa divină. In orice caz, ceea ce s-ar manifesta, ceea ce s-ar reflecta din el ar fi fiinţa divină. Neputând admite aceasta, catolicismul menţine pe om într-o existenţă net separată de tot ceea ce e dumnezeiesc. În ortodoxie însă, natura omului unit cu energiile divine devine mediu prin care se manifestă aceste energii, ea însăşi rămânând neştirbită, aşa cum căldura şi lumina soarelui pătrund şi se manifestă prin atâtea medii fără să le anuleze, fără să le identifice cu focarul solar. Deci firea omenească a lui Iisus nu s-a prefăcut în firea dumnezeiască, după unire şi înălţare. Dar fapt e că după înviere şi înălţare firea omenească a lui Iisus a primit noi energii, noi lucrări dumnezeieşti." [5]

Spiritul propriu Sfintei Scripturi şi Sfintei Tradiţii scoate în relief un alt obiectiv al Răscumpărării: acela al sfinţirii, nu pe acela de inspiraţie păgână al îmblânzirii mâniei. Jertfa e oferită astfel lui Dumnezeu pentru a fi sfinţită, transfigurată prin El căci ce e oferit e sfinţit. De aceea nu e vorba de un act cerut de Dumnezeu pentru Sine, ci pentru noi, pentru a ne sfinţi, pentru a ne transfigure; şi jertfa Domnului a adus tocmai această sfinţire, transfigurare supremă: învierea.[6]

În acest sens, formula dogmatică de la Calcedon rămâne până astăzi cea mai autentică referitoare la Iisus Hristos, care este deopotrivă Fiul lui Dumnezeu şi Fiul Omului, fiind baza hristologiei Bisericilor Ortodoxe, romano-catolice şi a Bisericilor apărute în urma Reformei. Învăţătura despre unirea ipostatică formulată la acest sinod arată că Iisus Hristos este Dumnezeu adevărat şi om adevărat, având o fire dumnezeiască şi una omenească, într-o singură Persoană, Persoana lui Dumnezeu Cuvântul. Persoana lui Hristos depăşeşte separaţia dintre firea Sa divină şi cea umană, acestea fiind unite în Ipostasul veşnic al Fiului lui Dumnezeu în mod neîmpărţit şi nedespărţit, neamestecat şi neschimbat. Dar unirea ipostatică are ca şi consecinţă fundamentală îndumnezeirea firii umane enipostaziate în Persoana Iui Hristos. De aceea, Părinţii Bisericii vor sublinia neobosit că întruparea constituie fundamentul

---

[5] Pr.Prof.Dr.Dumitru Stăniloae, *Teologia morală ortodoxă.Spiritualitatea ortodoxă* vol.III, EIBMBOR, Buc, 1981, pp.316-317; După cum arată şi Părintele Dumitru Popescu, *Lucrarea Logosului etern al Tatălui în creaţie,prin şi în Duhul Sfânt, depăşeşte dihotomia dintre lumea naturală şi cea supranaturală, care se află la originea secularizării şi pune in evidenţă unitatea întregii creaţii văzute şi nevăzute în lumina Creatorului unic, ca temei al transfigurării ei. Pe firul fulgurant al energiilor necreate, care stau la baza ordinii ,raţionale a întregii creaţii, Logosul coboară întru ale Sale (Ioan 1, 9) şi Se Întrupează in mod real, ca să sfinţească şi să îndumnezeiască omul şi creaţia prin opera Sa mântuitoare. Cosmologia răsăriteană are la baza ei Pantocratorul, Logosul Creator şi Mântuitor, Care S-a întrupat şi S-a făcut om pentru mântuirea noastră şi a întregii creaţii.*Pr. D. Popescu, *Cauzele descreştinării şi viitorul creştinismului*, apud Adrian Lemeni, *Adevăr şi comuniune,* Ed.Basilica, Bucureşti, 2011, p.122;

[6] Pr.Constantin N.Galeriu, *Jertfă şi Răscumpărare,* p.123 În acest sens, teoriile romano-catolice prevăd nu şi refacerea firii omeneşti, ci numai restituirea Harului dumnezeiesc, într-un spirit pur juridic şi exterior. Hristos reprezintă legal pe oameni — sau li se substituie —. ca să primească după merit Harul pe care Biserica îl primeşte ca să-l împartă oamenilor — după romano-catolici pe când Ortodoxia, ca urmare a slăbirii puterilor omului şi a morţii, din pricina depărtării de izvorul vieţii şi al tuturor bunătăţilor, pune în centrul explicaţiei nu numai mijlocul de iertare, ci şi acela al refacerii firii, încadrînd toate aspectele Răscumpărării într-o tâlcuire armonioasă. *Cf.*Prof.N.Chiţescu, *Sinteză asupra dogmei soteriologice privită interconfesional*,p.207 De aceea, Teologia întrupării răscumpărătoare a Sfinţilor Părinţi este teologia îndumnezeirii omului prin însăşi această întrupare şi de care credincioşii se bucură prin unirea cu Dumnezeu în viaţa harică.*Cf.* Drd.Ştefan Sandu, *Întruparea Mântuitorului după învăţătura celor trei confesiuni creştine,* p.580

îndumnezeirii omului, că Dumnezeu S-a făcut om pentru ca omul să devină dumnezeu după har şi prin participare. Toate acestea au fost realizate în Duhul şi prin Hristos, şi pot fi însuşite doar în Duhul şi prin Hristos, Mântuitorul lumii şi Viaţa Bisericii.[7]Dacă teologia romano-catolică nu înţelege învăţătura despre îndumnezeirea firii umane asumate de Hristos[8] nu poate astfel înţelege nici învăţătura hristologică stabilită la Calcedon care se află în central teologiei misionare ortodoxe.

De aceea, nici Rahner nu înţelege evoluţia naturii umane în Hristos ca pe o transfigurare, ca pe o dezvoltare a acesteia dincolo de limitele ei naturale până la nivelul îndumnezeirii. Pentru el, această evoluţie, această dezvoltare a naturii umane nu este decât o dezvoltare la maximum a virtualităţilor deja înscrise în esenţa ei, actualizare realizată sub impactul unirii ipostatice.Naturalul nu tinde spre transnatural, adică spre o depăşire a propriei condiţii în direcţia îndumnezeirii, ci tinde doar spre supranatural, adică spre o dezvoltare la maximum a propriilor virtualităţi create, latent în propria esenţă.[9]

Astfel, dispoziţiile care se nasc în sufletul credinciosului prin acţiunea Duhului sunt supranaturale dar totuşi create şi sunt asemănătoare celor realizate în plenitudine în sufletul lui Hristos.Acest lucru ar fi un mare minus pentru teologia misionară.Mai mult şi sanctificarea produsă prin acţiunea Duhului în sufletul uman al Mântuitorului în urma unirii ipostatice este văzut ca presupunând crearea unor dispoziţii supranaturale care pot fi reduse la dragostea desăvârşită faţă de Dumnezeu şi detaşarea absolută faţă de bunurile acestei lumi. Dar în acelaşi timp teologia catolică precizează că dacă în ceea ce priveşte umanitatea lui Hristos , comunicarea Duhului i-a fost făcută cu cea mai mare largheţe, simplul creştin primeşte Duhul într-un grad inferior.[10]

Tocmai această separaţie dintre graţie şi natură şi neînţelegerea învăţăturii despre energiile necreate a dus la conceperea graţiei ca un dar gratuit situate în afara naturii.Pe de altă parte, în teologia ortodoxă, „lumina necreată a harului constituie legătura internă dintre ordinea natural şi cea supranaturală, dintre Dumnezeu şi om."[11]Astfel, cu toate că firea umană rămâne fire creată, „umanitatea hristificată"[12],după expresia Pr. McGuckin, dobândeşte prin energii necreate anumite calităţi supranaturale care fac ca procesul de îndumnezeire a naturii umane să nu rămână doar o metaforă pioasă ci o adevărată realitate, iar pentru om această transfigurare nu se poate realiza decât în comuniune cu Hristos , a Cărui umanitate îndumnezeită reprezintă izvor de viaţă divină sfinţitoare şi deificatoare, prin care Hristos creează în om un nou organism spiritual prin care omul trăieşte viaţa spirituală, cu ochi spirituali şi urechi spirituale, ceea ce face ca el să devină hristofor sau teofor având loc o hristificare a persoanei umane ce este conţinutul antropologic al îndumnezeirii.[13] De aceea, prin Învierea Sa din morţi, Hristos a

---

[7]Pr. Asist Univ Dr. Ciocan Tudor Cosmin, *Iisus Hristos, plinirea Revelaţiei dumnezeieşti. Aspecte moderne dogmatice şi misionare*, Ed.Astra Museum, Constanţa, 2013, p.141 şi Jacques Fantino, *Învăţătura hristologică a Sinodului de la Calcedon*, în *Hristos, colecţia Sfinţii Părinţi pe înţelesul tuturor*, traducere din limba franceză de Daniela Cârstea, p.84; Prof.Univ.Dr. Irineu Popa, Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Acelaşi, ieri şi azi şi în veac*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2010,p.283

[8] Îndumnezeire constă într-o ridicare a firii omeneşti la cel mai înalt grad de perfecţiune posibilă până la limita dincolo de care dacă ar trece ar înceta să mai fie fire umană, adică fără să-şi piardă calităţile proprii.Astfel, Iisus Hristos este şi pe Scaunul Slavei Dumnezeu Omul, unul dintre noi în Treime, împărtăşind prin umanitatea Sa îndumnezeită plenitudinea vieţii divine în Biserică şi în cei ce participă la viaţa şi lucrarea Bisericii, Trupul lui Hristos. Coord.Pr.Prof.Dr. Dumitru Radu*, Îndrumări misionare,* pp.329-332

[9] Pr.Lect.Dr.Adrian Niculcea, *Teologie dogmatică ortodoxă comparată*, pp.85-86

[10] L.Labauche, *L'homme, la justice originelle- Le peche originel, la grace, la gloire ou la damnation,* vol.II, Paris, 1925, pp.300-312 apud Pr.Drd.Cristian Popescu, *Îndumnezeirea omului în teologia catolică şi în teologia ortodoxă*, p.44

[11] Pr.Prof.Dr.Dumitru Popescu, *Hristos, Biserică, Societate*, Bucureşti, 1998, p.123

[12] John Anthony McGuckin, *The Orthodox Church-an introduction to its History,Doctrine and Spiritual Culture,* Blackwell Publishing, 2008, p.154

[13] *Ibidem,* p.105; Panayotis Nellas, *Omul-animal îndumnezeit,* Ed.Deisis, Sibiu, 1994, p.90 ; Kallistos Ware, *Împărăţia lăuntrică,* Ed Christiana, traducere din lb. Franceză de sora Eugenia Vlad, Buc., 1996, pp.19-35; Pr.Dumitru Stăniloae, *Chipul lui Dumnezeu şi îndumnezeirea omului, ,* în Ortodoxia, seria a II-a, nr.4, octombrie-decembrie, 2013, pp.30-

înnoit şi îndumnezeit firea umană întărită şi restaurată prin jertfa de pe Cruce, iar o dată cu ea, Hristos a înnoit întreaga fire cu care omul este în legătură ontologică, şi care prin omul înnoit prin înviere, se ridică iarăşi spre Dumnezeui, datorită energiilor divine necreate, care prin Dumnezeu-Omul, Iisus Hristos, infuzează întreaga creaţie.[14]

Prin posibilitatea îndumnezeirii, jertfa lui Hristos dă un alt sens decât acela al unei simple satisfacţii a onoarei jignite şi direcţiei îndreptate spre Dumnezeu.Astfel, ,,Dumnezeu nu putea iubi starea de păcat a oamenilor, care e o stare de duşmănie a acestora faţă de El. Hristos ca om, îndreptând prin jertfă starea de duşmănie a firii omeneşti faţă de Dumnezeu, câştigă chiar prin aceasta iubirea lui Dumnezeu pentru această natură. Sau viceversa: manifestând prin jertfă voinţa de a se dărui cu totul lui Dumnezeu, natura omenească se reface chiar prin aceasta din starea sa bolnavă. Sunt două aspecte nedespărţite ale jertfei. Un părinte se bucură de copilul care se reîntoarce la respectul faţă de el, nu pentru că îşi vede prin aceasta onoarea restabilită, ci pentru că prin acest respect ce i-l acordă copilul din nou, vede restabilite resorturile morale şi chiar ontologice în fiinţa copilului."[15]

Pentru teologia romano-catolică, soluţia pentru păcat este una pur exterioară pentru că starea căzută nu este sesizată ca o leziune în interiorul naturii umane.Revenind însă la linia Sfinţilor Părinţi,H.de Lubac arată că păcatul provoacă ,,disoluţia lăuntrică a membrului despărţit de trup" şi socoteşte regretabil faptul că teologia catolică nu a înfăţişat această cale de înţelegere pentru a înfăţişa răul în esenţa lui intimă[16] iar Karl Rahner vede, în considerarea păcatului mai întâi o vinovăţie împotriva aproapelui, un mare pas de altfel faţă de o mentalitate care vedea în poruncile lui Dumnezeu, mai ales precepte exterioare, şi în care cultul datorat lui Dumnezeu îndepărta adesea de oameni. Cel ce jigneşte pe om, conchide acelaşi autor, ultragiază o fiinţă care e deschisă Creatorului Său şi căreia acest Creator voieşte să-i fie Tată în Hristos.[17]Dar ne putem da seama că în acest sens, ,,înţelegerea cea mai cuprinzătoare a jertfei lui Hristos este aceea care vede atât direcţia ei îndreptată către Dumnezeu cât şi direcţia ei îndreptată spre firea omenească asumată de Hristos, şi prin ea spre ceilalţi oameni."[18]

Spre deosebire de teologia romano-catolică ce neagă dimensiunea ontologică a Răscumpărării, în teologia misionară ortodoxă, răscumpărarea se bazează în primul rând pe efectele pe care fermitatea ipostasului Fiului lui Dumnezeu le-a indus în natura sa umană: inflexibilitatea înaintea păcatului şi a oricărei ispite a condus în cele din urmă natura sa umană la o transformare din temelii, la o transfigurare în sensul eliminării consecinţelor păcatului şi a ridicării ei spre îndumnezeire[19] căci Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu, ,,ne introduce într-un adevăr care are implicaţii ontologice"[20] după cum arată Pr.Zizoulas.

41;Pr.Asist.Dr.Gheorghe Sima, *Om trupesc şi om duhovnicesc,* în Studii Teologice, seria a II-a, nr.3-4, iulie-decembrie, 2001, p.147

[14] Pr. lector Dumitru Gh. Radu, *Caracterul ecleziologic al Sf. Taine şi problema intercomuniunii*, p.50; Drd. Ştefan Buchiu, *Crucea şi Învierea lui Hristos,* p.225; Prof.Ioan G.Savin, *Economia şi roadele Învierii Domnului,* în Studii Teologice, seria a II-a, nr.5-6, mai iunie, 1962, pp.267-280; Pr.Ioan Mircea, *Iisus Hristos, Dumnezeu şi îndumnezeitor,* în Ortodoxia, nr.1, ianuarie-martie, 1983, pp.32-33; Pr.Prof.Dumitru Stăniloae, *Jertfa lui Hristos şi spiritualizarea noastră prin împărtăşirea de ea în Sfânta Liturghie,* în Ortodoxia, nr.1, ianuarie-martie, 1983, pp.104-110; În acest sens este necesară o *lucrare continuă asupra firii umane*, după cum arată Părintele Stăniloae, căci *moartea nu e ceva extern, ci e în ea, ca o slăbiciune spirituală care o năruieşte treptat, Iisus S-a făcut om pentru a sta permanent cu faţa către oameni, comunicându-le prin iubire puterile Sale de refacere, iar aceste puteri îl copleşesc cu suprema intensitate abia când îl ştiu că s-a jertfit pentru ei.* Pr.Prof.Dumitru Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului,* p.94

[15] Pr.Prof.Dr.Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol.2, p.63

[16] *Catholicisme* p.11-12,apud Pr.Constantin N.Galeriu, *Jertfă şi Răscumpărare*, p.120

[17] *Mysterium Salutis.Dogmatique de l histoire du Salut* apud *Ibidem*

[18] Pr.Prof.Dr.Dumitru Stăniloae, *Teologia Dogmatică Ortodoxă*, Vol.2, p.62

[19] Pr.Lect.Dr.Adrian Niculcea, *Teologie Dogmatică Ortodoxă comparată*, p.79; Drd.Gheorghe Sima, *Aspectul ontologic al îndreptării după învăţătura ortodoxă,* în Ortodoxia, nr.3, iulie-septemrie, 1990, pp.161-170; Prin Întrupare se produce o modificare de structură în omul el însuşi, natura căzută este virtual restaurată. M Lot Borodine, La *déification de l'homme*, Paris, 1970,, p.212 apud Preot Boris Răduleanu, *Înnoirea lumii în Iisus Hristos,* Editura Bonifaciu, Bucureşti, 1997, p.54

[20] John Zizoulas, *Being as communion, Studies in Personhood and the Church,* p.108

Din cauza absenţei din teologia romano catolică a învăţăturii despre energiile necreate, care, deşi ţin de fiinţă, se manifestă prin persoană şi au rolul de a întemeia relaţii personale, având un efect personalizant, în apus nu s-a înţeles nici până astăzi importanţa conceptului de persoană, nici cu privire la Sfânta Treime şi nici cu privire la hristologie. Graţia creată este lipsită de această caracteristică fundamentală, ea evidenţiind în concepţia catolică un raport sau o relaţie de la fiinţă la fiinţă.[21]

Aceste înţelegeri în teologia romano-catolică au avut consecinţă în dogma hristologică prin înţelegerea în mod incomplet a unirii ipostatice care presupune îndumnezeirea naturii umane asumate de Hristos[22].În acest sens, Sesboue a sesizat bine că „ „în hristologie, teologii scolastici şi-au pus problema modului unirii ipostatice şi asupra constituţiei ontologice a Cuvântului întrupat, dar fără să ajungă asupra acestui punct la concluzii de aceeaşi importanţă."[23] De aceea şi pentru Karl Rahner „punctul de unire *ipostas* sau *persoană* implică faptul că semnificaţia salvifică *pentru noi* a acestei unităţi nu devine clară şi comprehensibilă decât cu multă greutate şi în cel mai bun caz în mod indirect."[24].

Datorită acestor aspecte s-au evidenţiat în Apus anumite tendinţe nestoriene prin referiri consiste la o personalitate virtual dublă în Iisus Hristos sau chiar la existenţa a două subiecte morale şi juridice diferite , două personalităţi distincte corespunzătoar celor două naturi pe care le exprimă,[25] iar pe de altă parte accentuarea unei delimitări între hristologie şi

---

[21] Serafim Joantă, Mitropolitul Germaniei şi Europei Centrale, *Misterul Sfintei Treimi reflectat în misterl persoanei* umane, în *,* în Ortodoxia, nr.3-4, iulie-decembrie, 2000, pp.6-13;Pr.Ştefan Buchiu, *Întrupare şi unitate: restaurarea cosmosului în Iisus Hristos*, Ed.Libra, Bucureşti, 1997,p.12 Accentul pe persona şi nu pe fiinţă în Sfântra Treime, specific teologiei ortodoxe se reflectă şi la nivel eclesiologic, unde unitatea trebuie să fie de tip comunitar. Ibidem 149; Gândirea personalistă fundamentată biblic şi patristic accentuează valoarea persoanei, plecând de la învăţătura despre Sfânta Treime. în această perspectivă, accentul nu este pus pe unitatea fiinţei, argumentată scolastic, ci pe Dumnezeul cel viu al Revelaţiei biblice, care se descoperă prin comuniunea de nesfârşită viaţă a Persoanelor Sfintei Treimi. Această înţeleg e subliniază că persoana este mai presus decât kleea.Doar întâlnirea cu Dumnezeu, ca o comuniune Supremă de iubire a Persoanelor, determină o depăpre a abordării exclusiv conceptuale a tainei dumnezririi. Conf. Dr. Adrian Lemeni *Dumnezeu Tatăl temei al unităţii intratrinitare.O abordare din perspectiva teologiei Părintelui Dumitru Stăniloae*, în vol Coord Pr. prof. dr. Ştefan Buchiu, *Dumnezeu-Tatăl şi viaţa Preasfintei Treimi,* Ed Trinitas, Bucureşti, 2010, p.193

[22] De asemenea, pentru hristologia liberală, Sinodul de la Calcedon oferă o perspectivă limitată asupra hristologiei pentru că presupune riscul de a plasa pe Dumnezeu şi umanitatea, infinitul şi finitul la acelaşi nivel, accentând necesitatea unei reinterpretări a Calcedonului. Leonardo Boff, *op.cit*, p.194

[23] Bernard Sesboué et Joseph Wolinski, *Histoire des Dogmes.Le Dieu du salut*, p. 470. apud Pr.Prof.Dr. Ştefan Sandu, *Istoria dogmelor,* vol.IV, Istoria dogmelor în epoca modernă, Ed Bren, Bucureşti, 2005, pp.51-52

[24] Karl Rahner, *Tratat fundamental despre credinţă,* p.421

[25] În acest sens se încadrează Deodat de Basly prin afirmaţiile din lucrarea Assumptus Homo *Teologia lui Assumptus Homo, spune teologul catolic R. Lachenschmidt, înţelege umanitatea asumată (de Iisus) ca o umanitate deplină şi-i recunoaşte o autonomie şi un Eu psihologic (distinct); el numeşte pe omul Iisus Hristos - fără să vrea ca pentru aceasta să nege unitatea persoanei lui Hristos - un 'cineva' care se distinge de Fiul lui Dumnezeu în Hristos Dumnezeu şi omul sunt unul faţă de celălalt într-un raport de 'cineva faţă de altcineva.* Aceeaşi tendinţă este şi la Seiler, discipol al lui Basly, care încearcă să exprime transcendenţa şi deplina umanitate în felul următor, după acelaşi R. Lachenschmidt: *această hristologie (a lui Seiller) trebuie asigurată, pe de o parte, transcendenţa lui Dumnezeu cu privire la întreaga creatură şi prin aceasta şi faţă de umanitatea lui Hristos; pe de alti parte trebuie garantată deplina umanitate a lui Hristos. De pe poziţiile primei exigenţe se deduce ci chiar şi după întrupare nu se poate spune pur şi simplu ci Cuvântul este om şi că acest om este Cuvântul. De pe poziţiile celei de a doua exigenţe se trage concluzia că Hristos ca om (vrea să spună creatura care este numită assumptus homo, 'omul asumat') este un 'Eu autonom şi în consecinţă, un principiu eficient autonom în ordinea acţiunii. Persoana lui Hristos nu este nici Cuvântul, nici omul asumat, ci ansamblul format din cei doi. Numai acestui întreg relaţional heterogen îi poate fi atribuită, conform acestei concepţii, întreaga divinitate şi întreaga umanitate în Hristos*".De asemenea este cazul lui Galtier după care perceperea unirii ipostatice de către conştiinţa umană a lui Hristos şi deci conştiinţa sa umană despre sine ca Fiu pur şi simplu nu-i poate veni decât din viziunea lui Dumnezeu (adică dintr-o poziţie de exterioritate în raport cu Dumnezeu, n.n.). Bilan de la Theologie du XX- siecle, ed. Castelman, vol.2, p.310 apud Pr.Lect.Dr.Adrian Niculcea, *Teologie dogmattică ortodoxă comparată*, p.82 Fără o înţelegere a importanţei energiilor necreate , este imposibil de a găsi o legătură interioară între Dumnezeu şi lumea creată şi de aceea există pericolul de a se accentua naturalismul în soteriologia romano-catolică.

soteriologie[26],care vor lua parcursuri din ce în ce mai separate[27], identificată şi de unii teologi romano-catolici.[28]Cu privire la acest aspect din urmă, Walter Kasper arată că scolastica a separat doctrina despre persoana lui Iisus Hristos, unitatea şi divinitatea sa precum şi unitatea acestora de doctrina despre lucrarea lucrarea Sa mântuitoare şi astfel hristologia a devenit abstractă şi izolată, învăţând despre constituţia divino-umană a lui Hristos, iar indiferenţa multor oameni la creştinism este reacţia unor astfel de dezvoltări care nu fac parte din tradiţia Bisericii.De aceea este necesar după Kasper de a arăta motivele soteriologice din spatele oricărei afirmaţii hristologice, iar pentru aceasta trebuie renunţat la separaţia scolastică dintre hristologie şi soteriologie căci persoana şi lucrarea lui Hristos nu pot fi separate.[29]

Cu toate acestea, teologia romano-catolică actual depune în prezent eforturi considerabile pentru a depăşi concepţia sa tradiţională despre Răscumpărare ca satisfacţie substitutivă, pentru a valorifica şi celelalte aspecte, nu numai cel de jertfă, pe care sfinţii Părinţi le-au aprofundat, dar Apusul medieval le-a neglijat, şi care se află în centrul mărturiei teologiei ortodoxe ce îşi descoperă importanţa profundă în viaţa Bisericii misionare.

---

[26] Distincţie scolastică între persoana lui Hristos şi opera sa mîntuitoare, între hristologie şi soteriologie este arătată şi de Walter Kasper: Walter Kasper, *Jesus the Christ,* p.241. La această despărţire s-a putut ajunge din cauza accentuării unilaterale a caracterului obiectiv al jettfei lui Hristos pe cruce. Răstignirea în special şi Răscumpărarea in general nu pot fi privite, însă,ca fapte impersonale sau ca daruri numai aduse Tatălui în favoarea noastră de către Mîntuitorul Hristos, pentru că, aşa după cum spune învăţătura Bisericii, El este *Cel ce aduce şi Cel ce se aduce*.*Cf.*Drd Ştefan Buchiu, *Crucea şi Învierea lui Hristos,* , p.220 De aceea cum arată şi Ratzinger *trebuie să se revină la realitatea vie şi plenară a lui Iisus care este Hristos. Aceasta semnifică identitatea totală a persoanei şi a operei, fără disociere între dumnezeire şi omenitate. El este Fiul în sens absolut. Ibidem,* pp.221-222

[27] Pr.Prof.Dr. Ştefan Sandu, *Istoria Dogmelor*, p.120;

[28] În acest sens, Karl Rahner spune următoarele: *Hristologia clasică a întrupării, în formularea ei explicită, nu exprimă clar şi nemijlocit semnificaţia soteriologică a evenimentului Hristos. Lucrul acesta este valabil în special pentru concepţia occidentală, căreia ideea de "asumare" a întregii umanităţi în realitatea umană individuală a lui lsus îi este destul de străinăînsă pe baza afirmaţiilor scripturistice şi a înţelegerii noastre actuale este de dorit - deja înaintea afirmaţiilor explicite şi specific soteriologice - o formulare a dogmei cristologice care să exprime direct evenimentul mântuirii care este Iisus Hristos Însuşi.* Karl Rahner, *Tratat fundamental despre credinţă*, p.422;La rândul său, Cardinalul Ratzinger afirmă că s-au diferenţiat treptat ceea ce in mod obişnuit numim *hristologie* şi *soteriologie*: *Prin primul aspect se înţelege doctrina despre existenţa lui Iisus, care începuse să fie privită mai mult ca o excepţie ontologică închisă în sine, fiind astfel transformată într-o speculaţie despre ceva straniu, de neînţeles, limitat, iar prin soteriologie s-a înţeles doctrina despre mântuire; după cum se analizeazărebusul ontologic - modul în care ar putea fi concepută unitatea dintre om şi Dumnezeu în persoana lui Isus — , s-a pus întrebarea referitoare la ce anume a făcut Isus de fapt şi ce efect ar avea acţiunea sa asupra noastră. Faptul că cele două întrebări se puneau separat, că persoana şi opera sa au constituit obiectul unor consideraţii şi tratate diferite, a făcut ca ambele să devină neinteligibile. E suficient să răsfoim puţin tratatele de dogmatică, pentru a ne da seama cât de complicate au devenit teoriile celor două discipline, întrucât s-a uitat faptul că ele pot fi înţelese numai împreună. Amintesc doar de forma pe care o are in general, doctrina soteriologică în conştiinţa creştină a oamenilor.Ea se întemeiază pe aşa numita teorie a satisfacerii, dezvoltată la începutul Evului Mediu de Anselm şi care a influenţat din ce în ce mai mult conştiinţa Occidentală.Chiar şi în forma clasică, această concepţie nu a fost privată de un caracter unilateral.Când însă e privită în forma sa vulgară pe care i-a dat-o conştiinţa credincioşilor de rând, ea ne apare ca un mecanism crud, din ce în ce mai puţin relizabil pentru noi.* Joseph Cardinal Ratzinger, *Introducere în creştinism, prelegeri despre Crezul apostolic*, pp.160-161

[29] Walter Kasper, *Jesus the Christ,* pp.10 şi 240

BIBLIOGRAPHY

1. McGuckin, John Anthony, *The Orthodox Church-an introduction to its History,Doctrine and Spiritual Culture,* Blackwell Publishing, 2008;
2. Nellas, Panayotis, *Omul-animal îndumnezeit,* Ed.Deisis, Sibiu, 1994;
3. Perl, Eric David, Ph.D, *Methexis:Creation, incarnation, deification în Saint Maximus Confessor*, Yale University, 1991;
4. Popa, Prof.Univ.Dr. Irineu, Arhiepiscopul Craiovei şi Mitropolitul Olteniei, *Iisus Hristos este Acelaşi, ieri şi azi şi în veac*, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 2010;
5. Remete, Drd.G., *Aspectul ontologic al răscumpărării,* în Studii Teologice, seria a II-a, nr.9-10, noiembrie-decembrie, 1984;
6. Sima, Drd.Gheorghe, *Aspectul ontologic al îndreptării după învăţătura ortodoxă,* în Ortodoxia, nr.3, iulie-septemrie, 1990;
7. Stăniloae, Pr.Dumitru, *Chipul lui Dumnezeu şi îndumnezeirea omului, ,* în Ortodoxia, seria a II-a, nr.4, octombrie-decembrie, 2013;
8. Stăniloae, Pr.Prof.Dr.Dumitru, *Teologia morală ortodoxă.Spiritualitatea ortodoxă* vol.III, EIBMBOR, Buc, 1981.

CHRISTIAN MISSION IN THE CARE OF THE SICK AND THE ELDERLY: PASTORAL PERSPECTIVES

Aureliu Voicu
PhD Student, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The essential role of the Church in this facet of her mission is deeply rooted in Christian dogmas, reflected in the Holy Gospels and in the teachings of the Fathers of the Church. According to them, illness can be seen as a result of sin or as a divine test, intended to strengthen virtue and strengthen the relationship with God. Caring for the suffering is not only a moral duty, but also a form of adoration, an offering pleasing to God, comparable to the sufferings of martyrs and ascetics. Priests play a dual role, serving as spiritual guides and partners in the process of physical and spiritual healing of the faithful. This pastoral and social activity takes on a special importance in a strongly secularized and materialistic society, which often ignores the spiritual aspect of life. The text also emphasizes virtuous living practices, such as prayer and fasting, as methods of disease prevention and as a means of promoting a healthy life on a physical and spiritual level. Thus, the Church, following the example of Jesus Christ, continues to be a central pillar in promoting health and well-being, reaffirming the divine imperative to serve and care without reservation.

Keywords: caring for the sick, Christian theology, church, virtue, sacrifice, priests, spiritual health

Introduction

Caring for the sick is not only a moral obligation of Christians, reflecting love for one's neighbor, according to the teaching of the Savior Jesus Christ in the *Parable of the Merciful Samaritan*, but it is also an integral part of the Church's social mission[1]. According to the teaching of the Holy Gospels and the Holy Fathers, illness can be either the result of sin or a trial through which God wants to strengthen us in virtue and bring us closer to Him. The struggles of those who suffer and carry their cross are likened to the struggles of martyrs and great hermits, and the care shown for the sick is considered a sacrifice pleasing to God.

Living a Christian life in accordance with the teachings of the Church is not only a way to protect ourselves from sin, but also a means of preventing disease. Prayer, fasting, moderation and works of mercy are not only moral obligations of the believer, but also means by which, with the help of divine grace, we cultivate a healthy physical and spiritual life. Christian asceticism is not only the struggle against selfish passions, but also the way in which the body becomes a chosen vessel for God and a dwelling place of the Holy Spirit (1 Corinthians 6:19).

In this context, the priest's office in alleviating the suffering of the sick and in caring for the spiritual and bodily health of those entrusted to his care is a holy and essential one. He is not only a spiritual guide, but also a collaborator of the doctor in the process of restoring the full health of the faithful. This pastoral and social work of the priest is particularly important in a secularized, individualistic and consumer-obsessed society, which, unfortunately, promotes through the media an unhealthy lifestyle, characterized by a lack of balance, moderation and solidarity. In this paradigm, man is no longer regarded as a being created in the image of God, but only as a simple consumer of material goods.

[1] https://patriarhia.ro/ngrijirea-bolnavilor-o-datorie-spirituala-si-o-necesitate-sociala-7555.html?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTAAAR1hyn1RYv6Nr5BUNfQjHHVdhG5FzNW17Rh5A2JORCuxiT60z91aHXJ3AEg_aem_AbGcixsZiQ95vAOgy7r5yUzAgmcTKWFomjKA5qOIWYNy_p5-_YX5LoYVzxQFvqExzGlpN6RaVWi6J9sYkJ2MiZHP

The priestly mission has always implied the responsibility of the clergy to care for the sick[2], according to the command of Jesus Christ to His disciples: "Heal the powerless, raise the dead, cleanse the lepers, cast out demons; you have taken as a gift, as a gift you shall give" (Matthew 10:8). The servants of the Church are called to extend the work of Jesus Christ in space and time, as described in the gospel of Matthew: ”And Jesus went through all the cities and villages, teaching in their synagogues, preaching the gospel of the kingdom, and healing all sickness and infirmity among the people” (Matthew 9:35).

In fact, we see that God wants to heal the whole being of man, and receiving the teaching is in itself a condition for healing. From Sacred Scripture we clearly understand that the healing of the body is a sign of a much deeper healing, which is the forgiveness of sins (Mark 2:10-12). The Church, taking over the commandment of healing and caring for the sick from the Lord Jesus Christ, strives to fulfill it, caring for those who are suffering and accompanying them with her prayers, asking for the help of Christ, the Doctor of souls and bodies.

1. Biblical Perspectives on Care: The Theological and Social Foundation

The traditional human community has always cared for the sick and the elderly, considering them not a burden, "*but a source of blessing and wisdom, but also merciful love, through their participation in the education of children and young people*."[3]

Therefore, in Sacred Scripture, we find examples of the respect shown by the Jewish community towards the elderly. In the Old Testament, this respect for the elderly became a solemn duty, imposed on every member of the community: "*Honor your father and your mother, that you may live many years on earth!*(Exodus 20:12).

In the New Testament, it is emphasized that the wisdom of the elders derives from their close connection with God through prayer and from living a virtuous life. Thus, Simeon, a righteous man, was not only a sage, but was inspired by the Holy Spirit to recognize the Messiah in the Divine Child. "*The righteous Simeon became a model and protector of the elderly because he was learned, just, God-fearing, patient, full of faith and generous.*"[4]

Compared to the Old Testament, references to elders in the New Testament are rare. Only three people are mentioned by name, all in Luke's account and all related to the birth of Jesus. These are Zacharias, his wife, Elizabeth, and Anna, who is presented as "very old". Hannah remained a widow until she was eighty-four years old. Simeon (Luke 2:25-26) is a possible fourth elderly person, but there is no explicit mention that he is old. "*However, the fact that it had been revealed to him that he would not die before he saw the Christ of the Lord is generally regarded as signifying that Simeon was advanced in age.*"[5]

An obvious conclusion from this limited information is that in the New Testament the emphasis is no longer placed exclusively on the length of life lived on earth, but rather on the quality and relationship with the Lord that continues and transcends that life. The perspective shifted from earthly existence to anticipation of the future life (Colossians 3:1-4). Christians are traveling to a new earth and a new heaven, where God will be present alongside redeemed humanity. Thus, we can consider that for Christians, the present life is a preparation for eternity.

---

[2] https://www.arhiepiscopiaaradului.ro/2024/01/patriarhul-daniel-ingrijirea-bolnavilor-este-porunca-dumnezeiasca-si-datorie-sociala/?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTAAAR3sYrf-qF1-Dg0WfX8PpW_H-qQ98MUlb_cwDenVQ586eJaTxhqw6mU54Cs_aem_AbHGtAGZBf2dhuGKUGOeKxnOOySEIRTvfeUmDO7sk2DQV65UsWNNFO34hnOugSURnk12o1fawwgbnF5SngDxHzdJ

[3] Fr. Cristian Nițu, *The Shepherding of the Elderly. Exigennțe actuale*, in the magazine Călăuza Ortodoxă, no.286-287, 2012, p. 55.

[4] Chronis I. Christoforos, *Social and Bioethical Problems of Theological and Pastoral Theory of the Third Age*, GRIGORI Publishing House, 2017, p.15.

[5] *Ibid.*

What is the fundamental concept of life from a New Testament perspective? As we see in the Old Testament, life is seen as a gift from God. However, there is a change of emphasis. While the old dispensation focused primarily on the covenant relationship between the Creator God and creation, with regard to life on this world, the new dispensation focuses especially on life regenerated through the Son of God. Simply put, Christ is our life (John 1:1-3; 11:25), and access to God is through the Son (John 14:6). Living with Christ means living under God's protection. During the Sermon on the Mount, Jesus spoke about living carefree because the Father will take care of our needs (Matthew 6:25-34). Christians can find rest for their souls in Christ (Matthew 11:25-30). "*These are wonderful messages of hope that can be shared with elders in pastoral care for them as they journey from this life to eternal life*."[6]

Among some Reformed believers, doubts still persist about their own "worthiness" to be saved, these doubts arise when they focus on their own sins instead of looking to Christ the Savior. If there were anyone who had reason to doubt God's saving grace, it would be Paul, who too could not forget his "sins of youth."[7] Being old, he could not forget that in his youth he persecuted the Church of God. Time and again, he recalled this, even calling himself "the greatest of sinners." However, he did not dwell on his past to doubt his salvation. Instead, he looked at his past in the light of God's grace and rejoiced in the renewal of his life in this way: "*But by the grace of God I am what I am"* (1 Corinthians 15:10). Like the Old Testament believers before him (see Psalm 103; Isaiah 1:18), Paul experienced God's forgiving grace. In the pastoral care of the elderly, this glorious message can and must be proclaimed in order to bring them benefit and encouragement. Life with God is sustained by His grace, for by grace and faith we are saved (Romans 1:17; Ephesians 2:8), freeing us from sin and ensuring eternal life.

Even though the hope and expectation of eternal life with God is wonderful news, the reality is that before we can reach this state of perfection, we must live on earth. "*Since life is a journey and a prelude to eternal life, we must also consider some of the duties of life within the church community.*"[8]

2. The Role of Priests and the Community in Relieving Suffering

To the young shepherd Timothy, Paul wrote, "*And beware of worldly and menial fairy tales, beware of the right faith"* (1 Timothy 4:7). These instructions were written to Timothy to tell him not to engage in unnecessary discussions. At the same time, let no one despise your youth, but make yourself an example to the faithful by word, by conduct, by love, by spirit, by faith, by purity. This advice is valid for all those who work in the field of pastoral care. One of the difficulties that can arise is that an older person does not want to accept an elder or a much younger deacon. "*But if elders and deacons stand above contention, they can provide leadership as shepherds of God's flock and as examples to follow for the congregation."*[9]

Paul reminded Timothy that as a pastor, he would have to deal with people of all ages, and the sound pastoral counsel Timothy received was this: "*Do not rebuke an older man harshly, but exhort him as if he were your father. Treat younger men as brothers, older women as mothers, younger women as sisters, with absolute purity"* (Timothy 5:1-2). The basic idea is this: do not overlook the sinful behavior of those you supervise, but when correcting them, do so with an attitude of love, humility, sensitivity, and respect.

Some of the elements that need attention in the pastoral care of the elderly can be found in Paul's letters to Titus and Timothy: "*If we take Paul's instructions to Titus and Timothy as a*

---

[6] *Ibid.*
[7] Fr. Prof. Valer Bel, *Mission, parish, pastoral care. Coordinates for a Missionary Tradition*, Renaissancea Publishing House, Cluj-Napoca, 2002, p. 8.
[8] Manzaridis I. George, *The Sociology of Christianity*, Pournaras Publishing House, 2004, p. 50
[9] J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Pastoral Epistles: Timothy I & II, Titus (Harper's New Testament Commentaries)*, Harpercollins College Div, 1987, p. 9.

standard—and there is no reason to suppose that human nature has changed—then we need to pay attention to areas such as: teaching the elderly to be temperate, worthy of respect, self-controlled, and sound in faith, love, and endurance."[10] Our elders should also receive instruction and correction when necessary, and behave respectfully in the way they live, behaving appropriately for their age. Because gossip is specifically mentioned, elders are reminded not to engage in slanderous speech (Titus 2:2-3).

3. Challenges and Opportunities of Pastoral Care of the Elderly

This view is also confirmed in Acts 6, where the first Christian church in Jerusalem took steps to care for widows. James also highlighted the importance of caring for widows as a matter of concern to the church (James 1:27). Thus, in 1 Timothy 5, Paul extends this responsibility to the level of the Christian church, according to the requirements of the Old Testament. The church community in the New Testament is based on the principles of living together as established within the Old Testament covenant community.

Paul's instructions to Timothy are still of great practical value, highlighting the crucial role of pastoral care not only for the elderly, but especially on their behalf. Elderly parents sometimes need help, and the first responsibility in helping them lies with the children. Paul also emphasizes that it is necessary for children and grandchildren to learn this responsibility, it does not come automatically, so it is important to remind them of this. It's easy to get caught up in our own nuclear family and personal life, but it remains a God-given responsibility to help parents when needed. "*Life is a two-way street*."[11] On the one hand, in Scripture we read that parents should save for children (2 Corinthians 12:14) – and it is clear from the context that Paul uses the term "save" not only for goods (verse 14), but also in the sense of spending one's time and energy (verse 15), in other words, being prepared for children. In his instructions to Timothy (1 Timothy 5:8), however, he emphasizes the other side of responsibility within the family. When parents need help, roles can be reversed, children should help their parents with their time, energy, and financial support. "*In the pastoral care of the elderly, this responsibility must be imprinted on the close family of the elderly in need.*"[12]

This biblical principle should be applied within our church community. When older people face needs, they can rely on the help of priests and the church community, but they also expect their own children to be involved and do what they can for their parents. "*The idea is that children should assume the role of reaction and leadership towards elderly parents who have specific needs and help them wherever and whenever possible.*"[13] If they do not, they deny the faith, that is, they do not fulfill their Christian duties as faith demands of them.

Sometimes, the bond between parents and children can be strained, and in such situations, the responsibility for caring sometimes lies with priests or church communities, who try to bring them closer together and restore the relationship. From the perspective of the New Testament, whoever does not care, to the extent of his possibilities, for the needs and problems of his immediate family acts worse than an unbeliever. This message of Paul's is deeply charged with religious connotations and seems to be written with the intention of rebuking Christians and urging them to action. "*If Christians look around them, they will find that unbelievers sometimes show great dedication to helping their families. They shame Christians who ignore their families."*[14] Christians who do not recognize their responsibility to the family behave worse than unbelievers.

---

[10] *Ibid.,* p.20.
[11] *Ibid.*, p.25.
[12] *Ibid.*, p.29.
[13] J. N. D. Kelly, *The Pastoral Epistles (Black's New Testament Commentary),* Baker Academic Publishing; Reprint edition, 2009, p. 20.
[14] *Ibid.,* p. 26

Paul imposes a high standard that we are called to follow, suggesting that we Christians should be outstanding role models. He emphasizes that unbelievers should not be the ones who set an example in love for Christians; on the contrary, it should be the other way around (according to Galatians 6:2), especially when it comes to "*an elderly parent*."[15]

In his directions to Timothy, Paul pays special attention to the role of widows in the church community (1 Timothy 5:3-16). He focuses especially on the responsibilities of older widows and states this instruction clearly: "If any faithful woman has widows in her family, let her help them, and let the church not be burdened with them, that the church may help widows who are really in need" (Timothy 5:16). Timothy is urged to give proper recognition to those widows who are truly in need, that is, those who have no other sources of support and therefore depend on the support of the church (1 Timothy 5:4). Paul wanted to make sure that those who are truly in need receive the help and attention they need (1 Timothy 5:16).

A practical lesson that can be learned from this concerns the pastoral care of the elderly. While everyone appreciates attention, priority should be given to those who are truly in need. "*Age alone does not determine the level of attention a person should receive; The specific need of the person should help determine the time and attention that he or she should receive in pastoral care.*"[16] An eighty-year-old person who is still healthy and active may need less support from priests and the community compared to someone sixty-five who is confined to home. The Church should turn its attention to the areas where the needs are greatest. However, in terms of meeting the needs of the elderly, Paul firmly emphasizes the role that children have towards their parents. "*Children and grandchildren should first of all learn to put their religion into practice, taking care of their own family and thus rewarding their parents and grandparents, because this is pleasing to God. Paul's words seem harsh when he says that anyone who does not support his relatives, and especially his immediate family, has denied the faith and is worse than an unbeliever."*[17]

Paul's counsel is essential to a functioning church community. The instructions to Timothy extend the value system present in the Old Testament, which promoted respect for the elderly and the protection of orphans and widows. Referring to 1 Timothy 5:3-16, J.N.D. Kelly states that: *"This surprisingly long section sheds precious light on the conditions and problems facing the apostolic Church. In Judaism, widows were regarded as the object of special solicitude, the obligations of the good Jew towards them being deduced from the fifth commandment, and Christianity naturally inherited this attitude."*[18]

4. The Historical Evolution of Care: From Scriptorium to Modern Society

In order to provide the elderly with all the aforementioned types of assistance, a variety of services and professions specialized in fulfilling this purpose inevitably appeared.

In the Byzantine sources we find the term "*elder*" or "*gerontokomos*".*The elder was the head and head of the nursing home, he was not a professional or doctor, like the nurse and the head of the home, rather he belonged to the monastic community, he was not paid for his work, he was in charge of taking care of the institution's food, also notifying the doctor whenever it was considered necessary to diagnose the health problem of an elderly person and to admit him to the hospice for treatment.*"[19]*The elder served under the supervision of the abbot of the monastery, was a respected figure, occupied a prominent position in the administrative*

---

[15] *Ibid.*

[16] Harold G Koenig, *Is Religion Good For Your Health? The Effects of Religion on Physical and Mental Health,* Routledge Publishing; 1997, p. 40.

[17] J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Pastoral Epistles: Timothy I & II, Titus (Harper's New Testament Commentaries),* Harpercollins College Div, 1987, 30.

[18] J. N. D. Kelly, *A Commentary on the Pastoral Epistles: Timothy I & II, Titus (Harper's New Testament Commentaries),* Harpercollins College Div; 1st edition, 1987, p. 37.

[19] Miller Timothy, *The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire,* BHTA Publishing House, 1998, p. 20.

apparatus of the empire, and many elders later received the title of patrician or ascended the episcopal thrones."[20]

A characteristic feature of Byzantine social assistance is the provision by law of a curator, that is, a commissioner, for "*the sick, the deaf and dumb, the mentally retarded, the blind, pregnant women, infants, orphans and the elderly*."[21] The curator is elected by the prefect, the lord of the city and the priest in the absence of relatives and they had the duty to protect the property of the protected person, "*solving various legal causes, being responsible for the behavior of the protected person, his guardianship, as well as assuming responsibility for the general care of the people who were unable to take care of themselves*."[22]

The standard of Pantocrator speaks of "*six men who were appointed servants and whose task was to assist the elder in the discharge of his duties, as well as to care for the elders for a fee*."[23]

Finally, other professions and ministries involved in the care of elderly patients were "*the geriatrician who undertook the treatment of the elderly*."[24] , the nurses, deacons and maids who had been in charge of the medical care of the patients, the para-nurses who performed the duties of "*nurses, the hoteliers who were in charge of the arrangement of the dormitory, as well as the parabols who helped the patients in the bathroom."*[25] However, these professionals were not only tasked with feeding and caring for the elderly, but also for any sick person in need of care.

Conclusions

Within the New Testament, the principles of community care and responsibility are remarkably articulated by Paul in his epistles, especially in his instructions to Timothy. These texts not only emphasize the importance of caring for vulnerable members of the community, such as widows and the elderly, but also establish a robust ethical framework for Christian behavior, highlighting the continuity and adaptation of Jewish traditions in early Christian practice

Through the analysis of the Pauline texts, we observe an emphasis on mutual responsibility between generations and between members of the community. Paul insists on filial responsibility as a central element of the Christian life, extending it to a moral and spiritual obligation that transcends the direct family context to encompass the entire community of faith. This is a demonstration of how the Christian faith interprets and enriches the concept of charity and pastoral care, giving them a theological and ethical foundation.

Paul also specifically highlights the role of the community in supporting widows and orphans, aligning himself with the precepts of the Old Testament and the practices of contemporary Jewish communities. It not only reiterates these obligations, but expands them to include any member of the community who faces vulnerability. In 1 Timothy 5:3-16, the detailing of responsibilities to widows serves as an instructive example of how Christians should prioritize the needs of those most at risk and deprived of resources.

The implications of these teachings are profound for building a social ethic in Christian communities, emphasizing a paradigm of mutual care that is essential for the integrity and sustainability of these communities. The role of this mutualized care is not only practical, but also deeply spiritual, representing an act of adoration and reflection of divine love through human actions.

---

[20] *Ibid.*
[21] K. Dimitriadis, *Byzantinische Uroskopie*, Bonn Publishing House 1971, p. 13
[22] Manzaridis I. George, *The Sociology of Christianity*, Πουρναρασ Publishing House, 2004, p. 270.
[23] *Ibid.*
[24] *Ibid.*
[25] Stathopoulos Petros, *Social Welfare A General Theory*, ELLIN Publishing House, 2003, p.92.

Therefore, the analysis of the Pauline texts reveals a complex and profound vision of Christian ethics, which can provide valuable principles for addressing contemporary social problems related to the care of the elderly and other vulnerable groups. It encourages a reflection on how religious traditions can inform and shape social policies and practices in a way that promotes common dignity, respect and well-being. Thus, Paul's teachings remain relevant not only in the context of faith communities, but also in the broader context of contemporary society, challenging us to reconsider and reinvent models of community care and support.

BIBLIOGRAPHY

1. Chronis I. Christoforos, Social and Bioethical Problems of Theological and Pastoral Theory of the Third Age, GRIGORI Publishing House, 2017.
2. Harold G Koenig, Is Religion Good for Your Health? The Effects of Religion on Physical and Mental Health, Routledge Publishing House; 1997.
3. J. N. D. Kelly, A Commentary on the Pastoral Epistles: Timothy I & II, Titus (Harper's New Testament Commentaries), Harpercollins College Div, 1987.
4. J. N. D. Kelly, A Commentary on the Pastoral Epistles: Timothy I & II, Titus (Harper's New Testament Commentaries), Harpercollins College Div, 1987.
5. J. N. D. Kelly, A Commentary on the Pastoral Epistles: Timothy I & II, Titus (Harper's New Testament Commentaries), Editura Harpercollins College Div; 1st edition, 1987.
6. J. N. D. Kelly, The Pastoral Epistles (Black's New Testament Commentary), Baker Academic Publishing; Reprint edition, 2009.
7. K. Dimitriadis, Byzantinische Uroskopie, Bonn Publishing House 1971.
8. Manzaridis I. George, Sociology of Christianity, Pournaras Publishing House, 2004.
9. Manzaridis I. George, The Sociology of Christianity, Πουρναρασ Publishing House, 2004.
10. Miller Timothy, The Birth of the Hospital in the Byzantine Empire, BHTA Publishing House, 1998.
11. Fr. Cristian Nițu, The Shepherding of the Elderly. Exigenţe actuale, in Călăuza Ortodoxă magazine, no.286-287, 2012.
12. Fr. Prof. Valer Bel, Mission, parish, pastoral care. Coordinates for a Missionary Tradition, Renaissancea Publishing House, Cluj-Napoca, 2002.
13. Stathopoulos Petros, Social Welfare A General Theory, ELLIN Publishing House, 2003.
14. https://patriarhia.ro/ngrijirea-bolnavilor-o-datorie-spirituala-si-o-necesitate-sociala-7555.html?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTAAAR1hyn1RYv6Nr5BUNfQjHHVdhG5FzNW17Rh5A2JORCuxiT60z91aHXJ3AEg_aem_AbGcixsZiQ95vAOgy7r5yUzAgmcTKWFomjKA5qOIWYNy_p5-_YX5LoYVzxQFvqExzGlpN6RaVWi6J9sYkJ2MiZHP
15. https://www.arhiepiscopiaaradului.ro/2024/01/patriarhul-daniel-ingrijirea-bolnavilor-este-porunca-dumnezeiasca-si-datorie-sociala/?fbclid=IwZXh0bgNhZW0CMTAAAR3sYrf-qF1-Dg0WfX8PpW_H-qQ98MUlb_cwDenVQ586eJaTxhqw6mU54Cs_aem_AbHGtAGZBf2dhuGKUGOeKxnOOySEIRTvfeUmDO7sk2DQV65UsWNNFO34hnOugSURnk12o1fawwgbnF5SngDxHzdJ

THE CHURCH AND THE TRINITARIAN COMMUNION: THE FOUNDATION OF CHRISTIAN MISSION IN DOGMATIC AND HISTORICAL LIGHT

Aureliu Voicu
PhD Student, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The theological complexity and ecclesial implications of pneumatology within the Trinitarian communion are emphasized, highlighting the fundamental role of the Holy Spirit in mediating the interaction between unity and diversity in the Christian Church. Exploring the Trinitarian dynamics manifested at the Descent of the Holy Spirit, the research emphasizes how the presence of the Holy Spirit strengthens the communal identity of the Church, facilitating the harmonious integration of cultural and spiritual diversity into a common unity of faith. The study investigates the theological, scriptural and traditional foundations that support consubstantiality and divine perichoresis as models for structuring relationships within ecclesial communities, highlighting the influence of these conceptions on current ecumenical dialogue and on the way of addressing contemporary social challenges. By integrating the synthesis of patristic theology with modern theological reflections, the work advances a reinterpretation of the role of the Holy Spirit in cultivating a unity that values and celebrates the internal diversity of the Church. By proposing a revitalized Trinitarian framework, it offers an innovative perspective on the realization of ecclesial unity in the context of today's religious and cultural pluralism.

Keywords: pneumatology, Trinitarian communion, cultural diversity, unity of faith, ecumenical dialogue, patristic theology, religious pluralism.

Introduction

In the Church of Christ, man encounters God, the One truly desired, more real than any external reality and more intimate than the very depth of the human soul. In this space full of divine love, God's grace addresses the human heart, awakening in him the attraction and longing for the heavenly Father.

The Church has been one from the beginning, and her mission remains unique: to incorporate all humanity, of all times and places, into the circle of saving Trinitarian love. The foundation of this mission is in the Father, the work is carried out through the Son, and its fulfillment takes place in the Holy Spirit.

Through her mission, the Church expands into the space and time of people, transforming them into the Body of Christ. This work is carried out despite the existence of other religions with claims to universality, political ideologies, different conceptions of the world, contemporary culture and civilization, as well as syncretisms and false spiritualities that abound in today's world.

1. Theological Foundations of Mission: The Work of the Holy Spirit and Trinitarian Unity

For today's Christians, it is natural to confess their faith in the Holy, Divine and Life-giving Trinity: the Father, the Son and the Holy Spirit. This faith has its foundation in the teaching of Sacred Scripture and Sacred Tradition, which proclaims the one and true God, glorified in the Trinity. However, an incursion into history shows us that the doctrine of the Holy Trinity was difficult to define, gradually taking shape within the framework of ecumenical councils, in response to the challenges raised by various heretical teachings.

At Pentecost, the Person of the Holy Spirit, the foundation of the unity of the Church, was manifested by His descent in the form of tongues of fire, according to divine economy. This event symbolizes both God's desire to gather the whole world in the perfect love of the Church, and respect for the uniqueness of each person within this unity.

The consubstantiality, equality and perichoresis of the Trinitarian Persons constitute the basis of the Trinitarian synergy, called by Vladimir Lossky *the Theological Trinity*. It finds its fulfillment in *the iconomic Trinity*, manifested in a creative, sanctifying and, ultimately, saving kenosis.

In his pnevmatology, Blessed Augustine organically integrates reflections on the Father and the Son into the framework of Trinitarian theology. Although sometimes lacking a strict systematization, his thought remains profound, characterized by numerous analyses and returns to this fundamental theme.[1]

The Holy Spirit is a self-subsisting reality, manifesting itself in the world as a gift, without being confused with the gift itself, which has no existence of its own, but in which the Spirit subsists hypostatically. St. Basil the Great emphasizes in his writings that the Holy Spirit is not a creature, but is holy by His very nature, just like the Father and the Son.

The Holy Spirit perfects the Holy and Blessed Trinity, since full communion cannot be achieved between just two Persons. True communion, by its very nature, is fulfilled and perfected by the presence of the third Person, the Holy Spirit. This trinitarian dynamic offers the fullness of divine love and unity.[2]

The divine work, accomplished in the Spirit or through the Spirit, has as its ultimate goal the establishment of the kingdom of God. In this sense, St. Cyril emphasizes that the Son brings to fulfillment the establishment of the kingdom of God in the Spirit or through the Spirit.[3]

The Holy Spirit is the foundation of the unity of the Church. St. Luke, in the Acts of the Apostles, describes the fulfillment of the promise of Jesus Christ, the Son of God, addressed to the Holy Apostles: the descent of the Holy Spirit upon them, the foundation of the Church and the spread of Christianity, from Jerusalem and Palestine to the main centers and regions of the Roman Empire, including Spain.

The Church becomes a visible reality in the world through the outpouring of the Holy Spirit on the Apostles, who were gathered together (Acts 2:1). As a result of their preaching, about three thousand people faithfully received the word and were baptized (Acts 2:14-41).[4]

At Pentecost, the moment of the foundation of the Church, Joel's prophecy is fulfilled: *"I will pour out my Spirit on all the flesh* " (Acts 2:17; Joel 3:1). On this day, the work of the Holy Spirit, as the principle of unity, becomes visible through the gift of glossolaly offered to the Apostles (Acts 2:4) and through the gift of understanding new languages (Acts 2:6), given to listeners of different nations.

The miracle of Pentecost contrasts profoundly with the episode of the Tower of Babel. When he came down, mixing the tongues, he divided the nations, but when he divided tongues of fire, he called them all into a union; and with one voice we glorify the Most Holy Spirit (Kontakion of the Sunday of the Descent of the Holy Spirit).

This miracle consecrates and sanctifies the diversity of the languages of the earth, without canceling them or replacing them with a single language, like the one before the Tower of Babel. Linguistic diversity is preserved,but transformed into a means of communion. The

[1] Magistrand Constantin Corniţescu, "*Blessed Augustine about the Holy Spirit",* in: *Theological Studies*, No. 3-4, 1983, p. 394.
[2] Fr. Drd Ion Popescu, "*The Person and Work of the Holy Spirit in the Writing of Saint Basil the Great De Spiritu Sancto",* in: *Theological Studies*, no. 4, Publishing House of the Biblical and Orthodox Mission Institute, 1980, 527.
[3] Fr. Prof. Dumitru Stăniloaie, "*The Criteria of the Presence of the Holy Spirit",* in: *Theological Studies*, no. 3-4, Publishing House of the Biblical and Orthodox Mission Institute, 1967, p. 376.
[4] Fr. Tudor I. Alexandru, "*Unity and Diversity in the Acts of the Apostles",* in: *Theological Studies*, no. 7-10, Publishing House of the Biblical and Orthodox Mission Institute, 1974, p. 824.

charismatic phenomenon of Pentecost, which brings together the variety of languages, shows that the Word of God is universal, accessible to every people, in every language.

Comparing these events, St. John Chrysostom states: *Once upon a time languages had divided the earth and transformed a badly crafted association into separation. Today they become the bond that unites the parts of the earth and that changes discord into harmony*. This statement emphasizes the profound significance of the appearance of the Holy Spirit in the form of tongues of fire, through which the diversity of tongues, once a symbol of separation, now becomes an instrument of communion and universal unity in the Church.[5]

Unity in preaching – On the day of Pentecost (Acts 2), the Holy Apostles receive the fullness of divine grace, a moment that officially marks the foundation of the Church. This event represents for the Church what baptism was for Jesus Christ: the moment when the Holy Spirit appeared visibly upon Him, and God the Father confessed Him as His Son and Savior of the world (Acts 10:38).[6]

The Holy Spirit descends on the Holy Apostles, who begin to preach a unified teaching. This unity comes from the fact that the Apostles bear witness only to what they have seen and heard (Acts 4:20). In all circumstances – whether in the temple (Acts 2:46; 3:1; 5, 12, 26, 42, etc.), in homes (Acts 5:42; 12:12; 18:7, etc.), in synagogues (Acts 13:5, 14, 42; 14:1; 17:1-2, 10, 17; 18:4-5, etc.), or in front of the chief priests and the entire Sanhedrin (Acts 13:3, etc.), The Holy Apostles teach and proclaim incessantly about the same Lord and Savior, Jesus Christ. They preach about the One whom God raised up (Acts 2:24; 3:15, 26; 4:10; 5:30; 10:40; 13:33, etc.) and exalted Him at His right hand, making Him Ruler and Savior (Acts 5:31), the One whom He appointed to be the judge of the living and the dead (Acts 10:42).

This Christ is the cornerstone, because there is no salvation in any other name under heaven, but only in Him, in whom we must be saved (Acts 4:11-12). The Holy Spirit has a fundamental role in the Church, but His work is part of the Trinitarian plan of salvation. Thus, pneumatology is integrated into the theology of the Holy Trinity and into the economy of general salvation.[7]

Pneumatology, as a dogmatic concept, is closely linked to the very essence of the Church. Pentecost represents the extension of the Trinitarian communion in the life of the Church, as an effect of the work of redemption accomplished by the Savior Jesus Christ, offering the faithful the opportunity to ascend and participate in the eternal life of communion of the Holy Trinity.

The model of Christian unity, as reflected in the Church, does not have a human origin, but comes from the above nature communion of the Holy Trinity. The Holy Spirit descends both on each individual Apostle and on all together, emphasizing the model of Trinitarian communion, which unites the diversity of persons in the unity of nature. This model is illuminated by an ontology of love, based on relationality.

He was revealed to us by the Savior himself, who, praying to the heavenly Father before his passion, speaks the special words: *As you, Father, in me and I in you, so may they also be one in us, that the world may believe that you have sent me* (John 17:20-21). There is no Church extended in humanity without the Holy Spirit, sent to the Apostles by the Founder of the Church, the Son of Human God.

The Church is an institution whose purpose is achieved through the fulfillment of its supreme purpose: the salvation of men. The universal Church, founded by Christ, has preserved unity as long as it has remained faithful to the Trinitarian model that defines its life. Unfortunately, as is well known, from the second millennium onwards, the Western Church

[5] Saint John Chrysostom, *Complete Worksvol. VIII, Nancy Publishing House – Paris, 1867, p. 527.*

[6] Paul Ternant, *Church*, in: *Vocabulaire de Theologie biblique*, published under the direction of Xavier Leon-Dufour, Paris, 1970, col. 239.

[7] Rev. Prof. Ion Bria, "*The Presence and Work of the Holy Spirit in the Church",* in: *Orthodoxy*, no. 3, Publishing House of the Orthodox Biblical and Mission Institute, Bucharest, 1978, p. 419.

separated from the Eastern Church, adopting a model of unity in which Roman influences merged with Christian ones, emphasizing unity, but at the expense of diversity.

This emphasis on unity at the expense of diversity led the Reformers, at the beginning of the sixteenth century, to propose an opposite model, which emphasizes diversity, to the detriment of unity. However, both models ignore the structure of supreme love, represented by the Holy Trinity, where unity and diversity are harmoniously integrated as two essential components of the Trinitarian communion, having a profound ontological character.

This Trinitarian harmony is reflected in the life of the Church from Pentecost. The Trinitarian model was the basis of Christian unity in the first millennium and will constitute the foundation of the future unity of the Church of Christ. The event of Pentecost goes beyond the opposition between unity and diversity, integrating them as inseparable parts of the Trinitarian communion. This ontological communion is manifested in the structure of the Church through the descent of the Holy Spirit upon the Apostles, both collectively and individually.[8]

The nature and essence of the graceful work in the Church is manifested by the presence of the Holy Spirit in history, based especially on the dogmatic doctrine of the existence of the Holy Trinity. When we invoke the Saviour's words about Christian unity, *so that all may be one*, we must at the same time appeal to the model of the Church's unity, founded on the life of communion above the nature of the Holy Trinity. Only through the light and power of the communion of the Holy Trinity, with a profound ontological character, will the Church of Christ be able to overcome the reductive models, which represent obstacles to ecumenism, and will be able to follow the path towards the unity of the Church, to which Christ the Saviour calls us. From Pentecost onwards, the structure of the Church is one of communion, founded on the model of the Holy Trinity, as an expression of supreme love.[9]

In the human community, as it is destined to be, neither absolute unity nor pure diversity dominates. Diversity is not subordinate to unity, as if unity were the only one that matters, and diversity should be integrated into it through a centralizing authority. At the same time, unity should not be understood only as a simple harmony between many, suggesting that individuals are essential, and collaboration between them is a secondary aspect. Another way to express this concept is that our personal identity is formed in what we share with others, and unity is the authentic expression of the common elements that unite us all.[10]

Many perspectives on the human community start either from the individual or from the collective. However, within the Church, we learn that individuality is not more important than community, nor vice versa. Our identity is discovered in our relationship with others, without this meaning that we become just parts of a whole. The essential thing is that we are not reduced to simple units of a group.

When the Holy Apostle Paul describes the Church, he is talking about adopting a behavior that involves renouncing oneself in favor of others and supporting them, avoiding raising ourselves above and against others. In this sense, we can talk about a kenosis – a self-emptying that creates space for others, thus allowing us to find ourselves through this relationship.

It is significant that the Savior, in his dialogue with Peter, describes the foundation of the Church as a future event, because it becomes a historical reality only at Pentecost, when the Holy Spirit descends on the Apostles in the form of tongues of fire. There are not two Churches—one visible and one invisible—but one Church, which integrates both dimensions. The Church is the medium through which Christ, in the Holy Spirit, extends His deified Body into humanity, raising us to communion with eternal life in the bosom of the Holy Trinity. The descent of the Holy Spirit confers existential reality on the Church, marking the beginning of

[8] *Ibid*., p. 420.
[9] *Ibid.,* p. 421.
[10] Fr. Andrew Louth, *Introduction to Orthodox Theology*, Doxologia Publishing House, Iaşi, 2014, p. 146.

the indwelling of the deified Body of Christ in others. This represents the transition from Christ's saving work on one's own humanity to the extension of this work to all people, through the Church.

The Son of God became flesh not for Himself, but to extend salvation through His Body throughout humanity as a divine life. Thus, the Church is not only an earthly institution, but has its beginning at Pentecost, born of the heavenly power of the Holy Spirit, which she carries within herself and shares with the world.[11]

Father Professor Dumitru Stăniloae clarifies certain aspects related to the natural presence of God in creation, stating: Today there is a lot of talk about the Trinity ad intra (immanent) and the Trinity ad extra (iconomic). Of course, there is an essential difference between these two aspects of the Trinity. The immanent Trinity is based on the uncreated divine nature, the ontological foundation of Trinitarian communion, while the iconomic Trinity has its basis in sanctifying uncreated grace, which is the basis of the communion between God and men through the Church.

Although there is this distinction, in both cases we find the same divine Persons, who descend from the transcendent plane of the Trinity to the immanent plane of the Church, through the uncreated energies, in order to raise the faithful to the eternal life of the Holy Trinity. The uncreated energies represent the means by which the Holy Trinity makes itself known to the faithful, purifying them of passions and maintaining them in the identity and communion of the divine Persons. The descent of the Holy Spirit in the form of tongues of fire symbolizes not only Christ's will within the Trinity to integrate the world into a Church united in love, but also the desire that, in this unity, the identity of each person be preserved.[12]

By having the image of the Trinity, Christ and the Holy Spirit do not cancel out the diversity of creation. At Pentecost, a new and amazing thing happened: just as once, at the Tower of Babel, languages divided the world, so now, languages have united it and brought (symphonic) harmony to the separated. This reunification does not imply uniformity, but a unity that preserves even the deepest differences, integrating diversity into the Trinitarian communion. Thus, through the gift of the Holy Spirit, the Church becomes the place where diversity is not only accepted but also celebrated, thus reflecting the beauty and richness of divine life.[13]

The Logos, from whom the reasons of all men spring, wished to unite them not only in Himself, as the one and perfect Reason, but also in the Spirit, as divine love and power, because love is a fruit of the Spirit (Galatians 5:22). The tongues of fire symbolize the cleansing, the burning of all that is evil or divisive. Fire also expresses the enthusiasm of love for God and for one's neighbour, the call to the infinity of divine love and the desire to spread this love so that all people may be reunited in it. Through the Holy Spirit, love becomes the transforming force that overcomes barriers and differences, creating a profound unity based on divine communion.[14]

Following the model of Trinitarian communion, in which the diversity of persons is harmoniously intertwined with the unity of the divine nature, the Church is born at Pentecost as a space for the transformation of the human being and for the affirmation of the diversity of people, nations and the whole of creation. This is achieved through the extension and active sharing of the uncreated and deifying power of the Holy Trinity in Christ. Such authentic

[11] Fr. Prof. Dumitru Popescu, *Jesus Christ Pantocrator*, Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 2005, p. 244.
[12] Rev. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Orthodox Dogmatic Theology, vol. II, Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 1978, p. 206.
[13] Fr. Prof. Dumitru Popescu, *Jesus Christ Pantocrator*, Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 2005, p. 245.
[14] Fr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Orthodox Dogmatic Theology, vol. I, Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 1978, p. 207.

communion with God is essential, since it overcomes the separation between the Jesus of history and the Christ of glory, between created and uncreated grace, as well as between the visible and invisible Church, being the foundation of man's deification in Christ. Thus, the Church becomes, in Christ, an immanent reality that contains within itself the transcendent: the Trinitarian communion of Persons permeated by an infinite love for the world.[15]

2. Jesus Christ – The Cornerstone of the Church's Mission

In the first millennium of Christian history, the Church of Christ remained united, despite the controversies between the Eastern and Western Churches, because its foundation was Christ, the incarnate Son of God. Unfortunately, in the second millennium, the Church began to gradually divide, becoming more dependent on Christ's servants than on Christ himself.

This division began with the Great Schism of 1054, when the Eastern and Western Churches separated due to Catholic claims to universal supremacy. Subsequently, the same reasons led to the fracture within Western Christianity, between the Catholic Church and the Protestant Churches, as a result of the Reformation of the sixteenth century.

In this context, confessions of faith based on personal interpretations of Sacred Scripture have emerged, which has led to the relativization of the Apostolic Tradition and to the birth of theological controversies and debates in the Christian world. At the basis of this fragmentation of Christianity, which represents a scandal for the world and contradicts the will of the Savior, is the specific interpretation offered by the Western Church regarding the conversation between the Savior and Peter, in Caesarea Philippi, about the foundation of the Church. According to official Catholic doctrine, the Lord named Simon, to whom He gave the name Peter, the rock on which He built His Church.[16]

Although there is a significant difference between Catholicism and Protestantism, both Churches are influenced by the same subjective interpretations of the aforementioned biblical text (Matthew 16:16-18), an interpretation formulated by Blessed Augustine, as we have pointed out in the prolegomena. Thus, the Roman Catholic Church relies on the interpretation of divine Revelation offered by the Pope, considered to be the supreme authority in matters of teaching, while the Protestant Churches rely on the interpretation of divine Revelation made by the Reformers, who emphasize the authority of Scripture and the principle *of sola scriptura*. Both approaches, although different in structure and authority, are characterized by a certain subjectivity in the understanding and application of biblical teachings.[17]

In the dialogue between Christ and St. Peter in Matthew 16:13-18, it can be seen that the stone to which the Savior refers is not Peter in his person, but the faith confessed by him, the faith in Christ as the Son of the living God. The Savior emphasizes that this revelation does not come from a human revelation, but from the divine will of the Father. Thus, the stone mentioned by Christ is the right faith in Christ, not the person of Peter as an individual. The Church is not built on Peter in the absence of faith in Christ, but on Christ himself, who is the foundation and living rock of the Church.

Peter, like the other apostles and all Christians, can be considered a stone of the Church, but this status is not due to his person, but to his faith in Christ as the Son of God and Savior. Thus, the foundation of the Church is Christ, not Peter as an individual, and the Church is built on the confession of faith in Christ as God and true man. Although the Apostles are, since Pentecost, the foundation of the Church, the supreme foundation remains the Savior Jesus

[15] *Ibid.*, p. 208.
[16] ***, *Catechisme de l'Eglise Catholique*, Mame/Plon, Paris, 1992, p. 881.
[17] Fr. Prof. Dumitru Popescu, *Jesus Christ Pantocrator*, Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 2005, p. 246.

Christ, who is both God and true man. Thus, the interpretation given to the stone is of crucial importance and decisively determines the nature of the foundation and unity of the Church.[18]

It is true that if the stone in the biblical text were identified exclusively with the person of Peter, then the Church would become dependent on Peter, and he would take the place of Christ as vicar, replacing the divine foundation of the Church. In contrast, the interpretation that the stone represents Peter's professed faith in Christ as the Son of the living God preserves Christ as the unchanging foundation of the Church. Thus, Christ remains the foundation on which the Church is built, and the gates of hell will never defeat her.

This understanding was supported by the Church Fathers of both Eastern and Western traditions in the first millennium of the Church. Both Eastern theology (Athanasius, Basil the Great, John Chrysostom, Maximus the Confessor) and Western theology (Ambrose of Milan, Augustine, Lactantius, Jerome) emphasized that the foundation of the Church is Christ and faith in Him, not the sole authority of a person like Peter, independent of that faith.[19]

Reflecting on this perspective, we can see that dogmatic and missiological approaches in Orthodox theology emphasize Christ as the foundation of the Church. However, a detailed explanation is not always given as to why the Church is symbolically built on Peter, instead of remaining exclusively grounded in Christ, as God and true Man.

In the Catholic context, the attribution of a special autonomy to the leaders of the Church, especially to the Pope as the successor of Peter, is a consequence of a vision in which the Church is seen as an autonomous reality in the world, with spiritual and doctrinal authority derived from this apostolic continuity. This view is based on the idea that the Church must act in a way that is visible in the world, and that her servants must bear the responsibility of leading and interpreting in the name of Christ, especially in the context of the hierarchical structure.

In Orthodox theology, however, the Church is not seen as an autonomous entity in the sense of a separation from God. Such a concept could be interpreted as a projection of a natural world closed in on itself, a world in which man can separate himself from God, as happened to Adam in the Garden of Eden. Orthodoxy emphasizes that the Church always remains in communion with Christ and that all servants are involved in the divine work in a subordinate way and not as substitutes for the Savior. Thus, the Orthodox Church understands her authority and hierarchical structure as being at the service of communion and not as a separation or substitution of the divine presence.

In this sense, the understanding of the Church's autonomy in relation to Christ could be linked to the problem of human freedom and the free will of people to close in on themselves, a problem that has existed since the fall of Adam and that is also found in the way in which the Church presents herself in the world. Of course, this freedom is not interpreted as a separation from God, but rather as an opportunity for man to collaborate freely with God within the Church, which is founded on Christ and not on men.

The main danger of the autonomy of the natural world lies in the fact that it stimulates the process of secularization, gradually distancing man from his Creator. Thus, in this context, God is no longer perceived as being present in visible creation, but as an external entity, and this endangers the autonomous status of man and the natural world. In an Orthodox view, this separation leads to a distortion of the real meaning of freedom and communion, and man risks moving away from the true source of freedom, which is God.[20]

The Eastern Church has remained faithful to divine Revelation because its vision is not based on the autonomy of the natural world, but on the eternal Logos of the Father, through whom all were created (Jn 1:1-3). It is He who sustains and unites all things in perfect harmony, being the Pantocrator (Col. 1:18), leaving nothing without His presence. Thus, He forms a

[18] *Ibid.*, p. 247.
[19] *Ibid.*, p. 248.
[20] *Ibid.*, p. 248.

harmonious order out of all things, visible and invisible, according to the Father's will and through the work of the Holy Spirit.

The Son, as the eternal Logos of the Father, becomes incarnate and comes into the world (Jn 1:11) to transfigure both man and creation through the Church. The profound bond between Christ, the Church and creation is expressed in the blessing given by the bishop during the Divine Liturgy, when he invokes the Savior as Pantocrator, saying: *Lord, Lord, seek from heaven and see, examine this vineyard which your right hand has built and perfect it*. Thus, in the Orthodox view, the Church is the place where this divine harmony is restored and continued, and man and the whole of creation are enveloped in the presence and saving work of Christ.[21]

This blessing emphasizes that Christ is the foundation of the Church, being at the same time the foundation of all creation, as Pantocrator. The Holy Apostle Paul says that he, Chefa and Apollos sown, but it is Christ who makes it grow. Sanctified servants are not substitutes for Christ in the Church, but are instruments through which Christ makes Himself present in the Church until the end of time. Their role is to give birth to and transform the faithful spiritually and morally, preparing them for the Kingdom of God.

Christ remains the foundation of the Church to the extent that he is recognized as the Creator and Savior Logos, that is, God and man inseparable, present in the Church to ontologically sanctify man and the whole of creation. Thus, all the servants of the Church, although they have an important role in leading and supporting the faithful, are subordinated to the work of Christ, the One who is the true Foundation and Savior of the Church and of the whole world.[22]

Conclusions

The concept of unity and diversity is central to understanding how individuals coexist within human communities and ecclesiastical life. It is shown that neither full unity nor absolute diversity prevails in a true community; both are present and interact in a balance that mirrors the divine communion of the Trinity. Personal identity is formed not in solitude, but in the relationship with others, and the Church provides the framework for these interactions, guided by divine love.

A key point of discussion is the event of Pentecost, when the Holy Spirit was poured out on the Apostles, giving the Church both a historical and divine-human dimension. It does not cancel diversity, but incorporates it into a spiritual unity that transcends ethnic, cultural and linguistic barriers. In this way, the unity of the Church is manifested not as an imposed uniformity, but as a communion of persons who value and preserve diversity.

Also, the foundation of the Church is Jesus Christ, and faith in Him as the Son of God is its cornerstone. The theological divergences regarding the role of the Holy Apostle Peter between the Orthodox and Catholic traditions are obvious. Catholicism sees in Peter and his successors an exclusive authority, derived from the words of Christ, while Orthodox theology considers that the basis of the Church is faith in Christ, not a specific person, thus maintaining a Christocentric perspective and emphasizing that the unity of the Church is anchored in the communion of believers.

The text also examines the effects of the Great Schism of 1054 and the Protestant Reformation on the integrity of the Church, marking the trend of fragmentation due to subjective interpretations of Revelation. This has led to a relativization of Tradition and the development of distinct doctrines regarding the nature and authority of the Church. Catholicism

[21] ***, The Liturgy of Saint John Chrysostom, Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 2000, p. 137.
[22] *Ibid.*, p. 249.

strengthened the role of the Pope, while Protestantism emphasized the principle of sola scriptura, diminishing the role of Tradition and hierarchy.

From the Orthodox perspective, the Church remains in communion with Christ and is not an entity that derives its authority exclusively from its institutional structures. Orthodoxy promotes an integrative vision, where the Church is seen as an extension of divine communion, and where man retains his personal identity within divine communion, through the uncreated energies of the Holy Trinity.

BIBLIOGRAPHY

1. , Catechisme de l'Église Catholique, Mame/Plon, Paris, 1992.
2. , The Liturgy of Saint John Chrysostom, Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 2000.
3. Magistrand Constantin Corniţescu, "Blessed Augustine about the Holy Spirit", in: Theological Studies, No. 3-4, 1983.
4. Paul Ternant, Church, in: Vocabulaire de Theologie biblique, published under the direction of Xavier Leon-Dufour, Paris, 1970.
5. Fr. Andrew Louth, Introduction to Orthodox Theology, Doxologia Publishing House, Iaşi, 2014.
6. Fr. Drd Ion Popescu, "The Person and Work of the Holy Spirit in the Writing of Saint Basil the Great De Spiritu Sancto", in: Theological Studies, no. 4, Publishing House of the Orthodox Biblical and Mission Institute, 1980.
7. Stăniloae Rev. Prof. Dr. Dumitru, Orthodox Dogmatic Theology, vol. II, Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 1978.
8. Popescu Rev. Prof. Dumitru, Jesus Christ Pantocrator, Publishing House of the Biblical and Mission Institute of the Romanian Orthodox Church, Bucharest, 2005.
9. Stăniloaie Rev. Prof. Dumitru, "The Criteria of the Presence of the Holy Spirit", in: Theological Studies, no. 3-4, Publishing House of the Orthodox Biblical and Mission Institute, 1967.
10. Bria Rev. Prof. Ion, "The Presence and Work of the Holy Spirit in the Church", in: Orthodoxy, no. 3, Publishing House of the Biblical and Orthodox Mission Institute, Bucharest, 1978.
11. Alexandru Fr. Tudor I., "Unity and Diversity in the Acts of the Apostles", in: Theological Studies, no. 7-10, Publishing House of the Orthodox Biblical and Mission Institute, 1974.
12. Saint John Chrysostom, Complete Worksvol. VIII, Nancy Publishing House – Paris, 1867.

THE CURRENT DYNAMICS OF THE CHURCH'S MISSION IN THE ORTHODOX TRADITION: LITURGICAL AND SOCIAL INTERSECTIONS

Aureliu Voicu
PhD Student, "Ovidius" University of Constanța

Abstract: The Orthodox Church, as an institution with a double functionality – religious and social – is founded on the Christian doctrine instituted by Jesus Christ and perpetuated by a rigorous hierarchical structure. This dual structure is vital for the perpetuation and functionality of the Church, facilitating the salvation of souls through participation in the Sacred Mysteries, in a community setting. This paper analyzes the dynamics of the parish, considered the basic structural unit and at the same time the most exposed to vulnerabilities within the Orthodox Church, in the context of the year dedicated to parish and monastic mission. Contemporary challenges and strategies for revitalizing parish community life are investigated, with a particular emphasis on preserving the doctrinal heritage and adapting to the current needs of parishioners. Scriptural references illustrate the model of early Christian communities, emphasizing the importance of unity and communion, reflections of divine unity, in the parish liturgical structure, focused on the celebration of the Eucharist. The study also addresses the deterioration of the connection between parishioners and the parish structure in the contemporary landscape, a consequence of the influences of atheistic regimes and the process of secularization. A redefinition of the life of the parish community is proposed, through the active and non-discriminatory integration of all demographic segments of the parish, in order to counteract the tendencies of anonymity and social disintegration, essential for revitalizing the authenticity of the Orthodox Christian confession in modern society.

Keywords: Orthodox Church, parish, community, Mysteries, challenges, revitalization, confession.

Introduction

The Orthodox Church is both a religious and a social institution, having a solid foundation laid by our Lord Jesus Christ. With a well-defined religious structure, it preserves and transmits the teaching and doctrinal treasure through its hierarchy. At the same time, the Orthodox Church functions as a social community, organized in the form of a society in which believers observe specific laws and rules.

This twofold structure, religious and social, is essential to the existence of the Church. Founded by Jesus Christ on the cross, the Church aims at the salvation of all believers—both clergy and people. Together, the leading hierarchy and the obedient flock share the same faith and live in communion through the seven Mysteries.[1]

This introduction aims to analyze the central theme of our work, focused on the parish – the smallest and most vulnerable unit of the structure of the Orthodox Church. In the context of the solemn year dedicated to the mission of the parish and the monastery, the present work will address some of the challenges and solutions specific to the parish community and its representatives, with the aim of preserving traditional values and revitalizing ecclesial life.

The first forms of organization of these small communities are mentioned in Sacred Scripture. The Holy Apostle Paul, in the Epistle to the Romans, writes: *Embrace Priscilla and the Eagle, co-workers with me and the Church in their house* (Romans 16:3-5). Similarly, in the Epistle to the Colossians, Paul urges: *Embrace the brethren in Laodicea and the Nymph and the Church in his house.* In numerous other passages of the New Testament mention is

[1] Nicolae Cabasila, On Life in Christ, EIBMBOR Publishing House, Bucharest, 1989, p. 76.

made of the local Churches, which, although organized distinctly, were united by fraternal relations, communion and assemblies in the name of the Lord.

Starting from the scriptural teachings, the parish was founded, a small community in which believers live and manifest their communion in Christ, under the name of Church. Metropolitan Emilianos Timiadis emphasized that unity is probably the essential feature of the parish, and the other characteristics have their origin in it. Parish unity has its roots in divine unity, reflecting, in a profound manner, the divine image in its perfect harmony. It also symbolizes the union of God with humanity, achieved through the sanctifying and saving work of Christ.[2]

It is important to emphasize from the beginning that the parish represents, first of all, a liturgical community, centered around the Holy Eucharist. The Liturgy is not just an activity of the Church or a simple mystery or hierarchy; it goes beyond the cultic dimension of a Christian community. Through the Liturgy, communion, integration and growth of the mysterious body of the Lord is achieved. Its uniqueness lies in the fact that, within the Liturgy, Christ gives Himself totally, uniting the word with the Mystery. Thus, the power of the word and the power of his body meet and become one through the transformation of the Eucharistic elements.[3]

At the center of the parish are the canonical ministers, whose mission is dedicated to the shepherding of the community entrusted to them. This work, which should be elevated to the rank of a holy art, is profoundly described by the Holy Hierarch Nectarios of Aegina: *Much has been written and spoken about the priesthood by the Holy Fathers and theologians of all times. It was written with love and the desire to raise the servants of the priesthood, that is, the priests, to the heights of holiness. However, no matter how much is written and no matter how much is said about the priesthood, it is never enough. The priesthood has so many heights, depths, and mysteries that it is difficult to fully understand and describe.* This Holy Mystery is compared to a ladder that unites heaven and earth, leading the whole creature from earth to heaven. For his part, the Divine Father John Chrysostom emphasizes the greatness of priestly ministry: *See how great is the power of priests! Think of your Baptism, which brings forgiveness of sins and adoption, think of the Holy Mysteries and the thousands of gifts that come through the laying on of hands by priests and through their prayers*. Thus, the priesthood, being a work of holiness and grace, rises above human understanding, uniting heaven with earth and leading souls to God.[4]

1. Theological and Functional Foundations of the Orthodox Church

The intensity of the Orthodox Christian faith in Romania has always been closely linked to the vitality of the rural parish, a space where the faith has found deep roots. However, this Christian heritage suffered a significant decline, negatively influenced by the atheistic communist regime and the process of secularization. Consequently, the relationship between the faithful and the parish is considerably weaker today.[5]

The morphology of the parish has undergone transformations even in the rural area, where the expansion of the urban periphery has changed the structure of local communities. In the past, urban parishes stood out for their clear identity and benefited from high-quality ministers and preachers. At present, this identity and coherence have been lost, mainly due to the migration of the population, either from villages to cities or between different cities, as a result of the processes of urban systematization. The parishes in today's large urban agglomerations,

[2] Metropolitan Emilianos Timiadis, *Priest, parish, renewal. Notions and Guidelines for Theology and Pastoral Practice*, Sofia Publishing House, Bucharest, 2001, p. 65.
[3] Rev. Prof. Dr. Ion Bria, Orthodoxy in Europe. The Place of Romanian Spirituality, Trinitas Publishing House, Iași, 1995, p. 312.
[4] Saint Nectarius of Aegina, *On the Priesthood*, Sofia Publishing House, Bucharest, 2008, p. 12.
[5] Rev. Prof. Dr. Valer Bel, Mission, Parish, Pastoral Care, Renasterea Publishing House, Cluj-Napoca, 2006, p. 15.

composed of anonymous and dispersed believers, are no longer able to coagulate the community around a constant common worship.[6]

The inhabitants of large cities are often citizens in name only, their connection with the city or neighborhood being limited to social and professional conventions, without a deep and authentic involvement. For this reason, the feeling of belonging to the parish community is often absent. Many believers do not know their priest, and, worse, there are priests who do not know their parishioners. The pastoral and liturgical relations between the priest and the faithful have become, in many cases, accidental, formal and impersonal.

A clear symptom of the religious crisis in the urban environment is the anonymity that marks all human relationships, including missionary and pastoral ones. Children are baptized anonymously, young people are married without being known, and the deceased are buried, their names and ages being read only from the cross. In this context, each believer chooses his church and priest on the basis of unpredictable and subjective criteria, which underlines the rupture between the community and his parish.[7]

The priest has the duty to objectively assess the state of his parish, taking into account both the available resources and its challenges and shortcomings. He must refound the parish community, taking into account possible internal conflicts. It is crucial that believers feel that they are part of a united and coherent community. Any tension between the priest and the parishioners or between the priest and a certain part of the parish must be resolved urgently. The priest must be a spiritual father to all members of the parish, without discrimination and giving equal attention to each believer.[8]

Lay people, young people, women, children and the elderly – all these parish groups must not only be recognized, but must be actively integrated into joint projects. It is essential to identify ways in which all these categories are involved in the spiritual life of the parish. Divisions and exclusions in the parish, such as ignoring the poor, the sick, those in difficult times and in need of help, or the rejection of delinquents, must be priority themes in parish activities. The problems of the parish community must be assumed by the entire community, by all the faithful. The Apostle Paul emphasizes this principle in 1 Corinthians 12:25-26: *"That there may be no division in the body, but that the members may take care of one another alike. And if one member suffers, all the members suffer with it, and if one member is glorified, all the members rejoice with it*.[9]

Children, pupils and young people must be educated in the Orthodox Christian faith and morals and be actively involved in parish life, both through the Liturgy and through other religious programmes for young people. It is also essential that they actively participate in civil society, becoming an example of Orthodox Christian witness. Out of anonymity and daily routine, young people must embrace the Orthodox Christian ideal, which involves living in accordance with Christian values: through prayer, asceticism, obedience to God and love for others.[10]

2. Origins and Historical Developments of the Orthodox Parish

In one of his works, the Canadian philosopher Charles Taylor points out that the central question of ethics is not *How to live a morally good life?* or *What rules do we need to follow*

[6] *Ibid.*, p. 16.
[7] *Ibid.*, p. 18.
[8] Rev. Prof. Dr. Dumitru POPESCU, *Orthodoxy and Contemporaneity*, Diogene Publishing House, Bucharest, 1996, p. 69.
[9] Rev. Prof. Dr. Ion Bria, Orthodoxy in Europe. The Place of Romanian Spirituality, Trinitas Publishing House, Iaşi, 1995, p. 49.
[10] Rev. Prof. Dr. Valer Bel, Mission, Parish, Pastoral Care, Renasterea Publishing House, Cluj-Napoca, 2006, p. 17.

*to become good?*tag. Rather, the real ethical question is: *What do we morally feed on? What are the sources that fuel our moral principles and empower us to act ethically?*[11]

Over the centuries, in the Romanian Lands, people have been nourished by a single source of moral and spiritual life: the Orthodox ethos, present in the Holy Gospel, in the entire Holy Scripture interpreted by the Holy Fathers, as well as in the Divine Liturgy and in all the services of the Church.

However, in the history of Romanians, there was a rupture that brought a second source of moral life, along with the Christian ethos: the ideology and aspirations of the Enlightenment, promoted by the intelligentsia formed in the West following the events of 1848 and subsequently traumatically imposed on the entire people, especially through the communist regime brought by the USSR.

This schizophrenic situation persists to this day, being visible from school. Thus, on the one hand, religion teachers try to guide students in understanding the Orthodox Christian ethos, and on the other hand, children and young people are exposed to *sex education initiatives*, funded by both the European Union and the Romanian state.

In this complex context, the Church, together with the theological seminary and the faculty of theology, has the mission of supporting the disoriented in our society, those lost among the various influences, to rediscover the sources of authentic life and to find their way back to them.

Unlike other confessions, in the Romanian Orthodox Church, concerns in the field of social ethics have been rather sporadic. This situation is due, in part, to the context in which the Church was forced to carry out its activity after 1947, in an atheistic totalitarian state, which rejected any initiative or ethical reflection that did not fit into the proletarian-communist ethos. For this reason, many of the studies of social ethics carried out at that time are, in fact, either theological-ideological hybrids or reflections with an authentic theological character, but which were often deficient from an ethical-social point of view.[12]

Thus, it has come to the somewhat paradoxical situation of affirming that Orthodoxy does not have a formalized doctrine of service, but has at its disposal the lived experience of service, which, to the extent that needs require it, can be formulated.[13]

On the other hand, a distinctive feature of Orthodox theology at all times is the absence of a social experience embodied in a formal social ethics or doctrine.

In this context, more and more voices lately call for the formulation of an Orthodox social teaching. However, this requirement brings into question a number of dilemmas and divergent opinions.

In the first place, if it is necessary to elaborate a social doctrine of the Church, the question arises: *Who should be entitled to formulate it?* Some voices, who call for a teaching that proposes to man and his social actions a real and concrete development, warn that an isolated theological reflection, devoid of real connections with human social realities, would risk becoming only an ideological discourse, similar to other manifestations of this type. On the other hand, other voices argue that *the elaboration of the Social Doctrine of the Orthodox Church is a responsibility and an exclusive competence of the Holy Synod*.[14]

[11] Lecturer Picu Ocoleanu, PhD, "The Mission of the Church through Social Service", in: *Theological Studies*, year I, no. 3, 2005, p. 183.
[12] Pr. drd. Mihai Valică, Assoc. Prof. Dr. Pavel Chirilă, Assistant Soc. Andreea Băndoiu, *Introduction to Social Theology. Central Theses for a Social Doctrine of the Church*, Bucharest Publishing House, 2005, pp. 19-20.
[13] Dr. Antonie Plămădeală, "The Serving Church in Holy Scripture, in Holy Tradition and in Contemporary Theology", in: *Theological Studies*, year XXIV, no. 5-8, Publishing House of the Biblical and Orthodox Mission Institute, 1972, p. 583.
[14] *Ibid.*, p. 31.

The difficulty arises, first of all, from the formulation of the request in holistic terms, given that it is a single and general doctrine, which should fully cover social aspects from the perspective of Orthodoxy.[15]

In this context, whether the objective is to meet the challenges of modernity and to open ourselves up to it, it remains questionable to what extent this can be achieved by formulating a unified social doctrine.[16]

Such a holistic discourse belongs rather to the nineteenth century and was even abandoned by its initiators in the West, especially in Roman Catholic theology, after the Second Vatican Council. In the context of current modernity, i.e. post-modernity, things are much more pluralistic and decentralized, being structured in the public sphere in a diverse and fragmented way.

In this situation, it might be much more appropriate to call for a theological debate on the ethical and social problems that the Church faces in the face of (post)modernity. However, here we can face the lack of an authentic theological public sphere, a problem that reflects, in turn, the deficiencies in the problematization and ethical reflection in the Orthodox space.[17]

3. The Impact of Secularization on the Parish Structure

The initial theological approach in the analysis of the social problems facing the Church should inevitably involve an exploration and rediscovery of its diaconal-philanthropic tradition. The tension between the model of social activities in the ancient Church and the current reality can form the basis of a profound theological debate on ethical issues.

Thus, after 1989, in an attempt to recover the diaconal activity lost during the totalitarian period, the Orthodox Church adopted, in a relatively unanalyzed way, a model similar to that of the Western churches, resorting to the service of social workers. In this context, the Faculty of Theology established the Theology-Social Work specialization, with the aim of training these professionals to contribute to the diaconal activities of the Church.[18]

However, the regime of social workers remained insufficiently determined from a theological point of view. The question concerning the ecclesiological context (Sitz-im-Leben) in which the social activity of the Church and of social workers falls remains open.

In the early Church, philanthropic activity was carried out within the Eucharistic community, being entrusted to ordained deacons. In contrast, today, this activity has become the responsibility of various charitable organizations—whether state, private, or established under the patronage of the Church. Unfortunately, these organizations are often poorly connected ecclesially and rather represent parallel structures, without a deep integration into the life and structure of the church community.[19]

Of course, the discussion on the restoration of the philanthropic-diaconal dimension of the diaconate is much more complex and deepened by theological and practical implications. However, the problem of integrating social workers into the ecclesial structure still remains unresolved and requires deep reflection.

It is essential to seriously approach the relationship of social workers with parishes, but also with diocesan centers, given the importance of integrating them into the Eucharistic community and into the liturgical and pastoral ministry of the Church.

---

[15] ***, *DEX*, Teora Publishing House 2004, HOLÍSM = Idealist metaphysical conception from the beginning of the twentieth century, which mystically interprets the thesis of the irreducibility of the whole to the sum of its parts, considering *as an "integrating factor*" of the world an immaterial and unknowable principle.

[16] Ioan Ica, "The Social Dilemma of the Romanian Orthodox Church: Radiography of a Problem", in: *Theological Studies*, year XXIV, no. 5-8, Publishing House of the Biblical and Orthodox Mission Institute, 1972, p. 422.

[17] Ioan Ica, Germano Makani, *The Social Thought of the Church. Fundamente, documente, analize, perspective*, Editura Sibiu, 2002, p. 529.

[18] Dr. Picu Ocoleanu, "Diakonia without diaconate? Plea for the restoration of the sacramental character of the diaconal work", in: *Mitropolia Oltenia*, year LVI, no. 1-4, 2004, pp. 74-88.

[19] *Ibid*., p. 86.

In this sense, the applicable norms should emphasize the reconstitution of the parish in love, sacrifice and service to one's neighbor, having as motivation the salvation of the soul and the fulfillment of the commandment of love, and not philanthropic performance as an end in itself. Without this ecclesial dimension, the whole of social doctrine risks remaining only a theoretical, idealistic and utopian discourse. Instead, in the parish, social doctrine becomes a lived, concrete and possible reality, reflecting the real and tangible commitment of the Church to the service of the community and neighbor.[20]

Only after establishing this authentic connection between social activity and the ecclesial community in parishes can we begin to approach theologically and practically the resumption and restoration of the link between diakonia and diaconate.

This means:

- Revival of the role of the deacon in the local Church – Deacons must be present not only in the liturgical sphere, but also actively in the service of others, being active intermediaries of philanthropy in the parish.
- Formation of a theological identity for diaconal-social activity – Diaconal activity must be anchored in the saving mission of the Church, with the aim not only of material help, but also of spiritual care, thus contributing to the salvation of the faithful.
- Integration of diakonia into diocesan and parish structures – Deacons must be part of a liturgical and pastoral community, working closely with priests, parishes and diocesan centers to provide an authentic experience of communion in Christ and Christian love.

Only such a theological and practical vision, which respects the depth of the diaconal tradition, will succeed in bringing social activity into line with Orthodox spirituality, bringing the salvation of the soul to the center of the diaconal ministry, and not just logistical or material success.

4. The Challenges of Postmodernity: Globalization and the Implications of Proselytism

Truly, the preaching of the Gospel in the Orthodox tradition always implies profound respect for personal freedom, emphasizing that salvation is not something imposed, but an authentic and freely chosen call. Orthodoxy encourages a deep understanding of the evangelical mission, based on love, respect and compassion, above any form of coercion.

The essential aspects in this perspective:

- Freedom in preaching-Orthodox preaching cannot impose, but only give. Every person must have the freedom to choose, understand, receive and follow the call of the Gospel in a personal and conscious way. Salvation is a free choice and not an obligation imposed from outside.
- The term proselytism is often understood negatively in the Orthodox context, as it can involve a form of coercion or manipulation, which contradicts the nature of love and respect for man. However, many people who practice evangelism do not intend to force someone to accept the faith, but want to convey the truth and love of Christ in an authentic and respectful way.
- Pastoral mission and the ethics of respect—Instead of proselytism, the Orthodox Church promotes a pastoral and missionary mission, which is based on:
- Dialogue and mutual respect
- Personal and Community Witness
- Serving others and getting involved in social and philanthropic activities

[20] Christos Yannaras, *Libertà moralei*, Anastasia Publishing House, Bucharest, 2002, pp.238-242.

This means that Orthodox preaching is not only about learning the faith, but also about authentically living communion in Christ, bringing the light of the Gospel to the world through service, love and compassion, always respecting the freedom and dignity of each individual.[21] The term originates from the word proselyte, which originally referred to pagans converted to Judaism and then circumcised. These individuals were supported by the community in search of their own religious purpose and peace of mind, and later became part of the ranks of followers. In the biblical context, proselytes meant those pagans who had adopted Judaism.

Today, by proselytism, we understand attitudes and methods opposed to the evangelical spirit, through which an attempt is made to attract people into a community, often through abuse, the exploitation of their ignorance or their spiritual and material poverty.

An example of a proselyte in Sacred Scripture is Neeman the Syrian (IV Kings 5:14-17). This Jewish activity also appears in the New Testament (Matthew 23:15; Acts 2:11) and was influenced by Hellenism and the Jewish diaspora. Proselytism was preserved until the eighth century, when some Khazar tribes converted to Judaism, later adopting Christianity as well.[22]

This negative rejection has intensified today, often having an almost completely negative connotation, suggesting a distortion of mission or witness, which is in contradiction with the spirit of the ecumenical clarifications given in this regard.

Faithful to the apostolic tradition, the Orthodox Church has preserved and transmitted, in an uninterrupted succession, the true faith – the faith that was transmitted to the saints once and for all (Jude 3) – as well as the sacramental and communal structures of the Church, meant to share the grace and new life, revelation and communion brought into the world by Christ and the Holy Spirit.[23]

The preaching of the true faith, the administration of the Sacraments by the sacramental priesthood in the apostolic continuation of grace and faith, the fulfillment of the commandments, prayer, the moral, ascetic and mystical life – in essence, the Gospel, dogmas, the Mysteries, worship and the commandments – are ways by which believers unite with Christ and participate in the life of the Holy Trinity.[24]

Proselytism is based on the manipulation of conscience in terms of faith. Thus, the boundaries between proselytism and propaganda become blurred, and this profoundly affects the constructive purpose of the true Christian mission.

Proselytism is the action by which a believer is removed from the tradition of his Church, often by slandering it and distorting the new faith, by offering material advantages, pressures, misleading promises and various lures. Using such methods, proselytizing essentially means a forced intrusion into another person's spiritual life, damaging their spiritual structure and inner identity.[25]

Such action may be suspected of involving political, economic or cultural pressure on populations in positions of weakness or inferiority. In these external contexts, the activities of

---

[21] Metropolitan Dr. Nicolae Corneanu, *Quo vadis? Theological Studies, Notes and Commentaries*, Proselytism, Humanitas Publishing House, Timişoara, 1990, pp. 22-23.

[22] "According to their chroniclers, the chieftain or khan of the Khazars had sent representatives to Emperor Michael III; They told him that their people were following an old religion that required them to worship the rising sun and to keep certain customs, but now the Jews were calling them to adopt Judaism, while the Arabs were pressuring them with tempting gifts to convert to their religion. That is why the Khazars sought the advice of the Byzantines: they demanded that a learned man be sent on a mission to their country, and promised to convert to Christianity if he succeeded in refuting the arguments of the Jews and Arabs."

[23] Anthony-Emil N. Tachianos, *Saints Cyril and Methodius and the Culturalization of the Slavs*, Sofia Publishing House, Bucharest 2002, p. 47.

[24] Arhid. lect. dr. Ioan Ică jr., *Mission and Christian Testimony*, Lucian Blaga University Publishing House, Sibiu, 2010, pp. 33-34.

[25] *Ibid.*, pp. 34-35.

proselytism can benefit from the specific reasons of the Churches and of an exclusivist ecclesiology.

The consequences of these subtle competitions often reveal confessional or sectarian motives. A particular example is Uniatism, which developed in a long tradition and manifested itself in the Near East, in South India and in Eastern Europe, as a result of the rivalries between the Churches of Eastern and Latin rites.

In the middle of the twentieth century, especially after the two world wars, the relationship between mission and proselytism was the subject of intense debate within the Churches. This discussion has not ended so far. The World Council of Churches (WCC) managed, to some extent, to temper the original missionary current in the direction of the Jewish people, until it was officially excluded by a text formulated in 1988.[26]

Proselytism represents, first of all, a lack of obedience on the part of the one who wants to preach, which means a lack of respect for the freedom offered by God. In other words, it reflects an ignorance (conscious or unconscious, voluntary or involuntary) of the human being created in the image and likeness of God. Finally, proselytizing leads to a lack of love for the other and, over time, can lead to tensions in communities where the idea that man can become a spiritually possessed object is promoted. An illustrative example of this is the Islamization of the North African region.[27]

The missionaries introduced into the hearts of the Africans fragments of the Qur'an and prayers in Arabic, without offering any explanation, although the Africans did not understand a word in Arabic.[28]

Each of us can identify at least one example in which proselytizing actions violate respect for the freedom of conscience of others. However, God does not act in this way. He is the One who calls (Matt. 16:24), the One who nourishes (Jn 6:51), but He never imposes the conscience. This analysis must be approached with sincerity and self-evaluation, because no one is safe from the temptation to perceive proselytism in the behavior of those around them. The Christian mission is not propaganda in favor of collective or individual interests, nor of ideologies, but is at the service of Jesus.[29]

The Christian mission aims to transform existence into a liturgical and philokalian dimension, bringing it into harmony with a sacramental rhythm – baptismal, eucharistic and paschal. The goal is the renewal of man and of the whole world, in an active expectation of the final eschatological renewal in the Kingdom of God. This is the Kingdom of the Holy Trinity, whose earnest money we find in the Church – the Body of Christ.[30]

Recent studies highlight the existence of proselytizing tensions throughout Europe, generated by the encounter and intersection of three great religious, cultural and spiritual realities: Christians, Muslims and Jews.

We currently live in a world in which we are witnessing and participating in a complex process of globalization, based on a globalization that influences all areas of life: social, political, cultural and even religious. States, traditional cultures and national economies are in

---

[26] *Ibid*., pp. 34-35.

[27] "Proselytism is a counter-witness and a counter-mission, because it does not aim at the Christianization of those who were not Christians, but targets baptized Christians; more precisely, proselytism aims at the displacement under psychological, moral or economic pressure of some Christians or a group of Christians from the body of the Church, in order to convert them to the respective confession or group", *Ibidem.*, p. 35.

[28] Profound proselytizing activity also takes place in South America. At the Brazilian Bishops' Conference, it was estimated that 600,000 Catholics switch to Protestant sects each year.

[29] From this perspective, the proselytizing activity of the sectarian evangelical movements that they call *mission* is a counter-testimony, first of all, through the very conception of these movements of the preaching of the Gospel, of Christian witness and of its relationship with the Church. Secondly, because this proselytism is directed towards the members of the Orthodox Church, whom I separate from the one, apostolic Church, whose faith, Tradition and sacramental-mystical and communitarian-social life have been preserved unaltered in the Orthodox Church", Archbishop Sánchez. lecturer Ioan Ică jr., PhD, *Christian Mission and Testimony*, Lucian Blaga University Publishing House, Sibiu, 2010, p. 54.

[30] *Ibid*., p. 55.

a continuous restructuring, aiming at the formation of transnational structures or societies, ultimately controlled by a suprapolitical minority and an economic elite.

In contemporary society, we meet confused and internally divided people, who do not understand their relationship with God, with others or with their own being. Their religious demands and needs are often satisfied in a mechanical way, through family customs or social usages, without adding any soul vibration, deep inner movement, or sincere intellectual adherence.[31]

In such a situation, ideological globalization seeks to replace unity in Christ and Christian universality, striking deep at the dignity of the human person, which is founded and protected by Christianity. Although it seems to bring people together externally, facilitates rapprochement between cultures and eliminates dividing barriers, in reality, it leads to the transformation of peoples into anonymous masses, to the uniformity of cultures, the mixing of religions and to the erosion of human individuality, annihilating the essence of the person.[32]

Christian universality, however, is built diametrically opposed both at the personal level and at the level of communion, starting from within man and raising him to God, to His Kingdom, which we invoke to come. And, indeed, this inner, [33] existential and ontological bond of man with God is crowned with the mysterious union through the Eucharist, through the Divine Liturgy, a precious good already given, which only needs to be revived and revalued. Thus, it is evident that it is the Church's duty to get involved in the spiritualization of society, in the awareness that a future without the Church is a future without a future.[34]

Conclusions

In the context of contemporary societal challenges and globalization, the Church is called to rediscover and revalue the diaconal-philanthropic dimension of her tradition, anchoring social activities in its theological and communitarian depth. As the analysis initiated after 1989 by the Orthodox Church shows, the reintegration of diaconal services, lost in the totalitarian period, through the adoption of social assistance models similar to those of the West, requires a profound theological reconsideration. What is essential is the revival of the role of the deacon within the Eucharistic community and the integration of social workers into the ecclesial structure, so that they no longer constitute mere parallel structures, but become an integral and active part of parishes and diocesan centres.

The debate on proselytism and evangelization shows that the Christian mission must be one of witness by example, respect and love, avoiding methods of coercion and manipulation that can distort the essence of the Gospel message. At the same time, globalization brings new challenges to Christian identity, asking the Church to provide responses that respect human dignity and to promote a Christian universality that goes from within to the divine, contrary to the tendencies of uniformity and loss of individuality within global society.

Thus, a return to the diaconal and philanthropic roots of the Church, in the spirit of the first Christian communities, is imperative in order to respond effectively to contemporary needs, making the service of one's neighbour and the living of Eucharistic communion not only a witness to the faith, but also a central pillar of Christian social action in today's world. This implies a profound spiritual, theological and practical reassessment and renewal, which can bring the Church to the centre of socio-cultural dialogue and community transformation in accordance with the values and principles of the Gospel.

---

[31] Ioan Gh. Savin, *Iconoclastics and Contemporary Apostates*, Anastasia Publishing House, Bucharest, 1995, p. 123.
[32] Georgios Mantzaridis, *Globalization and Universality*, Byzantine Publishing House, Bucharest, 2002, p. 10.
[33] *Ibid.*, p. 11.
[34] *Ibid.*, p. 10.

BIBLIOGRAPHY

1. , DEX, Teora Publishing House 2004, HOLÍSM = Idealist metaphysical conception from the beginning of the twentieth century, which mystically interprets the thesis of the irreducibility of the whole to the sum of its parts, considering as an "integrating factor" of the world an immaterial and unknowable principle.
2. Anthony-Emil N. Tachianos, Saints Cyril and Methodius and the Culturalization of the Slavs, Sofia Publishing House, Bucharest, 2002.
3. Arch. lecturer Ioan Ică jr., PhD, Christian Mission and Testimony, Lucian Blaga University Publishing House, Sibiu, 2010.
4. Christos Yannaras, The Freedom of Morals, Anastasia Publishing House, Bucharest, 2002.
5. Dr. Antonie Plămădeală, "The Serving Church in the Holy Scripture, in the Holy Tradition and in Contemporary Theology", in: Theological Studies, year XXIV, no. 5-8, Publishing House of the Orthodox Biblical and Mission Institute, 1972.
6. Dr. Picu Ocoleanu, "Diakonia without diaconate? Plea for the restoration of the sacramental character of the diaconal work", in: Mitropolia Oltenia, year LVI, no. 1-4, 2004.
7. Georgios Mantzaridis, Globalization and Universality, Byzantine Publishing House, Bucharest, 2002.
8. Ioan Gh. Savin, Iconoclastics and Contemporary Apostates, Anastasia Publishing House, Bucharest, 1995.
9. Ioan Ica, "The Social Dilemma of the Romanian Orthodox Church: Radiography of a Problem", in: Theological Studies, year XXIV, no. 5-8, Publishing House of the Orthodox Biblical and Mission Institute, 1972.
10. Ioan Ica, Germano Makani, The Social Thought of the Church. Fundamentals, Documents, Analyses, Perspectives, Sibiu Publishing House, 2002.
11. Lecturer Picu Ocoleanu, PhD, "The Mission of the Church through Social Service", in: Theological Studies, year I, no. 3, 2005.
12. Metropolitan Dr. Nicolae Corneanu, Quo vadis? Theological Studies, Notes and Comments, Proselytism, Humanitas Publishing House, Timişoara, 1990.
13. Metropolitan Emilianos Timiadis, Priest, parish, renewal. Notions and Guidelines for Theology and Pastoral Practice, Sofia Publishing House, Bucharest, 2001.
14. Nicolae Cabasila, On Life in Christ, EIBMBOR Publishing House, Bucharest, 1989.
15. Pr. drd. Mihai Valică, Assoc. Prof. Dr. Pavel Chirilă, Assist. Soc. mrd. Andreea Băndoiu, Introduction to Social Theology. Central Theses for a Social Doctrine of the Church, Bucharest Publishing House, 2005.
16. Rev. prof. dr. Dumitru Popescu, Orthodoxy and Contemporaneity, Diogene Publishing House, Bucharest, 1996.
17. Rev. Prof. Dr. Ion Bria, Orthodoxy in Europe. The Place of Romanian Spirituality, Trinitas Publishing House, Iaşi, 1995.
18. Rev. Prof. Dr. Valer Bel, Mission, Parish, Pastoral Care, Renasterea Publishing House, Cluj-Napoca, 2006.
19. Saint Nectarios of Aegina, On the Priesthood, Sofia Publishing House, Bucharest, 2008.

JUDICIAL COOPERATION IN CRIMINAL MATTERS IN THE EUROPEAN UNION

Ana-Maria Comșa
Senior Lecturer, PhD, "Spiru Haret" University

Abstract: Judicial cooperation in criminal matters in the European Union is an essential element in strengthening the area of freedom, security and justice. In view of the abolition of internal borders and the increase in cross-border crime, Member States are working together to ensure the effective fight against crime. This cooperation is governed by a complex legislative framework, including treaties, directives and regulations. Judicial cooperation in criminal matters is fundamental to ensuring effective justice and the security of European Union citizens. Through its mechanisms, the EU succeeds in combating cross-border crime, protecting fundamental rights and building trust between Member States, thus contributing to a safer and better legally coordinated Union. This paper looks at the main mechanisms, institutions and challenges of judicial cooperation in criminal matters in the EU. Mechanisms such as Eurojust and the European Public Prosecutor's Office (EPPO) allow for better coordination of investigations and prosecutions, cutting red tape and speeding up the exchange of information between national authorities. This makes cross-border crime investigations faster and more efficient.

Keywords: European Union, measures, institutions, cooperation, mechanism

1. Introducere

Cooperarea judiciară în materie penală reprezintă un ansamblu de mecanisme, proceduri și instrumente juridice prin care statele membre ale Uniunii Europene colaborează pentru a asigura aplicarea eficientă a normelor de drept penal într-un spațiu fără frontiere interne. Acest tip de cooperare are la bază principiul recunoașterii reciproce a deciziilor și hotărârilor judiciare, considerat fundamentul juridic al justiției penale europene. Scopul principal al cooperării judiciare este combaterea infracționalității transfrontaliere, asigurând astfel o justiție penală eficientă, rapidă și echitabilă. Aceasta implică schimbul de informații între autoritățile judiciare, executarea transfrontalieră a mandatelor de arestare, coordonarea anchetelor și crearea unor instituții specializate precum Eurojust și Parchetul European (EPPO).

În cadrul Uniunii Europene, cooperarea judiciară este reglementată prin Tratatul privind Funcționarea Uniunii Europene (TFUE), care stabilește cadrul juridic pentru recunoașterea reciprocă a hotărârilor și deciziilor judiciare, armonizarea legislației penale și dezvoltarea unor mecanisme eficiente de colaborare între statele membre.

Una dintre principalele justificări ale cooperării judiciare este prevenirea și combaterea eficientă a infracțiunilor care afectează mai multe state membre, precum: terorismul, traficul de droguri și de persoane, criminalitatea organizată sau frauda împotriva intereselor financiare ale Uniunii Europene.

Instrumente precum Mandatul European de Arestare (MEA) sau echipele comune de anchetă permit o reacție rapidă și eficientă împotriva infracțiunilor transfrontaliere.

Diferențele dintre sistemele judiciare naționale pot conduce la unele lacune legislative și dificultăți în aplicarea sancțiunilor. Prin armonizarea anumitor norme juridice și prin utilizarea principiului recunoașterii reciproce a hotărârilor judiciare, Uniunea Europeană asigură o justiție echitabilă și eficientă pentru toți cetățenii săi.

Cooperarea judiciară contribuie la garantarea drepturilor procesuale ale persoanelor implicate în proceduri penale, indiferent de statul membru în care se află. Directivele europene

privind dreptul la apărare, asistența juridică și prezumția de nevinovăție asigură un standard minim de protecție în toate țările UE.

Prin cooperare judiciară, statele membre își recunosc reciproc deciziile judiciare, ceea ce reduce obstacolele birocratice și consolidează încrederea reciprocă în sistemele de justiție. Această încredere este esențială pentru funcționarea unui spațiu de justiție comun, în care hotărârile judecătorești sunt respectate și aplicate fără dificultăți majore. (Radu, 2009)

2. Cadrul legal și instituțional

Cooperarea judiciară în materie penală în Uniunea Europeană se bazează pe un cadru juridic complex și pe o serie de instituții specializate care facilitează aplicarea eficientă a normelor de drept penal între statele membre, fiind reglementată prin Tratatul privind Uniunea Europeană (TUE) și Tratatul privind funcționarea Uniunii Europene (TFUE).

- Articolul 82 TFUE stabilește principiul recunoașterii reciproce a hotărârilor judiciare, considerat piatra de temelie a cooperării judiciare în materie penală.
- Articolul 83 TFUE permite adoptarea de norme minime privind infracțiunile grave cu dimensiune transfrontalieră, cum ar fi terorismul, traficul de droguri și criminalitatea organizată.
- Iar Articolul 86 TFUE reglementează funcționarea Parchetului European (EPPO), responsabil pentru investigarea infracțiunilor care afectează interesele financiare ale UE.

Pe lângă tratate, cooperarea judiciară în materie penală este reglementată prin directive, regulamente și decizii-cadru, dintre care cele mai importante sunt:

- Decizia-cadru 2002/584/JAI privind Mandatul European de Arestare (MEA) – înlocuiește procedurile tradiționale de extrădare, permițând predarea rapidă a suspecților între statele membre.
- Regulamentul (UE) 2017/1939 privind Parchetul European (EPPO) – creează un organism european specializat în investigarea fraudelor care afectează bugetul UE.
- Directiva (UE) 2014/41 privind Ordinul European de Ancheta (OEA) – facilitează schimbul de probe între statele membre.
- Directiva 2016/343 privind prezumția de nevinovăție – armonizează drepturile fundamentale ale persoanelor acuzate.

Cooperarea judiciară în materie penală în Uniunea Europeană este susținută de mai multe instituții care contribuie la elaborarea, implementarea și supravegherea legislației în domeniu**.** Dintre acestea, Comisia Europeană, Consiliul Uniunii Europene și Parlamentul European au un rol esențial în dezvoltarea politicilor și mecanismelor de justiție penală la nivel european. Toate aceste instituții colaborează pentru a asigura un cadru juridic eficient și coerent în domeniul cooperării judiciare în materie penală. Prin inițierea, adoptarea și monitorizarea legislației, aceste instituții contribuie la combaterea criminalității transfrontaliere, protejarea drepturilor fundamentale și consolidarea justiției penale în Uniunea Europeană. (Pătrăuș, 2022)

Cadrul legal și instituțional al cooperării judiciare în UE reflectă un echilibru între suveranitatea statelor membre și necesitatea unei justiții eficiente la nivel european. Prin intermediul tratatelor, legislației secundare și instituțiilor specializate, UE asigură un spațiu de justiție sigur și coordonat, facilitând combaterea infracționalității transfrontaliere și protejarea drepturilor fundamentale ale cetățenilor săi.

3. Mecanisme și instrumente de cooperare

Cooperarea judiciară în materie penală în Uniunea Europeană este susținută de o serie de mecanisme și instrumente juridice menite să faciliteze investigarea și urmărirea penală a infracțiunilor transfrontaliere. Acestea au fost dezvoltate pentru a asigura un spațiu comun de justiție, în care deciziile judiciare sunt recunoscute și aplicate rapid între statele membre.

Mecanismele de cooperare judiciară sunt structuri instituționale care facilitează comunicarea și colaborarea dintre autoritățile judiciare din statele membre.

a) **Eurojust** este agenția UE responsabilă de coordonarea anchetelor și urmăririlor penale transfrontaliere, având sediul la Haga, în Țările de Jos. Înființată în 2002 prin Decizia 2002/187/JAI, Eurojust are rolul de a îmbunătăți eficiența autorităților naționale în combaterea infracționalității transfrontaliere.

Eurojust facilitează cooperarea între procurori, judecători și autoritățile judiciare din statele membre, având următoarele atribuții principale:

- Coordonarea investigațiilor și urmăririlor penale în cazurile transfrontaliere.
- Facilitarea schimbului de informații între statele membre.
- Crearea și sprijinirea echipelor comune de anchetă (Joint Investigation Teams - JITs).
- Armonizarea strategiilor de combatere a infracțiunilor grave, precum terorismul, criminalitatea organizată și traficul de droguri.

Eurojust este format din Colegiul Eurojust, compus din câte un reprezentant național al fiecărui stat membru al UE. Reprezentanții sunt procurori, judecători sau ofițeri de poliție cu competențe judiciare. (Neagu, Dediu, 2021)

Principalele structuri de conducere includ:

- Președintele Eurojust, ales dintre membrii colegiului.
- Echipe naționale care colaborează pentru soluționarea cazurilor complexe.
- Unitatea de luptă împotriva terorismului, care oferă suport în investigarea atacurilor teroriste transfrontaliere.

Eurojust a fost implicat în numeroase investigații complexe, precum: anchete privind rețele de trafic de droguri și persoane care operează în mai multe state membre; coordonarea investigațiilor asupra terorismului internațional, precum și sprijinirea aplicării Mandatului European de Arestare (MEA). (Slăvoiu, 2024)

De asemenea, Eurojust colaborează strâns cu: Parchetul European (EPPO) – pentru investigarea infracțiunilor împotriva bugetului UE, Europol – pentru schimbul de informații operative și Rețeaua Judiciară Europeană (RJE) – pentru facilitarea asistenței juridice reciproce.

Eurojust este un pilon esențial al cooperării judiciare în UE, contribuind la creșterea eficienței investigațiilor penale și la combaterea criminalității transfrontaliere. Evoluțiile recente, inclusiv digitalizarea justiției și extinderea competențelor Eurojust, vor continua să îmbunătățească capacitatea Uniunii de a răspunde amenințărilor la adresa securității sale.

În urma agresiunii militare a Rusiei împotriva Ucrainei, care a început în februarie 2022, o echipă comună de anchetă a UE sprijinită de Eurojust (JIT) a fost activă în Ucraina din martie 2022. La data de 14 aprilie 2023, cei șapte membri ai JIT au convenit să investigheze nu numai presupusele crime de război, ci și crimele de genocid comise în Ucraina. Centrul internațional pentru urmărirea în justiție a crimei de agresiune împotriva Ucrainei, un centru judiciar integrat în Eurojust, permite schimbul de probe și o strategie comună de urmărire penală. Eurojust găzduiește, de asemenea, o bază de date cu probe privind cele mai grave crime internaționale pentru a sprijini activitatea JIT și alte anchete privind infracțiuni internaționale.

În 2 aprilie 2024, Eurojust a participat la Haga la conferința internațională pe tema „Restabilirea justiției pentru Ucraina” pentru a face un bilanț al progreselor înregistrate în ceea ce privește investigarea infracțiunilor, urmărirea penală a infractorilor și coordonarea eforturilor internaționale.

b) **Rețeaua Judiciară Europeană (RJE)** este un mecanism de cooperare între autoritățile judiciare ale statelor membre ale Uniunii Europene, având scopul de a facilita și îmbunătăți asistența juridică reciprocă în materie penală. Creată prin Acțiunea comună 98/428/JAI a Consiliului Uniunii Europene, RJE sprijină autoritățile naționale în procesul de investigare și urmărire penală a infracțiunilor transfrontaliere.

RJE acționează ca un intermediar eficient între procurori, judecători și alte autorități judiciare, oferind sprijin în:

- Asistența juridică reciprocă – facilitează solicitările de cooperare între statele membre, cum ar fi obținerea probelor și audierea martorilor.
- Executarea Mandatului European de Arestare (MEA) – ajută la extrădarea rapidă a suspecților între statele UE.
- Implementarea Ordinului European de Ancheta (OEA) – sprijină transmiterea probelor între jurisdicțiile naționale.
- Furnizarea de expertiză – oferă informații și ghiduri privind legislațiile penale naționale și europene.
- Promovarea comunicării directe între autoritățile judiciare – reduce birocrația și accelerează procedurile de cooperare.

Rețeaua este formată din puncte naționale de contact desemnate de fiecare stat membru, care acționează ca liaison officers pentru schimbul rapid de informații și asistență. Fiecare stat membru desemnează unul sau mai multe puncte de contact – procurori, judecători sau ofițeri de poliție cu competențe judiciare. Acestea oferă sprijin în timp real autorităților naționale și facilitează schimbul de informații între statele UE.

Situat la Haga, Țările de Jos, în sediul Eurojust, Secretariatul RJE asigură gestionarea activităților rețelei și menține actualizată baza sa de date.

Rețeaua Judiciară Europeană este un instrument esențial al cooperării judiciare în materie penală, asigurând comunicarea rapidă și eficientă între autoritățile judiciare din statele membre. Prin intermediul punctelor de contact naționale și al colaborării cu instituțiile UE, RJE contribuie la consolidarea Spațiului de Libertate, Securitate și Justiție, facilitând lupta împotriva criminalității transfrontaliere. (Pătrăuș, 2022)

c) **Parchetul European (EPPO)– European Public Prosecutor's Office** este o instituție independentă a Uniunii Europene, înființată prin Regulamentul (UE) 2017/1939, având competența de a investiga și urmări penal infracțiunile care afectează bugetul UE. EPPO a devenit operațional pe 1 iunie 2021 și reprezintă un pas semnificativ în consolidarea justiției europene.

Parchetul European este responsabil de investigarea, urmărirea penală și trimiterea în judecată a infracțiunilor care aduc atingere intereselor financiare ale Uniunii Europene, inclusiv:

- Frauda cu fonduri europene, inclusiv deturnarea și utilizarea abuzivă a subvențiilor UE.
- Corupția și luarea/darea de mită în legătură cu fondurile europene.
- Spălarea de bani în cazul în care fondurile provin din infracțiuni ce afectează bugetul UE.
- Frauda transfrontalieră în materie de TVA, cu un prejudiciu de peste 10 milioane de euro.

Parlamentul și Consiliul au numit de comun acord primul procuror-șef european, în persoana doamnei Laura Codruța Kövesi, pentru un mandat de șapte ani, care nu poate fi reînnoit.

Până în prezent, 23 de state membre au aderat la EPPO, iar restul de state membre care nu participă pot adera în orice moment, două state membre fiind momentan în curs de aderare. Biroul central al EPPO este la Luxemburg, unde vor fi și birourile procurorului-șef și ale colegiului procurorilor din toate statele membre participante. Aceștia conduc anchetele penale de zi cu zi desfășurate de procurorii delegați.

EPPO derulează deja multe anchete și își continuă activitatea într-o serie de domenii, inclusiv adaptarea sistemelor naționale de justiție la regulamentele privind EPPO, numirea procurorilor europeni delegați și recrutarea de personal.

De asemenea, EPPO colaborează cu: Eurojust – pentru sprijin în investigațiile transfrontaliere; Europol – pentru schimb de informații operative și cu OLAF (Oficiul European de Luptă Antifraudă) – pentru anchete administrative privind fraudele cu fonduri UE.

Putem afirma că Parchetul European reprezintă un progres major în aplicarea justiției penale la nivel european, având un rol esențial în protejarea intereselor financiare ale Uniunii Europene. Prin competențele sale extinse și colaborarea cu instituțiile naționale și europene, EPPO contribuie la creșterea transparenței și la combaterea infracțiunilor economice transfrontaliere. (Slăvoiu, 2024)

Uniunea Europeană a adoptat și o serie de instrumente juridice pentru a îmbunătăți recunoașterea reciprocă a deciziilor judiciare și eficiența anchetelor penale, cum ar fi:

a) **Mandatul European de Arestare (MEA)** este un mecanism judiciar de predare între statele membre ale Uniunii Europene, utilizat pentru extrădarea rapidă a persoanelor suspectate sau condamnate pentru infracțiuni grave. A fost introdus prin Decizia-cadru 2002/584/JAI a Consiliului UE și a înlocuit procedurile tradiționale de extrădare, reducând semnificativ durata procesului de predare.

MEA este considerat unul dintre cele mai eficiente instrumente de cooperare judiciară în materie penală, contribuind la consolidarea Spațiului de Libertate, Securitate și Justiție al Uniunii Europene. (Slăvoiu, 2024)

Ca și caracteristici principale amintim:

- Aplicabilitate uniformă în toate statele membre ale UE.
- Timp de execuție redus – de la 12-18 luni (în cazul extrădării clasice) la maximum 90 de zile.
- Procedură simplificată – bazată pe recunoașterea reciprocă a deciziilor judiciare între statele UE.
- Eliminarea intervenției politice – MEA este un instrument pur judiciar, fără implicarea guvernelor naționale.
- Obligativitatea executării – statele membre sunt obligate să predea persoanele căutate, cu excepția unor motive bine întemeiate.

Mandatul European de Arestare poate fi emis pentru persoane suspectate de infracțiuni grave, dacă pedeapsa minimă este de cel puțin un an de închisoare sau pentru persoane deja condamnate, dacă pedeapsa aplicată este de cel puțin patru luni de închisoare.

În cazul a 32 de infracțiuni grave, mandatul este executat fără verificarea dublei incriminări (adică fără a verifica dacă fapta constituie infracțiune și în statul de executare). Printre acestea se numără: terorismul, traficul de droguri și arme, exploatarea sexuală a copiilor și pornografia infantilă, frauda, inclusiv cea împotriva intereselor financiare ale UE sau corupția și spălarea de bani.

Procedura de emitere și executare este următoarea: Mandatul este emis de o autoritate judiciară competentă (procuror, judecător). După care se transmite prin canale oficiale, precum Sistemul de Informații Schengen (SIS II), Rețeaua Judiciară Europeană (RJE) sau INTERPOL.

Ulterior autoritățile statului în care se află persoana reținută o informează despre mandat și despre drepturile sale. Persoana poate accepta predarea imediată sau poate contesta MEA în fața instanței. Statul executant trebuie să ia o decizie în maximum 60 de zile (30 de zile dacă persoana este de acord cu predarea).

În cazul aprobării MEA, persoana este transferată în maximum 10 zile. În mod excepțional, predarea poate fi amânată (ex: motive umanitare, existența unui alt proces în curs).

Statele membre pot refuza executarea unui MEA în următoarele situații:

- Drepturi fundamentale încălcate – dacă există riscul ca persoana să fie supusă unui proces inechitabil sau tratament inuman.
- Amnistie – dacă statul executant a acordat amnistie pentru infracțiunea respectivă.

- Principiul „ne bis in idem” – dacă persoana a fost deja judecată pentru aceeași faptă într-un alt stat UE.
- Minoritate – dacă persoana nu a atins vârsta minimă de răspundere penală în statul executant.

Printre cazurile celebre amintim: Carles Puigdemont – fostul lider catalan a fost vizat de mai multe mandate europene de arestare, însă instanțele din Belgia și Germania au refuzat extrădarea în Spania; Cazul Radu (CJUE, 2013) – Curtea de Justiție a UE a clarificat că drepturile fundamentale trebuie respectate, dar nu pot fi folosite automat pentru a bloca un MEA. Și un caz mai recent, cazul Fraților Tate – autoritățile române au utilizat MEA pentru a facilita investigațiile în cazul acestora. (Pătrăuș, 2022)

Astfel putem conchide că mandatul european de arestare este unul dintre cele mai eficiente instrumente de cooperare judiciară în materie penală în Uniunea Europeană. Prin simplificarea și accelerarea procedurii de extrădare, MEA contribuie semnificativ la combaterea criminalității transfrontaliere și la asigurarea justiției penale în spațiul european. Cu toate acestea, aplicarea sa trebuie să respecte drepturile fundamentale și să fie folosită proporțional, evitând abuzurile.

b) **Ordinul European de Anchetă (OEA)** este un instrument juridic al Uniunii Europene care permite autorităților judiciare dintr-un stat membru să solicite obținerea și transferul de probe din alt stat membru, în cadrul unei anchete penale. Acest mecanism este reglementat prin Directiva 2014/41/UE a Parlamentului European și a Consiliului și a fost introdus pentru a înlocui vechile mecanisme de asistență juridică reciprocă cu un sistem mai eficient și uniform. OEA joacă un rol esențial în combaterea criminalității transfrontaliere, facilitând schimbul rapid și eficient **de** dovezi, mărturii și alte mijloace de probă între statele UE.

Un judecător, procuror sau altă autoritate competentă dintr-un stat membru emite un OEA pentru: obținerea de documente și înregistrări (ex: extrase bancare, facturi telefonice); audierea martorilor, suspecților sau victimelor, percheziții și confiscări, interceptarea comunicațiilor (dacă este permisă în ambele state) și monitorizarea conturilor bancare.

OEA trebuie să fie proporțional și să respecte drepturile fundamentale ale persoanei vizate. OEA este trimis direct autorității competente din statul executant, fără a necesita proceduri diplomatice. Statul executant recunoaște și execută OEA conform legislației sale naționale. Ca și termene de executare există 30 de zile pentru luarea unei decizii privind recunoașterea și 90 de zile pentru executarea efectivă a OEA.

Statul membru care primește OEA poate refuza executarea acestuia doar în cazuri excepționale cum ar fi :drepturile fundamentale sunt în pericol (ex: risc de tortură, proces inechitabil)., principiul „ne bis in idem” – dacă persoana a fost deja judecată pentru aceeași faptă, infracțiunea nu este recunoscută în statul executant (cu excepția infracțiunilor grave, unde nu se aplică dubla incriminare).sau date insuficiente sau lipsa competenței autorității emitente.

Ordinul European de Anchetă este un instrument esențial în cooperarea judiciară din UE, oferind o procedură rapidă, eficientă și uniformă pentru obținerea probelor în anchetele penale transfrontaliere. Prin simplificarea mecanismului de schimb de informații și prin reducerea obstacolelor birocratice, OEA contribuie semnificativ la creșterea eficienței luptei împotriva criminalității organizate, corupției și terorismului în Uniunea Europeană.

c) **Decizia privind recunoașterea reciprocă a hotărârilor penale,** Recunoașterea reciprocă a hotărârilor penale este un principiu fundamental al cooperării judiciare în materie penală în Uniunea Europeană, permițând statelor membre să recunoască și să pună în aplicare hotărârile penale pronunțate în alte state membre, fără a fi necesare proceduri suplimentare de validare. Acest mecanism se bazează pe principiul încrederii

reciproce între sistemele judiciare ale statelor membre și a fost introdus pentru a îmbunătăți executarea sancțiunilor penale transfrontaliere.

Principalele acte legislative care reglementează recunoașterea reciprocă a hotărârilor penale sunt:

- Decizia-cadru 2008/909/JAI privind aplicarea reciprocă a sentințelor privative de libertate.
- Decizia-cadru 2008/947/JAI privind sancțiunile alternative și măsurile de probațiune.
- Decizia-cadru 2009/829/JAI privind supravegherea judiciară în cazul procedurilor penale transfrontaliere.

Aceste decizii-cadru permit ca hotărârile pronunțate într-un stat membru să fie executate într-un alt stat membru, fără a fi necesară reevaluarea lor de către instanțele naționale.

Potrivit Deciziei-cadru 2008/909/JAI, un stat membru poate recunoaște și executa o pedeapsă cu închisoarea pronunțată în alt stat membru, dacă persoana condamnată are reședința obișnuită sau legături strânse cu statul de executare. De exemplu: un cetățean român condamnat în Germania poate solicita executarea pedepsei în România.

Iar Decizia-cadru 2008/947/JAI permite ca sancțiunile neprivative de libertate (ex: muncă în folosul comunității, obligația de a urma un program de reabilitare) să fie executate într-un alt stat membru, dacă persoana în cauză locuiește acolo. De exemplu: un cetățean francez condamnat în Italia la muncă în folosul comunității poate executa pedeapsa în Franța.

De asemenea, Decizia-cadru 2009/829/JAI introduce posibilitatea ca o persoană aflată în arest preventiv într-un stat membru să fie plasată sub supraveghere judiciară în alt stat membru. De exemplu: un suspect britanic reținut în Spania poate fi plasat sub control judiciar în Marea Britanie, în loc să fie ținut în arest preventiv în Spania.

Procedura de recunoaștere și executare este următoarea: Statul emitent transmite hotărârea și certificatul standardizat către statul de executare. Statul de executare analizează cererea și poate refuza recunoașterea doar în situații excepționale. Dacă nu există motive de refuz, hotărârea este recunoscută și executată conform legislației statului de executare.

Termenele sunt de 30 de zile pentru recunoașterea hotărârii și 90 de zile pentru transferul efectiv al persoanei condamnate.

Un stat membru poate refuza recunoașterea și executarea unei hotărâri penale în următoarele cazuri:

- Drepturile fundamentale sunt în pericol (ex: tratament inuman, lipsa unui proces echitabil).
- Principiul „ne bis in idem” – dacă persoana a fost deja judecată pentru aceeași infracțiune într-un alt stat membru.
- Divergențe legislative – dacă infracțiunea nu este recunoscută în statul de executare (cu excepția infracțiunilor grave, unde nu este necesară dubla incriminare).
- Condiții legale nesatisfăcute – de exemplu, pedeapsa trebuie să fie de cel puțin 6 luni de închisoare pentru a putea fi transferată.

Recunoașterea reciprocă a hotărârilor penale este un pilon esențial al cooperării judiciare în materie penală în UE. Aceasta contribuie la armonizarea aplicării sancțiunilor în toate statele membre, reducând obstacolele juridice și administrative.

Prin aplicarea eficientă a acestor mecanisme, Uniunea Europeană asigură o mai bună combatere a criminalității transfrontaliere și o justiție mai accesibilă și echitabilă pentru cetățenii săi.

d) **Echipele Comune de Anchetă (Joint Investigation Teams – JITs)** sunt structuri temporare de cooperare între autoritățile judiciare și de aplicare a legii din două sau mai multe state membre ale UE, create pentru desfășurarea unor investigații penale transfrontaliere.

Acest mecanism este reglementat de: Convenția privind asistența judiciară reciprocă în materie penală (2000), Decizia-cadru 2002/465/JAI a Consiliului UE și Regulamentele Eurojust și Europol care facilitează coordonarea JIT-urilor. JIT-urile permit schimbul direct și rapid de informații și probe, evitând procedurile birocratice tradiționale.

JIT-urile reprezintă unul dintre cele mai eficiente instrumente ale cooperării judiciare în materie penală în Uniunea Europeană.

Prin facilitarea investigațiilor comune și prin eliminarea obstacolelor birocratice, acestea contribuie la combaterea eficientă a criminalității transfrontaliere și la protejarea securității europene.

4. Concluzii

Deși cooperarea judiciară în Uniunea Europeană a adus progrese semnificative, rămân numeroase provocări și limite care trebuie abordate. Armonizarea legislației, protecția drepturilor fundamentale și îmbunătățirea schimbului de informații sunt esențiale pentru eficientizarea justiției penale europene.

Așa cum bine știm, fiecare stat membru are propriul cod penal și cod de procedură penală, ceea ce poate duce la dificultăți în recunoașterea și executarea hotărârilor. O infracțiune de corupție poate fi sancționată diferit în Germania față de România, ceea ce îngreunează aplicarea recunoașterii reciproce.

De asemenea, unele state membre pot avea standarde diferite privind detenția, dreptul la apărare sau condițiile din penitenciare. Un caz notoriu îl constituie cel prin care Curtea Europeană a Drepturilor Omului (CEDO) a blocat mai multe extrădări din cauza condițiilor precare din închisori.

Nu toate statele membre recunosc aceleași infracțiuni (ex: unele țări tratează evaziunea fiscală ca infracțiune gravă, altele nu). Tocmai din acest motiv un stat refuză extrădarea pe motiv că infracțiunea nu există în legislația sa.

În cazurile transfrontaliere, mai multe state pot avea competență concurentă, ceea ce poate duce la suprapuneri sau conflicte între autorități. Dacă o fraudă afectează fondurile UE, atât EPPO, cât și autoritățile naționale pot avea competență de investigare.

Fiecare stat are propriul sistem informatic, ceea ce îngreunează schimbul rapid de informații. Deși există rețele precum Rețeaua Judiciară Europeană (RJE), nu toate statele le folosesc eficient.

Unele state emit mandate pentru infracțiuni minore, ceea ce suprasolicită sistemul. În trecut, au fost emise MEA-uri pentru furturi minore (ex: furt de biciclete), în loc să fie utilizate pentru infracțiuni grave.

Unele state membre sunt reticente în a accepta hotărârile penale din alte state, din cauza neîncrederii în sistemele judiciare ale acestora. Unele țări refuză să extrădeze cetățeni către state unde consideră că justiția nu este independentă.

Iar unele agenții europene, cum ar fi Eurojust și EPPO, au resurse financiare și umane limitate, ceea ce poate afecta eficiența investigațiilor.

Cu toate acestea cooperarea judiciară în materie penală în UE continuă să evolueze, având în vedere provocările generate de criminalitatea transfrontalieră, noile amenințări de securitate și necesitatea armonizării sistemelor juridice. Trebuie pus accentul pe consolidarea instrumentelor existente, îmbunătățirea digitalizării și întărirea încrederii reciproce între statele membre.

În viitor, cooperarea judiciară în materie penală va continua să fie un pilon esențial al securității UE. Prin armonizarea legislației, digitalizare, întărirea instituțiilor europene și consolidarea relațiilor internaționale, Uniunea Europeană își va putea îmbunătăți capacitatea de a combate criminalitatea transfrontalieră și de a proteja drepturile cetățenilor săi.

BIBLIOGRAPHY

1. Cooperarea judiciară în materie penală | Fișe descriptive despre Uniunea Europeană | Parlamentul European
2. Decizia-cadru 2002/584/JAI privind Mandatul European de Arestare
3. Directiva (UE) 2014/41 privind Ordinul European de Ancheta (OEA)
4. Directiva 2016/343 privind prezumția de nevinovăție
5. Jurisprudența Curții de Justiție a Uniunii Europene (CJUE)
6. Neagu, N, Dediu, D, (2021), *Cooperarea judiciară internațională în materie penală (Teorie şi practică judiciară), Ed. a II-a,* Ed. Universul Juridic, București
7. Pătrăuș, M. (2022), *Cooperarea judiciară internațională în materie penală. Compendium. Legislație, doctrină, jurisprudență europeană şi națională.,* Ed. Universul juridic, București.
8. Radu, F., R., (2009), *Cooperarea judiciară internațională şi europeană în materie penală,* Ed. Wolters Kluwer, București
9. Regulamentul (UE) 2017/1939 privind Parchetul European (EPPO)
10. Rapoarte Eurojust și EPPO din 2024
11. Slăvoiu, R, (2024), *Manual de cooperare penală internațională. Curs universitar,* Ed. Hamangiu, București
12. Tratatul privind Uniunea Europeană (TUE)
13. Tratatul privind Funcționarea Uniunii Europene (TFUE)

EMBODIED TRAUMA AND COMMUNICATION IN TITUS ANDRONICUS: A COGNITIVE LINGUISTIC APPROACH

Zhina Dehghan
English Teacher at Iran Language Institute

Abstract: This essay analyzes Shakespeare's Titus Andronicus through one of the central theories of cognitive linguistics, embodied cognition, to establish how bodily experience determines communication, identity, and emotional resonance in the play. The research will focus on Lavinia's mutilation and how her body is a site of communication and meaning-making when her voice is silenced. Her inscription on the dust and body language are in collaboration responsible for an earning interchange of body presence and intellect that can be employed in knowing how trauma is represented and received. The essay also investigates dramatization of bodily torture-bodily maiming of Titus, sadistic savagery, and belly-tearing vengeance against Tamora-and its capacity to create a body response in the audience. By accessing cognitive and sensory dimensions of such motion, the analysis demonstrates how Shakespeare can regulate empathetic and moral assessment on the part of spectators. Extending embodied cognition accounts, including Lakoff and Johnson's embodied theories of body engagement in thinking, this essay adds to a picture of the manner in which Shakespearean tragedy functions cognitively and affectively. This essay concludes that Titus Andronicus utilizes embodied trauma as both a device of character depiction and of addressing the audience, infusing greater profundity in the play's tragic effect.

Keywords: cognitive linguistics; Shakespeare; Lavinia; Titus Andronicus

Introduction

Criticism has always attacked the violent rhetoric of *Titus Andronicus*, complicated character dynamics, and the themes of revenge that the play manifests. Few, however, have critically analyzed the play from the point of view of cognitive linguistics, let alone in relation to embodied cognition. This paper tries to fill this lacuna by looking at how bodily trauma and physical experience function as vehicles of communication and meaning in the play. Central to any such discussion has to be that of embodied cognition, as termed by Lakoff and Johnson, human understanding inalienably tied up with body experience. In light of such an understanding, *Titus Andronicus* gives the dismembered, mutilated body of the characters, most poignantly speech- and limb-taking from Lavinia, a form of signposting meant to show just how trauma has been inflicted as well as propagated. Afterwards, Lavinia can only resort to gesturing at best, writing on the dust with her only left arm for concretization or expression on a sensory basis as bodily. It burdens the audience, forces them through meaning.

The recurring imagery of bodily hurt and violence through the play allows one to take into consideration, in an enabling framework, how physical action combines with cognition. Titus' self-inflicted injury, apart from the gruesome acts of reprisal that are meted out throughout the story, combine in a very visceral manner and transcend the traditional dialogues of a play. These are some visceral experiences through which an audience is thrown into a multisensory mind as the themes of honor, revenge, and deterioration that touched on morality would raise the emotional impact of the tragedy.

It therefore extends to include the specific application of cognitive linguistic theories in *Titus Andronicus* from the general view on how Shakespeare thematizes modernity for an audience. For this reason, explicit embodied trauma within the play, expressed both regarding

narrative strategy and in relation to the empathetic and reflective evocation it creates, offers further flesh on the bones of the cognitive underpinning within Shakespearean tragedy.

The Cognitive Linguistic Approach (CLA) is a framework in language learning that puts into perspective the relationship between language and cognition features. According to this hypothesis, language is not a module of the brain but is instead closely related to broad cognitive processes, like perception, memory, attention, executive function, and conceptualization. Additionally, all these characteristics are interconnected and have synergistic effects due to the brain networks functions and structures (Saber-Moghadam, et al. 2024, 4).

Knowledge of language encompasses three major components; language content (semantics), language structure (phonology and syntax), and pragmatics. Pragmatics includes a broad range of understanding or expression of conventional communicative acts (simple and complex indirect speech acts and direct speech acts), non-standard communicative actions (irony, sarcasm), politeness strategies, failures of standard, and presuppositions. The pragmatic skills fall under three categories: oral communication, which refers to the verbal transmission of ideas, emotions, and thoughts to the receiver; paralinguistic skills, which consist of loudness, quality, speed, pitch, and rhythm of speech, and lastly, nonverbal communication, that includes signs accompanying with speech, like head movements, shaking hands, eye contact, and so on. Impairments in any of these elements can adversely impact communication.

Following the association between linguistic and cognitive domains, it has been noted that pragmatic challenges in acquired neurological conditions like Traumatic Brain Injury (TBI), amyotrophic lateral sclerosis (ALS), Parkinson disease (PD), and right hemisphere damage (RHD) are the result of deficits in cognitive functions. Consequently, individuals show poor and ambiguous comprehension, inability to identify communicative errors, infer meaning, feelings, and intentions of others, and difficulty understanding and following track of topics in a conversation. All this also leads to omitting crucial information and focusing on irrelevant details. Neurobehavioral studies have pointed out that these linguistic and cognitive deficits may be the result of a number of anatomical anomalies in the hemisphere's shape or volume. These includes the temporoparietal junction, bilateral lower frontal gyrus, medial prefrontal cortex, right middle temporal gyrus, insula, planum temporal, superior temporal, fusiform, perisylvian cortex, and parahippocampal gyri. For instance, patients with TBI, may demonstrated problems not only in cognitive abilities such as executive function and working memory, but also, they have difficulties in understanding metaphors, integrating new information with existing knowledge, understanding and expressing narrative discourse, resonance of speech, and precepting and producing prosody of speech. It is also important to highlight that all these properties, like resonance, have been influenced by the age, gender, race, and speech stimuli of individuals (Saber-Moghadam, et al. 2019, 109). Consequently, this approach has been argued that how language reflects and interacts with cognitive processes, emphasizing the role of embodied experience in forming linguistic structures and meanings.

Embodied Silence: The Language of Mutilation and Non-Verbal Expression

A close reading of Titus Andronicus reveals that Shakespeare presses into service the body not simply as an inanimate entity but more as an active site for meaning-making. Probably, one may not realize it better than through the mutilation of Lavinia, a violent act that silences her of conventional linguistic ability, forcing a re-articulation of self through the use of embodied signs. Mahmoudi (2016) points out that "But this story does not usually go on smoothly and contains conflict and opposition" (274). But her deep silence after her attack and dismemberment in Act 1, Scene 1 speaks volumes from her mouth without uttering a word. In this sense, the fact that she does not speak at all is a deprivation but also forms an alternate language wherein suffering, resistance, and identity have been encoded. When Lavinia

inscribed messages on the ground, to begin with, an act of writing substituted her lost voice. The gesture, remarked upon in a number of textual moments, turns the dirt into a palimpsest of trauma—a physical trace of memory that insists on the audience's attention, and as Etedali Rezapoorian and Sanchez argue “this consciousness is central to the creation of art that fulfils its function” (111).

Shakespeare's text also overlays the bodily imagery with metaphorical resonance. The explicit evocation of Lavinia's "cut-off tongue" and "severed hands" mobilizes a double sense of personal mutilation and the disintegration of family honor. Here, the body becomes a kind of battleground on which the language of violence and revenge is inscribed, and Etedali Rezapoorian (2024) observes this as what “communicates the sense of relative submissiveness” (124). It simultaneously deconstructs her ability to engage in the symbolic order of Roman society at the very moment that it launches a critique of cultural reliance on verbal rhetoric and exposes the failure of language in the face of extreme suffering.

Further, Titus's own physical actions--self-mutilation and the bestial revenge that he metes out--emphasize the play's concern with trauma of the body. Moniruzzaman and Ullah (2021) believe that this poses “a distinct perception about established institutions and orders” in the play (55). Indeed, it is in one of the most striking passages of the play, that Titus weighs his physical losses as part of his moral and affective devotion: The intentional self-violence, along with the violence against his enemies which he performs, collapses the distinction between the discursive capacity of language and the mute, yet eloquent, language of the body. Each act of violence is a self-contained discourse, wordless narrative telling of the depths of sorrow, the weight of honor, and the relentless impetus toward vengeance. In such scenes, Shakespeare calls forth the spectator into a process of "reading" the body-that cognitive act that draws meaning from the traces on the body for its meaning and not from words spoken. Silent inscriptions, Lavinia's; agonized gestures, Titus', are sites for intertextuality where the construction and deconstruction of cultural narratives of honor and revenge converge. It follows therefore that this grotesque mutilation imagery will be a deliberative linguistic strategy of forcing an audience to speak back a denotic language out of the semiotically inconceived and to ask questions conventionally about what in tragedy counted for communication.

Through foregrounding these expressions, Titus Andronicus reveals a disruption of verbal language, which may revalue the body as a more primary means for the conveyance of meaning. It chimes with the theories that argue for the primacy of the embodied experience within cognitive linguistics in the shaping of our conceptual system. In the case of Lavinia, the transformation of her body into a "text"-one read through gestures, scars, and silent marks-eloquently expresses the juncture between physical trauma and cognitive elaboration. The audience is invited, then, to participate not simply in a tragedy of words but a tragedy inscribed into flesh and memory, a narrative speaking as strongly in its silences as in its spoken lines. In all, close reading denotes the centrality of embodied cognition in Titus Andronicus. By dint of a dramatic display of bodily mutilation and then non-verbal expression of pain, Shakespeare developed a rich interconnection between body and language-that speaks to a great deal of theories about cognitive linguistics today.

Framing Revenge: Linguistic Constructions of Honor and Reprisal

The second part of this analysis now turns to how Shakespeare constructs cognitive frames of honor and revenge through the linguistic structure of the play and its dramatic rhetoric. Violence in Shakespeare is never pure and simple brutality but a language, a discourse through which the characters negotiate social identity and moral authority. Syntax and iterative verbal motifs arising in conflict scenes give point to the cognitive processes underlying these themes.

For example, in the speech exchange between Titus and Saturninus, the imperatives and declarative sentences are speech-acts of functioning power. In Act 1, commanding phrases and ritualistic quality of his language build a framing where violence is justified and ritualized. That kind of cognitive framing makes revenge not an accident but an unavoidable result of the feeling of dishonor, similar to Saturninus's equally inflammatory declarations. His language, replete with metaphors of war and divine retribution, lays bare the mind's eye in which honor is irredeemably tied up with display of violence. Further, the employment of repetition and patterned construction-the insistent invocation of Roman virtues, the inexorable progressions from insult to violence-emphasizes the way grammatical structures of diverse sorts interact and enrich the thinking of retaliation that an audience sustains. The latter are never disengaged from those fleshy encounters outlined above but instead organize the cognitive framing wherein words and acts flow as constitutive of one single story of revenge.

This playful handling of language by Shakespeare in these scenes invites the audience to "read" the deeper cognitive structures at work. Declarative and imperative interplay give a linguistic architecture to the chaotic yet patterned nature of revenge. It testifies to the notion that violence in Titus Andronicus is as much a language as it is an act-a language communicating collapse of order, emergence of new, though tragic, social reality. Ghaderi and Barati (2023) state that nonetheless this “evaluative narrative maintains a dualistic nature, incorporating elements of disapproval” (108).

Considering all of the above linguistic configurations from a cognitive linguistic point of view, one can firmly state that discourse about honor and revenge is far from being a decorative element but plays the role of some kind of blueprint to cognition, underlining both behavioral responses of characters and audience readings. He thus manages to encapsulate into a nutshell a paradox of Roman honor, a structure of values nominally noble, yet calling for the violence it should, in fact, condemn.

Cognitive Discourse: Non-Verbal Narratives and the Politics of Absence

A further layer of cognitive discourse in Titus Andronicus arises from the interplay of silence and violent utterance, a binary which Shakespeare exploits to express that which is repressed. Lavinia's enforced silence, broken only by her frenzied attempts to convey meaning through written gestures initiates a textual silence which requires completion by the audience. Her muteness extends her torment and tests conventional privileging of verbal discourse. In those moments when she writes her messages in the dirt—and one such scene is described in dirt assumes the function of surrogate text, an earthly witness to injury that demands an act of mental deciphering concurrent with the processing of a palimpsest by its viewer.

This is a theme of silence that permeates the entire play, where innumerable scenes use silence, where the lack of words speaks as effectively and powerfully as does the cacophony of battle. For example, in the heated exchange between Titus and Saturninus, the pauses and fragmented utterances underline a break in the chain of established order. These silences, and the cognitive dissonance thereby created, are further underlined when Titus, in his agony, resorts to non-verbal displays of revenge: Here, his physical acts of violence function as a counterpoint to the eroded language of honor, reinforcing a discourse in which the body itself becomes the medium of communication.

Furthermore, the double sense and presupposition-laden rhetoric of Aaron in shows linguistic ambiguity as a means of subversion. According to Anderson (2021) Aaron, as an example of a foreign individual is the epitome of subversion in the play (356). The effect of his silences and avoidances puts in question the reliability of spoken language as an instrument of power. While there, the grim vision of the mutilation of Lavinia-her "cut-off tongue" and "severed hands" cataloged in throws into a shocking tableau mute resistance speaking toward an impossibility for any normal discourse to stretch across the full range of human suffering.

Taken together, these textual examples start to unfold an embedded cognitive process in which the operation of silence is not mutually exclusive with that of violence in the building and construction of meaning. Silence indeed becomes a compelling narrative agency working in concert with the force expressiveness of the body to bring the audience around to a heightened, active engagement in the meaning-making process-a reading in trauma which lies beyond mere linguistics, and as such, transcends into an arena of embodiment in cognition. According to Hamidizadeh and Mahmoudi (2017) “this implies the fact that he merely looks at the lady not only as inferior to men but also as an object or instrument to satisfy his lustful desire” (89), and Ghazaee, Ghaderi and Farhaditabar (2023) state that “the female body has been the center of devising horror, eroticism, and pain” (362).

The Politics of Language: Authority, Manipulation, and the Cognitive Construction of Order

Less overtly but no less drastically, the other battlefield on which authority is insisted upon and undermined at the same time is language, inviting a cognitive exploration of the way discourses come to shape power relationships. Clearly, manipulations with language by means of the characters, especially Aaron and Saturninus, show how the social order might be built or destroyed with rhetoric. Note how the speech of Aaron is replete with double meanings and presuppositions; here, ambiguity of phrasing serves to displace blame, establish control. Here, Aaron shows that a scrambled usualness is either the absence or distortion of everyday syntax. His speeches render incomprehensible any attempt at finding his true intentions while forcing his collocutors to reinterpret at each instant what he says because of continuous play of shifting power relations. Poorghorban and Ghaderi (2022) point that that such power relations of kings and queens create “a narrative of the enslavement of the female body and soul in a wasteland of patriarchal dominance” (37).

While Saturninus speaks in pompous and commanding rhetoric to legitimize his claim to power, Titus's language constrains it, as in his oratorical flourish during the imperial election. His language is full of militaristic metaphors and appeals to Roman virtue, creating a mental frame wherein honor is intrinsically connected with the spectacle of violence and retribution. This is further underlined when he addresses, "Long live our Emperor!" a moment that not only reinforces his self-image but also manipulates the cognitive frame of the assembled senators and tribunes. The interplay between these contrasting linguistic strategies is central to the cognitive discourse of the play. Titus's own speeches-characterized by a mixture of defiance and sorrow as may be seen from offer a counter-narrative to the hegemonic language of his adversaries. His language is full of fractured syntax, rhythmically almost ritualistic, memorializing personal and familial trauma, which Ullah (2022) believes that “refers to illusion and internal fear of the wrong-doers” (3).

Where it is here taken as mirroring the disintegration of order in the Roman state, his fragmented speech is indeed all too deliberative. Perhaps most striking about language as it is deployed is that it happens to be an unbroken field in which not only identity and authority are brokered. But also, importantly, several intertextual hints within the entire play foregrounded a developing motif: the uttered against the unuttered. For example, the jarring juxtaposition of Aaron's predatory silences with his volcanic outbursts emphasizes a mental texturing in which the audience is invited to fill in the gaps of what has not been said.

Similarly, the relentless visions of blood and mutilation, as, for example between, proclaim wordlessly that speech is unequal to the task of conveying the all of human anguish and charting the downward spiral into bestiality, which Ghaderi (2021) believes that “has been subject to various gender bias depictions” (1). In all, in this section of the paper, it is fully expressed how in the case of Titus Andronicus, language is by no means some inert medium of exchange; language here functions to become an acting means to establishing power. The

cognitive frames established through the discourse manipulations-the subversive rhetoric of Aaron, the proselytizing pronouncements of Saturninus-invite a reconsideration of how it is that language operates at that juncture of emotion and memory with social order. Through his textual references and layering, Shakespeare summons his audience to understand that politics of language, just like stage violence, is inherently a dynamic process of intersection, shaping the individual and collective experience.

Conclusion

In Titus Andronicus, the complex dance of language and violence in Shakespeare reveals a variegated cognitive landscape wherein wordless narrative and rhetorical construction, combined with the embodied experience, creates a powerful discourse on honor and revenge. In the course of this paper, from Lavinia's tragic silent inscriptions, through to Titus' commanding imperatives and the subversive rhetoric of Aaron, close textual passages reveal that Shakespeare writes meaning in bodily expression and the manipulation of language. The analysis shows that the presentation of physical mutilation and subsequent disintegration of speech in the play encourages its audience to "read" trauma as a dynamic cognitive activity. This is taken further in the ritual language of power: it is here that characters like Saturninus create and legitimate authority with high-sounding metaphors while the fractured syntax of Titus expresses the dislocation of Roman order. These textual references highlight the prominence of embodied cognition in framing personal and collective identity. Ultimately, this investigation affirms that Titus Andronicus is not a revenge tale of blood and gore but a sophisticated cognitive discourse in which language, spoken and unspoken, is a living repository of memory, suffering, and the ever-shifting constructs of power.

BIBLIOGRAPHY

1. Anderson, Judith H. “Staging the literal in Shakespeare’s *Titus Andronicus:* Lavinia’s suffering and Marcus’ speech.” *English Literary Renaissance*, vol. 51, no. 3, 1 Sept. 2021, pp. 356–382, https://doi.org/10.1086/715423.
2. Etedali Rezapoorian, Sayyed Navid. “White emotion and white scopophilia: The myth of docile and brute blacks.” *American & British Studies Annual*, vol. 17, 6 Dec. 2024, pp. 120–131, https://doi.org/10.46585/absa.2024.17.2586.
3. Etedali Rezapoorian, Sayyed Navid, and Joshua A. Sanchez. “Reclaiming humanity in literature: A dialectical analysis of Zora Neale Hurston and her critics.” *American, British and Canadian Studies*, vol. 43, no. 1, 1 Dec. 2024, pp. 100–121, https://doi.org/10.2478/abcsj-2024-0028.
4. Ghaderi, Anoosheh, and Amir Barati. "Luminous Pioneers: Unveiling the Enigmatic Odyssey of Iran’s First Female Actress." (2023).
5. Ghaderi, Anoosheh (2021) "The Sensible body of the female reader," Tête-à-Tête: Vol. 1, Article 12. Available at: https://repository.lsu.edu/tete_a_tete/vol1/iss1/12
6. Ghazaee, Shahin, Ali Ghaderi, and Paria Farhaditabar. "“It’s you! It’s me! It’s us!”: The Accidental Path of Horror in Netflix’s The Haunting of Bly Manor." *Women's Studies* 52.3 (2023): 362-380.
7. Hamidizadeh, Parisa, and Yazdan Mahmoudi. “Opposition in the language of representation and undecidability of pronouns in William Shakespeare’s sonnets.” *Advances in Language and Literary Studies*, vol. 8, no. 6, 25 Dec. 2017, pp. 88–91, https://doi.org/10.7575/aiac.alls.v.8n.6p.88.
8. Mahmoudi, Yazdan. “Renaissance Epyllions: A comparative reading of Christopher Marlowe’s hero and Leander, Thomas Lodge’s Scylla’s Metamorphosis and Francis

Beaumont's Salmacis and Hermaphroditus." *Advances in Language and Literary Studies*, vol. 7, no. 5, 30 Sept. 2016, https://doi.org/10.7575/aiac.alls.v.7n.5p.268.
9. Moniruzzaman, and Safi Ullah. "Portrayal of Bangladeshi existentialism: 'like a diamond in the sky' in context." *ABC Research Alert*, vol. 9, no. 2, 17 July 2021, pp. 51–58, https://doi.org/10.18034/abcra.v9i2.561.
10. Poorghorban, Younes, and Ali Ghaderi. "Reframing the pillars of power: The incarnation of language and pleasure in Margaret Atwood's The handmaid's tale." *IAFOR Journal of Literature & Librarianship*, vol. 11, no. 1, 28 Oct. 2022, pp. 25–49, https://doi.org/10.22492/ijl.11.1.03.
11. Saber-Moghadam, Reihaneh, et al. "Synergistic effects of combined motor and language interventions on stroke rehabilitation: A holistic approach." *Frontiers in Human Neuroscience*, vol. 18, 21 Nov. 2024, https://doi.org/10.3389/fnhum.2024.1454491.
12. Saber-Moghadam, Reihane, et al. "Normative data on nasalance scores for Farsi speaking children: Influence of age, gender and phonetic context." *International Journal of Pediatric Otorhinolaryngology*, vol. 127, Dec. 2019, p. 109680, https://doi.org/10.1016/j.ijporl.2019.109680.
13. Shakespeare, William. *Titus Andronicus*. Penguin Books, 2000.
14. Ullah, Safi. "Crime of men, punishment of nature and voice of the Irish: A study on W. B. Yeats' 'the curse of the fires and of The shadows.'" *Journal of Critical Studies in Language and Literature*, vol. 3, no. 6, 18 July 2022, pp. 1–6, https://doi.org/10.46809/jcsll.v3i6.171.

THE USE OF MATRICES IN THE ANALYSIS OF PSYCHOSOCIAL RISKS IN THE ORGANIZATIONAL ENVIRONMENT

Luminița Zubco
PhD, Moldova State University

Abstract: Assessment and management of psychosocial risks represent a crucial element of health and safety at the workplace, especially considering the complexity and dynamics of today's work environments. The literature presents various approaches for identifying and managing these risks, highlighting the fact that they can vary significantly depending on organizational specifics and the individual characteristics of employees. The European Agency for Safety and Health at Work (EU-OSHA) proposes a structured model consisting of five essential steps: risk identification, risk assessment, setting priorities, implementing preventive measures, and continuous monitoring. Studies show that integrating qualitative and quantitative methods, such as interviews, semi-structured questionnaires, observation sheets, and risk assessment and management matrices, contributes to a thorough and comprehensive evaluation, supporting the development of effective intervention strategies. In this context, the current research aims to highlight the importance of using the Psychosocial Risk Assessment Matrix (for classifying risk factors based on impact and probability) and the Psychosocial Risk Classification Matrix (for grouping risks based on influence and involvement, identifying responsible parties, and setting deadlines for implementing measures), in the prioritization stage and in the risk management process.
Keywords: psychosocial risk, risk assessment matrix, risk classification matrix, qualitative research.

Studiile din domeniu, realizate în special în ultimii ani (*cf.* Balode, 2016, 2019; Bogathy, 2007; Муртонен, 2007; Capotescu, 2006; Ursu, 2000; Comisia Europeană, Comitetul Superior al Inspectorilor de Muncă; EU-OSHA ș.a.), propun diverse metode de analiză a interacțiunii dintre factorii organizaționali și cei individuali și a riscurilor ce derivă în consecință, însă fiecare organizație este liberă să adapteze progamul de evaluare și gestionare a riscurilor psihosociale la specificul său.

Identificăm în literatura de specialitate *metodologii de evaluare și gestionare a riscurilor psihosociale*, care au un caracter ciclic, pentru că gestionarea riscurilor psihosociale este un proces continuu. Investigarea și analiza riscurilor psihosociale poate fi realizată atât prin metode cantitative, cât și calitative. În scopul evaluării riscurilor psihosociale, OIM și EU-OSHA pun la dispoziția angajatorilor, psihologilor organizaționali, a managerilor și a altor actori responsabili de sănătatea și securitatea în muncă diverse ghiduri și materiale informative privind posibile riscuri psihosociale în organizații. Un exemplu este *Instrumentul interactiv online de evaluare a riscurilor OiRA*, o platformă web care permite crearea de instrumente sectoriale de evaluare a riscurilor în orice limbă, într-un mod simplu și standardizat (*v.* Platforma OIRA, 2023). Tot în acest scop, OIM și EU-OSHA mai propun și o serie de metode și tehnci precum interviul, fișa de observație, chestionarul semistructurat, matricea intensității și gravității riscurilor (o reprezentare grafică în vederea predicției manifestării unui anumit risc la nivel de instituție) (Калькис *et al*., 2019).

Factorii de risc psihosocial pot varia semnificativ în funcție de mediul de activitate, de aceea este recomandată utilizarea instrumentelor calitative, precum interviurile semistructurate, chestionarele cu întrebări deschise sau fișele de observație. Acestea permit identificarea în profunzime a factorilor de risc psihosocial, asigurând în acest sens o intervenție adecvată și specifică contextului.

Un risc psihosocial poate avea un impact diferit în funcție de domeniul de activitate și de contextul organizațional. De exemplu, în domeniul IT, ritmul de muncă intens și deadline-urile strânse sunt considerate aproape normale, iar echipele sunt obișnuite să lucreze sub presiune. În acest context, stresul asociat cu deadline-urile poate fi gestionat mai ușor prin practici de lucru flexibile și prin control autonom asupra proiectelor. În schimb, în domeniul educațional, presiunea de a îndeplini obiectivele curriculare într-un timp limitat poate duce la epuizare și afectează negativ atât sănătatea mentală a profesorilor, cât și calitatea predării.

Un alt exemplu este munca în izolare. În activitatea de cercetare, aceasta este o practică frecventă, preferată de mulți, iar riscul psihosocial asociat este relativ mic. Totuși, în domeniul ONG-urilor, unde colaborarea și implicarea echipei sunt esențiale pentru atingerea obiectivelor sociale și comunitare, lipsa interacțiunii și a suportului social poate genera stres și anxietate, devenind un risc psihosocial major.

Lipsa de control asupra muncii este un alt factor important. În industriile de producție, angajații au de obicei sarcini standardizate și un control redus asupra muncii lor, dar acest lucru este acceptat datorită naturii repetitive a activităților. În schimb, pentru un designer sau un artist, lipsa de control asupra produsului final poate duce la stres și demotivare, deoarece aceștia depind de libertatea creativă pentru a-și îndeplini sarcinile.

Un studiu de caz realizat pe un proiect de *e-comerț* unde angajații aveau sarcini bine definite, cicluri scurte de muncă și obiective clare de vânzări și apeluri preluate, a demonstrat că lipsa participării angajaților la luarea deciziilor nu a fost percepută ca un risc psihosocial major, deoarece aceștia erau familiarizați cu o ierarhie strictă și sarcini repetitive. Însă, în alte medii, cum ar fi cel educațional sau creativ, lipsa de implicare poate avea efecte negative semnificative.

De exemplu, într-un colectiv de profesori, lipsa participării la deciziile legate de metodele de predare sau de activitățile curriculare poate genera frustrare și demotivare, afectând performanța și ducând la epuizare profesională. De asemenea, în organizațiile unde colaborarea este centrală, cum ar fi ONG-urile sau sectorul creativ, lipsa unei voci în procesul decizional poate reduce sentimentul de apartenență și motivația de a contribui, ceea ce duce la scăderea performanței.

Aceste informații pot fi utilizate pentru dezvoltarea unei matrici care să ajute la identificarea nivelului la care pot fi gestionate riscurile psihosociale, contribuind astfel la o conturare mai clară a mecanismului de gestionare a acestora.

Este important să menționăm că instrumente precum *fișa de observație*, *ghidul de interviu* și *chestionarul semistructurat* sunt esențiale în procesul de investigare a riscurilor psihosociale la locul de muncă, fiecare având un rol specific și completându-se pentru a oferi o imagine completă a riscurilor psihosociale:

Fișa de observație permite evaluarea comportamentelor și atitudinilor angajaților, fără a fi nevoie de intervenții directe din partea lor. Aceasta asigură observarea obiectivă a semnelor de stres, conflicte, oboseală, sau alți indicatori ai riscurilor psihosociale. De regulă, fișa de observație ajută în identificarea aspectelor ce nu pot fi întotdeauna exprimate verbal, dar care sunt vizibile în comportamentele angajaților. De exemplu, schimbările în dinamica echipei sau lipsa de implicare pot fi sesizate prin observație. Astfel aceasta oferă o evaluare directă a mediului de lucru, fără a depinde de percepțiile sau auto-raportările angajaților, care pot fi influențate de diferiți factori, cum ar fi teama de repercusiuni sau negarea problemelor.

Ghidul de interviu reprezintă un set de întrebări predefinite care sunt utilizate pentru a discuta direct cu angajații despre riscurile psihosociale percepute. Acest instrument permite obținerea unor date mai profunde, prin formularea întrebărilor într-un mod deschis. Intervievatorul poate încuraja angajații să împărtășească experiențele lor, fără ca aceștia să se simtă constrânși. Interviurile permit o înțelegere mai detaliată a contextului în care apar riscurile psihosociale și pot identifica aspecte care nu sunt evidente la prima vedere. De

asemenea, se poate comunica despre teme sensibile care nu pot fi captate prin observare sau chestionare. În acest fel pot fi revelate nu doar riscurile specifice, dar și mecanismele subiacente care le generează, cum ar fi managementul ineficient, lipsa de suport social sau conflictele interpersonale. Ghidul de interviu asigură că discuțiile sunt concentrate pe subiectele relevante și că informațiile sunt colectate sistematic.

Chestionarul semistructurat este un instrument care combină întrebările închise (pentru a obține date cuantificabile), cu cele deschise (pentru a permite angajaților să exprime opinii și experiențe detaliate). Acest tip de chestionar este util în evaluarea riscurilor psihosociale, deoarece poate colecta atât date obiective, cât și subiective. Chestionarul semistructurat permite o evaluare mai largă și mai detaliată a riscurilor psihosociale, ajutând organizațiile să înțeleagă frecvența și gravitatea acestora, atunci când este combinat cu matricea riscurilor. De asemenea, oferă date comparabile, utile pentru identificarea tendințelor și corelarea diferitelor aspecte ale mediului de muncă. Prin întrebările standardizate, se pot compara răspunsurile pe diferite departamente, poziții sau perioade de timp. Întrebările deschise permit angajaților să ofere context suplimentar sau să exprime experiențe care nu ar fi fost anticipate. Astfel se prezintă ca un instrument eficient în analiza riscurilor psihosociale, deoarece combină rigurozitatea chestionarului cu flexibilitatea interviului. Cu același succes poate fi combinat ghidul de interviu cu chestionarul structurat.

În acest fel, folosirea combinată a fișei de observație, ghidului de interviu și chestionarului semistructurat permite o abordare complexă și cuprinzătoare a evaluării riscurilor psihosociale. Fiecare instrument aduce o valoare distinctă: observația oferă date obiective și imediate, interviul adâncește înțelegerea subiectivă și contextuală, iar chestionarul oferă o abordare sistematică și cuantificabilă. Împreună, aceste instrumente ajută organizațiile să identifice și să gestioneze riscurile psihosociale în mod eficient, contribuind astfel la un mediu de lucru mai sănătos și mai productiv.

Matricile de evaluare a intensității și gravității riscurilor sunt un instrument frecvent utilizat pentru riscurile fizice. Totuși, în cazul evaluării riscurilor psihosociale, acestea ridică semne de întrebare privind modul în care gravitatea riscurilor psihosociale este evaluată, din acest motiv am propus o clasificare a riscurilor după gravitatea acestora (scăzută, medie și înaltă)(v. Tab. 1.). Prin această lucrare, dorim să subliniem importanța unor matrici care să sprijine identificarea nivelului de gestionare a riscurilor psihosociale, contribuind astfel la o definire mai clară a mecanismului de gestionare a acestora.

În acest context, propunem complementar ***matricei de evaluare a riscurilor*** o ***matrice de clasificare a riscurilor*** care să faciliteze înțelegerea modului în care un risc poate fi gestionat, stabilind nivelul la care trebuie intervenit (persoana sau grupul desemnat), termenele rezonabile pentru gestionare și costurile asociate implementării măsurilor adecvate. Din acest considerent, luând în considerare clasificările oferite de Organizația Mondială a Sănătății (OMS), Organizația Internațională a Muncii (OIM), Agenția Europeană pentru Sănătate și Securitate în Muncă (EU-OSHA), precum și diverse clasificări din literatura de specialitate, propunem o clasificare a riscurilor în funcție de gravitatea și nivelul de manifestare a acestora (*v.* Tab. 1. și Tab. 2. și descrierea detaliată a riscurilor în cap. 1, în acest context, ne rezumăm doar la o prezentare succintă a acestor riscuri).

Tabelul 1. Clasificarea riscurilor psihosociale în funcție de gravitatea acestora

Riscuri de gravitate ridicată	• Hărțuire, mobbing sau bullyng • Violența din partea terților • Expunerea la evenimente traumatizante • Volumul și ritmul de muncă
Riscuri de gravitate medie	• Relații interpersonale defectuoase la locul de muncă și lipsa suportul social • Lipsa controlului • Cultură organizațională deficitară și lipsa suportului managerial • Percepțiile de injustiție și inechitate la locul de muncă • Conflictul între viața profesională și cea personală • Gestionarea deficitară a schimbărilor organizaționale • Condițiile de muncă inadecvate și echipamentul insuficient • Ambiguitatea rolului și responsabilitatea excesivă • Dezechilibru efort-recompensă • Munca în ture și orele de lucru neregulate
Riscuri de gravitate ușoară	• Lipsa atașamentului față de companie • Satisfacția profesională scăzută • Lipsa creativității și repetitivitatea sarcinilor • Incertitudinea în carieră și lipsa progresului profesional Susceptibilitatea la stres în funcție de variațiile individuale la nivel de temperament și abilități

Tabelul 2. Clasificarea riscurilor psihosociale în funcție de nivelul de manifestare a acestora

Riscuri la nivel microsocial	• Conflicte interpersonale între colegi • Hărțuirea la locul de muncă • Lipsa suportului social • Injustiția percepută și favoritismul • Comunicare ineficientă și insuficientă • Competiția nesănătoasă • Excluziunea sau clișele la locul de muncă • Ambiguitatea rolurilor și responsabilităților • Concurența pentru resurse limitate
Riscuri la nivel mezosocial	• Management autoritar • Comunicare pe verticală lipsită de respect • Lipsa participării la procesul decizional • Lipsa suportului managerial • Cultura organizațională bazată pe perfecționism și presiunea performanței • Distribuția injustă a sarcinilor • Politici inflexibile de muncă • Lipsa oportunităților de dezvoltare profesională • Mediul de lucru competitiv și lipsa cooperării
Riscuri la nivel macroscial	• Restricțiile impuse de pandemia COVID-19 • Crizele economice și insecuritatea financiară • Globalizarea și contractele cu companii internaționale • Modificările legislative și politicile guvernamentale • Digitalizarea și automatizarea • Inegalitățile sociale și economice • Crizele de sănătate publică și catastrofele naturale • Mediul politic instabil

Pentru a înțelege mai bine procesul de evaluare și gestionare a riscurilor psihosociale, este necesar să detaliem modul în care se structurează și se aplică matricele dedicate acestora. În acest sens, două instrumente esențiale sunt matricea de evaluare a riscurilor și matricea de clasificare a acestora, fiecare având scopuri și structuri specifice. Matricea de evaluare a riscurilor psihosociale este utilă pentru prioritizarea riscurilor identificate, iar matricea de clasificare ajută la alocarea responsabilităților și stabilirea termenelor de intervenție. În continuare, vom analiza structura și modul de utilizare a acestor matrice, explicând pașii esențiali care trebuie urmați pentru a asigura o gestionare eficientă a riscurilor psihosociale în organizație.

Matricea evaluării riscurilor psihosociale

***Scop*:** evaluarea și prioritizarea riscurilor psihosociale identificate în organizație.

Structura matricei

Matricea este constituită din coloane explicative:

- *Risk* (descrie tipul de risc psihosocial evaluat);
- *Gravitate (1-5)* (măsoară severitatea impactului riscului asupra angajaților și organizației: 1=nesemnificativ, 5=critic);
- *Frecvență (1-5)* (reflectă cât de des apare riscul respectiv în cadrul organizației, 1=foarte rar, 5=foarte des);

- *Costuri de intervenție (1-5)* (estimează resursele necesare pentru a reduce riscul, 1=costuri scăzute, 5=costuri ridicate).
- *Prioritatea intervenției* (calculată în funcție de gravitate, frecvență și costuri, pentru a determina urgența acțiunilor necesare).

Mod de administrare și utilitate. Utilizarea matricei presupune câteva etape: se colectează datele din chestionarele aplicate angajaților; se evaluează fiecare risc pe baza celor trei criterii (gravitate, frecvență, costuri de intervenție); se calculează prioritatea acțiunilor de intervenție după formula: **Prioritate=Gravitate×Frecvență÷Costuri de intervenție;** în final, se prioritizează riscurile în funcție de valoarea obținută. Datele sunt structurate pe categorii de risc, fiecare categorie fiind evaluată în funcție de gravitate, frecvență și costurile de intervenție. Rezultatatele obținute oferă o prioritate pentru intervenție, permițând alocarea eficientă a resurselor pentru gestionarea riscurilor.

Matricea clasificării riscurilor psihosociale

***Scop*:** clasificarea riscurilor psihosociale în funcție de nivelurile de influență și implicare și identificarea departamentelor sau a persoanelor responsabile, inclusiv a termenelor necesare pentru implementarea acțiunilor de intervenție.

Structura matricei

Matricea este constituită din coloane explicative:

- *Riscuri emergente locului de muncă* – riscuri generate direct din caracteristicile activităților zilnice (de ex., volumul de muncă, condițiile de mediu);
- *Riscuri psihosociale generate la nivel microsocial* – influențele interpersonale și dinamica dintre angajați în cadrul echipelor;
- *Riscuri psihosociale generate la nivel mezosocial* – factori organizaționali și culturali care afectează grupuri mai mari din organizație;
- *Riscuri psihosociale generate la nivel macrosocial* – riscuri influențate de factori externi (de ex., politici economice, legislație, schimbări culturale);
- *Departament/persoană responsabilă* – entitatea responsabilă de gestionarea și reducerea riscurilor;
- *Termen de realizare* – perioada limită pentru implementarea măsurilor.

Mod de administrare și utilitate. Utilizarea matricei presupune câteva etape: se identifică fiecare risc din organizație; se analizează și se clasifică riscurile în funcție de nivelul lor de influență (emergent, microsocial, mezosocial, macrosocial); se atribuie responsabilitatea unui departament sau unei personae și se stabilește un termen clar pentru implementarea măsurilor. Rezultatatele obținute oferă o clasificare a riscurilor psihosociale pe baza nivelurilor de influență și implicare, identificând în același timp departamentele sau persoanele responsabile, inclusiv termenele pentru implementarea acțiunilor de intervenție.

În concluzie, utilizarea matricelor de evaluare și clasificare a riscurilor psihosociale este esențială pentru identificarea și gestionarea eficientă a acestora într-un mediu de muncă. Matricea de evaluare a riscurilor permite identificarea riscurilor semnificative pe baza gravității și frecvenței lor, contribuind astfel la stabilirea priorităților de intervenție. Prin urmare, aplicarea unei matrice de evaluare bine structurate poate ajuta organizațiile să aloce eficient resursele pentru reducerea riscurilor, optimizând procesul de gestionare a acestora. În paralel, matricea de clasificare a riscurilor psihosociale, care ia în considerare nivelul de influență și implicare al diferitelor riscuri, facilitează o înțelegere mai profundă a modului în care riscurile afectează angajații și organizația în ansamblu. Aceste instrumente nu doar că contribuie la o evaluare mai precisă și detaliată a riscurilor, dar ajută și la implementarea unor măsuri adecvate de intervenție, în funcție de specificul fiecărei organizații. Astfel, prin integrarea matricilor de evaluare și clasificare a riscurilor psihosociale, organizațiile pot dezvolta programe mai

eficiente pentru protejarea sănătății și bunăstării angajaților, asigurând un mediu de muncă mai echilibrat și mai productiv.

BIBLIOGRAPHY

1. BALODE, N. Factorii sindromului „burnout" în organizație: necesitatea unei abordări structurate. În: *Psihologie. Revistă științifico-practică*, 2016, pp. 71-79. ISSNe: 2537-6276.
2. BENEA, M. Managementul stresului profesional. În: A. CIOBANU și M. POPOVICI (coord.). *Stresul profesional și efecte sale asupra logopezilor școlari. Asistența complexă a copiilor cu cerințe educaționale speciale în mediul educațional incluziv*, 10 decembrie 2020, Chișinău: CEP UPS „I.Creangă", 2020, pp. 336-343. ISBN 978-9975-46-480-2.
3. BOGATHY, Z. *Manual de psihologia muncii și organizațională*, Iași: Polirom, 2004. ISBN: 973-681-536-6.
4. COJOCARU, N. *Cercetarea calitativă*. Chișinău: CEP USM, 2010. ISBN: 978-9975-71-050-3.
5. *Ghid pentru aprecierea calității evaluării riscurilor și a măsurilor de gestionare a riscurilor în vederea prevenirii riscurilor psihosociale.* București: Comisia Europeană, 2018. Disponibil: https://www.inspectiamuncii.ro/documents/899813/44113043/Ghid+riscuri+psihosociale+2021/fe3cfb07-2df3-4047-867b-cb426e73cfe8.
6. *OiRA: instrumente gratuite și simple pentru un proces facil de evaluare a riscurilor.* [accesat: 20.04.2021]. Disponibil: https://oiraproject.eu/en/
7. PACAIOVA H., BALZACOVA M. Assesment of psychosocial risks at work. In: *DAAAM International Scientific Book*, 2010. pp. 347-356. ISSN: 1726-9687.
8. *Report on the current situation in relation to occupational diseases' systems in EU Member States and EFTA/EEA countries, in particular relative to Commission Recommendation 2003/670/EC concerning the European Schedule of Occupational Diseases and gathering of data on relevant related aspects*. European Commission, 2013.
9. ZUBCO, L. Peculiarities regarding the management of psychosocial risks in the organizational environment. In: *Journal of Romanian Literary Studies*, 2023, nr. 35, pp. 805-811. ISSN 2248-3004.
10. ZUBCO, L. Studiu de caz privind implimentarea unui proiect de gestionare a riscurilor psihosociale în mediul organizațional. In: *Studia Universitatis Moldaviae*, 2024, nr. 9(169), pp. 269-274. ISSN 1857-2103.
11. КАЛЬКИС, В.; КРИСТИНЬШ, И.; РОЯ, Ж., *Основные направления оценки рисков рабочей среды*. Тула: Изд-во ТулГУ, 2005. ISBN 978-5-7679-4556-6.
12. МУРТОНЕН, М. *Оценка рисков на рабочем месте – практическое пособие*. VTT – технический исследовательский центр Финляндии, Международная организация труда, 2007. ISBN: 978-92-2-119761-3.

METHODOLOGY, METHODS, TECHNIQUES AND STRATEGIES OF PSYCHOSOCIAL TRAINING AND DEVELOPMENT THROUGH VOLUNTEERING. A TRANSFORMING EXPERIENCE IN THE DEPARTMENT FOR THE TRAINING OF TEACHING STAFF (DPPD) OF THE UNIVERSITY „1 DECEMBER 1918" IN ALBA IULIA

Ramona-Ștefana Petrovan
Assist. Prof. PhD, "1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia
Vasile R. Todoran
Master's Student, "1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia

Abstract: Volunteering is an essential educational tool in the psychosocial development of students, offering them training opportunities through direct experience and interaction with the social and professional environment. This study explores the methodology, the methods, techniques and strategies used in the psychosocial training and development of the volunteers involved in the activities carried out within the Department for the Training of Teaching Staff (DPPD) of the University of „1 December 1918" in Alba Iulia.

Research highlights how modern pedagogical methods, such as experiential learning, mentoring, collaboration and simulation training, contribute to the development of socio-emotional and cognitive skills. Also, the techniques used to develop communication, adaptability, leadership and emotional resilience, essential skills for integration into the educational and professional environment are analyzed.

Psychosocial development strategies through volunteering are approached from an interdisciplinary perspective, emphasizing their impact on the training of future teachers and specialists in education. The results of the research emphasize the transformative character of the volunteer experiences, highlighting their role in strengthening the professional identity and the civic commitment of the students.

This work offers a practical perspective on the implementation of volunteering as a method of personal training and development, highlighting its benefits for both participants and the educational community. The conclusions of the study support the need for systematic integration of volunteering into the initial training programs, as a complementary strategy of psychosocial and professional development.

Keywords: volunteering, psychosocial development, training and professional development, training and development and techniques, DPPD, experiential learning, mentoring, development strategies.

Prolegomene

Voluntariatul în cadrul secretariatului DPPD este o oportunitate unică de **formare** și **dezvoltare profesională și socială**, oferind studenților acces la un mediu administrativ real. Prin implicarea în activități de secretariat, voluntarii dobândesc **competențe fundamentale** în managementul documentelor, organizarea fluxului informațional și respectarea normelor administrative. Interacțiunea constantă cu cadrele didactice și studenții le permite acestora să își perfecționeze *abilitățile de comunicare*, *relații publice și protocol universitar*. Experiența voluntariatului îi ajută să își dezvolte un *spirit de leadership*, învățând să gestioneze eficient timpul, să prioritizeze sarcinile și să lucreze în echipă. Astfel, activitatea din secretariat nu este doar o muncă administrativă, ci o experiență transformatoare care pregătește studenții pentru roluri viitoare în educație, *management* sau *administrație*.

Această cercetare calitativă analizează impactul voluntariatului în cadrul secretariatului Departamentului pentru Pregătirea Personalului Didactic (DPPD), din cadrul Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, printr-o *abordare reflexivă și observativă*, urmărind dezvoltarea psihosocială a voluntarilor. Pentru a surprinde complexitatea acestei experiențe, sunt utilizate metode precum *observația participativă, jurnalele reflexive* și *analiza documentelor administrative*. Aceste tehnici permit o înțelegere detaliată a interacțiunilor din secretariat, colaborarea cu alte structuri administrative și departamente, a proceselor de învățare și a provocărilor întâmpinate de studenții implicați în activități administrative. Înregistrarea observațiilor și analiza documentelor oferă o perspectivă practică asupra felului în care voluntarii se adaptează la responsabilități și își dezvoltă competențele de leadership, management și comunicare.

Studiul își propune să analizeze impactul voluntariatului în cadrul secretariatului DPPD asupra **formării** și **dezvoltării *cunoștințelor, competențelor* și *abilităților* de *leadership, management, secretariat, administrație, comunicare* și *relații de protocol*** ale voluntarilor. Cercetarea adoptă o **abordare calitativă**. ***Observația directă*** va fi utilizată pentru a analiza modul în care voluntarii gestionează sarcinile specifice secretariatului, precum arhivarea documentelor, organizarea orarului și comunicarea cu cadrele didactice. Grupul țintă include **studenții voluntari, personalul administrativ, cadrele didactice coordonatoare și cadrele didactice auxiliare**, pentru a oferi o perspectivă amplă asupra beneficiilor și provocărilor implicate.

Voluntariatul reprezintă o cale esențială pentru dezvoltarea și transformarea personală și profesională, oferind oportunități de învățare activă și interacțiune socială. Implicarea în activități de voluntariat în cadrul Departamentului pentru Pregătirea Personalului Didactic (DPPD) contribuie la formarea competențelor organizatorice, pedagogice și interpersonale ale studenților. Prin participarea la sarcini administrative și colaborarea cu cadrele didactice, voluntarii își dezvoltă responsabilitatea, spiritul de echipă și abilitățile de gestionare a relațiilor interumane. Voluntariatul nu este doar o activitate complementară studiilor universitare, ci și o experiență transformatoare, care pregătește viitorii profesori pentru provocările profesionale și personale. Astfel, activitățile desfășurate în cadrul DPPD oferă un mediu propice pentru dezvoltarea unei identități profesionale solide și a unei atitudini proactive față de învățare și comunitate.

Voluntariatul în cadrul DPPD se bazează pe metode de învățare experiențială, care permit studenților să își dezvolte competențele prin practică directă. Activitățile de mentorat și colaborarea cu personalul administrativ contribuie la formarea unui mediu educațional stimulativ, în care voluntarii învață prin interacțiune și sprijin reciproc. Simulările și jocurile de rol sunt utilizate pentru a exersa abilități specifice activității de secretariat, precum gestionarea documentelor și relaționarea cu studenții și profesorii. Atelierele și sesiunile de training îi ajută pe voluntari să își îmbunătățească competențele de comunicare, gestionare a timpului și luare a deciziilor în situații de stres. Toate aceste metode oferă studenților o pregătire valoroasă, nu doar pentru activitatea din secretariat, ci și pentru viitoarea lor carieră didactică.

Participarea activă în cadrul secretariatului DPPD contribuie la dezvoltarea unui set divers de competențe sociale și emoționale, esențiale în cariera de profesor. Prin interacțiunea constantă cu studenții și cadrele didactice, voluntarii învață să comunice eficient, să își gestioneze emoțiile și să rezolve probleme în mod constructiv. Un mediu colaborativ, bazat pe sprijin reciproc și respect, facilitează dezvoltarea încrederii în sine și a responsabilității personale. De asemenea, gestionarea stresului și a situațiilor neprevăzute în activitatea de secretariat oferă studenților o experiență reală de adaptare la provocările profesionale. În final, prin consolidarea strategiilor de voluntariat, DPPD poate oferi un cadru de formare complet, care îmbină teoria cu practica și pregătește studenții pentru un parcurs profesional de succes.

Prin utilizarea *observației participative, jurnalelor reflexive* și *analizei documentelor administrative*, cercetarea oferă o perspectivă detaliată și aplicativă asupra impactului voluntariatului asupra formării și dezvoltării cunoștințelor, competențelor și abilităților psihosociale, de leadership, management și relaționare ale studenților. Aceste metode permit o investigare profundă și autentică, surprinzând transformarea voluntarilor pe parcursul experienței lor în Secretariatul DPPD.

Această cercetare adoptă o abordare calitativă, punând accent pe experiențele subiective, percepțiile și reflecțiile voluntarilor implicați în activitățile administrative ale secretariatului DPPD. Scopul este de a înțelege transformările psihosociale care apar în procesul de voluntariat, prin observarea directă a modului în care studenții își **formează** și **dezvoltă** ***cunoștințe, competențe și abilități de leadership, management, secretariat, administrație, comunicare și relații publice***. Metodele utilizate includ **observația participativă**, prin care sunt analizate interacțiunile voluntarilor cu cadrele didactice și personalul administrativ, și **interviurile semi-structurate**, care permit analiza reflecțiilor personale asupra impactului acestei experiențe. De asemenea, **jurnalele reflexive** oferă o perspectivă profundă asupra procesului lor de învățare, asupra provocărilor întâmpinate și a strategiilor de adaptare dezvoltate.

I. Metodologie privind activitatea de voluntariat

Prezenta metodologie privind activitățile de voluntariat desfășurate în cadrul Universității „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia, a fost elaborată pe baza următoarelor documente: Legea învățământului superior nr. 199/2023; Legea nr. 78/2014 privind reglementarea activității de voluntariat în România; Legea nr. 100/2024 pentru modificarea și completarea unor acte normative în domeniul asistenței sociale. Metodologia cuprinde elemente precum: cadrul general al activităților de voluntariat; principiile care ghidează organizarea voluntariatului; structura organizatorică a voluntariatului, precum și etapele organizării activităților de voluntariat[1]. În urma încheierii contractului de voluntariat, între organizația gazdă și voluntar, studentul/masterandul începe să-și desfășoare activitatea conform fișei de activități. În urma parcurgerii programului de voluntariat sub atenta supervizare a coordonatorului de structură, se eliberează un certificat de voluntariat însoțit de raportul de activitate în care sunt specificate următoarele elemente: datele generale despre voluntar; date generale despre instituția în cadrul căreia s-a desfășurat activitatea de voluntariat și despre coordonatorul direct de voluntari; domeniul de activitate; detalii privind activitatea de voluntariat desfășurată de către voluntar; scurtă descriere a activității; responsabilitățile voluntarului și competențele dobândite/dezvoltate în urma îndeplinirii responsabilităților; numărul de ore de voluntariat, precum și perioada în care s-a desfășurat voluntariatul

Voluntariatul reprezintă o activitate fundamentală în cadrul Universității „1 Decembrie 1918" din Alba Iulia, având un impact semnificativ atât asupra dezvoltării personale și profesionale a studenților, cât și asupra comunității academice. Reprezintă o activitate complexă, care necesită o organizare clară și o coordonare eficientă pentru a avea un impact real asupra comunității și asupra dezvoltării personale a voluntarilor. Voluntariatul nu este doar o formă de implicare socială, ci și un proces bine structurat, care necesită o organizare atentă pentru a avea un impact real și sustenabil. Pentru ca activitățile să fie eficiente și să aducă beneficii atât voluntarilor, cât și comunității, este necesar ca acestea să fie planificate și implementate conform unor etape bine definite.

Pentru ca acest proces să fie eficient și să aducă rezultate pozitive, ***organizarea activităților de voluntariat*** trebuie să respecte o serie de principii fundamentale. Aceste principii asigură

[1] https://uab.ro/media/documente/05_Metodologie_voluntariat_p4w6RTT_hBgCEyS.pdf (accesat la data de 17.02.2025).

accesibilitatea, eficiența și sustenabilitatea voluntariatului, transformându-l într-o experiență educațională valoroasă.

Un prim principiu care stă la baza voluntariatului este *accesibilitatea*. Toți studenții care doresc să se implice au posibilitatea de a participa, indiferent de domeniul lor de studiu. Voluntariatul nu trebuie să fie restrictiv sau limitat la un anumit grup de persoane, ci trebuie să ofere tuturor șansa de a contribui și de a învăța din această experiență. Fiecare student și masterand poate alege activitățile care i se potrivesc cel mai bine, având astfel ocazia de a-și valorifica punctele forte și de a-și descoperi noi abilități.

Pe lângă accesibilitate, voluntariatul este ghidat de principiul *complementarității*. Aceasta înseamnă că activitățile de voluntariat nu sunt doar simple acțiuni de ajutorare, ci reprezintă o formă practică de învățare. Studenții nu doar oferă sprijin comunității, ci și își dezvoltă competențele profesionale și sociale prin interacțiune directă cu realitățile din jurul lor. Voluntariatul devine astfel o extensie a procesului educațional, completând formarea teoretică prin experiențe concrete și situații reale de viață.

Un alt aspect esențial în organizarea activităților de voluntariat este *colaborarea*. Implicarea în astfel de proiecte nu se limitează la inițiative izolate ale studenților, ci se bazează pe parteneriate solide cu instituții educaționale, organizații non-guvernamentale, structuri comunitare și departamente. Prin această colaborare, studenții pot învăța cum funcționează diferite domenii de activitate și pot înțelege mai bine mecanismele de rezolvare a problemelor sociale. În plus, lucrul în echipă cu specialiști și profesioniști din diverse domenii le oferă oportunități de networking și îi ajută să își dezvolte abilități esențiale pentru viitoarea lor carieră.

Voluntariatul nu ar avea aceeași valoare fără un *impact social* real. Activitățile desfășurate trebuie să fie orientate spre nevoile comunității, contribuind la soluționarea unor probleme concrete. Nu este suficient ca studenții să participe la acțiuni ocazionale; este important ca aceste inițiative să genereze schimbări vizibile și să răspundă unor cerințe reale ale beneficiarilor. De aceea, organizarea activităților de voluntariat trebuie să fie bine gândită, având obiective clare și strategii eficiente pentru atingerea acestora.

Nu în ultimul rând, *învățarea continuă* este un principiu fundamental care guvernează desfășurarea activităților de voluntariat. Studenții nu doar oferă sprijin, ci și beneficiază de sesiuni de formare și mentorat care le îmbunătățesc competențele personale și profesionale. Prin traininguri specializate, aceștia învață să comunice eficient, să lucreze în echipă și să își gestioneze responsabilitățile. În plus, prin mentoratul oferit de cadrele didactice și de profesioniștii din domeniu, voluntarii dobândesc o perspectivă mai largă asupra importanței implicării active în societate.

Organizarea voluntariatului în cadrul Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia se bazează pe principii esențiale precum accesibilitatea, complementaritatea, colaborarea, impactul social și învățarea continuă. Aceste principii nu doar că asigură eficiența activităților de voluntariat, ci și transformă această experiență într-un proces educațional profund, care contribuie atât la dezvoltarea personală a studenților, cât și la progresul comunității în care aceștia se implică. Voluntariatul nu este doar o activitate extracurriculară, ci un mod de a învăța, de a crește și de a face o diferență reală în societate.

În cadrul Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, ***activitățile de voluntariat sunt structurate pe mai multe niveluri/departamente***, fiecare având un rol bine definit. Acest sistem organizatoric asigură buna desfășurare a proiectelor, implicarea activă a studenților și colaborarea eficientă cu partenerii instituționali.

Un element esențial al acestei structuri este *coordonatorul activităților de voluntariat*, persoana care planifică, monitorizează și oferă îndrumare studenților voluntari. Rolul său este esențial, deoarece el stabilește direcțiile strategice ale activităților și se asigură că acestea sunt realizate conform obiectivelor propuse. Coordonatorul facilitează comunicarea între voluntari,

mentori și parteneri instituționali, având responsabilitatea de a asigura buna organizare a proiectelor. De asemenea, el motivează și sprijină voluntarii, oferindu-le suport în gestionarea atingerii obiectivelor.

La baza întregului sistem se află *echipa de voluntari*, formată din studenți care se implică activ în diverse inițiative educaționale, sociale și culturale. Aceștia sunt principalii actori ai voluntariatului, fiind cei care își dedică timpul și energia pentru a aduce o schimbare pozitivă în comunitate. Fiecare voluntar are un rol bine stabilit, în funcție de abilitățile, aptitudinile și atitudinile sale. Pe lângă contribuția directă la activități, voluntarii învață să lucreze în echipă, să comunice eficient și să își asume responsabilități, dezvoltându-și astfel competențele personale și profesionale.

Pentru ca activitățile de voluntariat să aibă un impact semnificativ, este necesară colaborarea cu *partenerii educaționali și instituționali*. Acestea sunt organizații externe, precum școli, grădinițe, centre de plasament, ONG-uri, LSUA, ELSA sau instituții publice, care sprijină implementarea proiectelor și oferă contextul necesar desfășurării activităților. Prin implicarea acestor parteneri, voluntarii au posibilitatea de a interacționa direct cu beneficiarii activităților lor și de a înțelege mai bine realitățile și nevoile comunității. De asemenea, colaborarea cu instituțiile externe permite diversificarea activităților și dezvoltarea unor proiecte de anvergură, cu impact pe termen lung.

Un alt element fundamental al structurii organizatorice a voluntariatului îl reprezintă *mentorii și formatorii*, care au rolul de a ghida și sprijini voluntarii în procesul lor de învățare și implicare. Aceștia sunt, de obicei, profesori universitari sau specialiști din diferite domenii, care oferă îndrumare studenților și îi ajută să își dezvolte competențele necesare pentru a desfășura activități eficiente. Prin sesiuni de formare, ateliere practice și întâlniri de feedback, mentorii contribuie la dezvoltarea personală și profesională a voluntarilor, oferindu-le suport în gestionarea provocărilor întâmpinate.

Structura organizatorică a voluntariatului în cadrul Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia este bine definită și eficient coordonată, având în centru o echipă de voluntari activi, ghidați de coordonatori, mentori și supervizori. Această organizare clară permite desfășurarea unor activități de impact, care nu doar sprijină comunitatea, ci și contribuie la formarea și dezvoltarea personală a studenților. Prin această abordare structurată, voluntariatul devine o experiență (de dezvoltare și transformare) valoroasă, care îi pregătește pe tineri pentru viitoarele lor cariere și îi învață să fie cetățeni activi și responsabili.

Organizarea activităților de voluntariat în cadrul Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia urmează un parcurs clar, care include identificarea nevoilor, recrutarea voluntarilor, pregătirea acestora, implementarea proiectelor și evaluarea impactului.

Primul pas în organizarea unei activități de voluntariat este *identificarea nevoilor și stabilirea obiectivelor*. Înainte ca studenții să fie implicați în proiecte, este necesară o analiză detaliată a comunității pentru a determina domeniile în care ajutorul lor este cel mai necesar. Acest proces presupune colaborarea cu departamentele din cadrul universității de la diferitele facultăți, instituțiile locale, cu organizațiile non-guvernamentale și cu alte entități sociale pentru a înțelege problemele existente și pentru a contura soluții eficiente. Stabilirea unor obiective clare este esențială, deoarece oferă voluntarilor o direcție precisă și le permite să înțeleagă exact ce se așteaptă de la ei și cum își pot valorifica competențele și abilitățile în folosul comunității.

După identificarea nevoilor, urmează *recrutarea și selecția voluntarilor*. Această etapă este importantă, deoarece succesul activităților depinde de motivația și implicarea celor care aleg să participe. Pentru a atrage cât mai mulți studenți, se organizează campanii de promovare prin diverse canale, inclusiv evenimente informative, afișe, anunțuri pe rețele sociale și prezentări în cadrul cursurilor universitare. Voluntarii sunt informați despre beneficiile participării, despre impactul pe care îl pot avea și despre responsabilitățile pe care și le asumă. Procesul de selecție

poate include interviuri sau formulare de înscriere, astfel încât fiecare voluntar să fie direcționat către un proiect care i se potrivește și în care poate avea o contribuție semnificativă.

Un aspect esențial al organizării voluntariatului este *formarea și pregătirea voluntarilor*. Chiar dacă aceștia sunt motivați și dornici să se implice, este necesar ca ei să dobândească anumite competențe și cunoștințe pentru a-și desfășura activitatea într-un mod eficient și profesionist. În această etapă, voluntarii participă la sesiuni de instruire unde învață despre comunicarea eficientă, lucrul în echipă, gestionarea timpului și interacțiunea cu beneficiarii. De asemenea, li se oferă informații despre utilizarea tehnologiei în sprijinul activităților de voluntariat, precum și despre modul în care pot gestiona situațiile dificile pe care le pot întâlni pe teren. Această pregătire le oferă încrederea necesară pentru a-și desfășura activitatea în mod responsabil și pentru a face față provocărilor care pot apărea.

După finalizarea instruirii, urmează etapa de *implementare a activităților de voluntariat*. Aceasta este faza în care voluntarii își pun în practică cunoștințele și competențele dobândite, desfășurând activitățile propriu-zise. În funcție de specificul fiecărui proiect, voluntarii pot fi implicați în sprijinirea procesului educațional în școli, grădinițe și centre pentru copii, în organizarea de ateliere creative și evenimente pentru comunitate, în campanii de conștientizare pe teme sociale sau de mediu, ori în activități de mentorat pentru elevi și alți studenți. Fiecare voluntar are un rol bine definit, iar activitățile sunt desfășurate într-un cadru organizat, cu sprijinul coordonatorilor și mentorilor.

Ultima etapă a acestui proces este *monitorizarea și evaluarea activităților de voluntariat*. Pentru ca voluntariatul să fie eficient și să se îmbunătățească continuu, este necesară o analiză a impactului generat de activitățile desfășurate. Voluntarii completează fișe de autoevaluare, participă la sesiuni de feedback colectiv și discută despre experiențele lor, evidențiind atât punctele forte, cât și aspectele care ar putea fi îmbunătățite în viitoarele proiecte. De asemenea, sunt colectate opiniile beneficiarilor, iar rezultatele sunt analizate pentru a ajusta strategiile și metodele folosite. Această etapă permite optimizarea procesului și asigură faptul că activitățile de voluntariat rămân relevante și eficiente.

Astfel, organizarea activităților de voluntariat urmează un proces bine structurat, care include identificarea nevoilor, recrutarea și selecția voluntarilor, formarea acestora, implementarea efectivă a proiectelor și evaluarea impactului. Fiecare etapă are un rol esențial în buna desfășurare a activităților și în atingerea obiectivelor propuse. Prin această abordare organizată, voluntariatul devine o experiență educațională valoroasă, care nu doar sprijină comunitatea, ci și contribuie la formarea unor tineri responsabili, implicați și pregătiți pentru viitoarele lor cariere.

Cu toate acestea, pentru ca inițiativele de voluntariat să fie eficiente și să își atingă scopurile, este necesară o organizare bine pusă la punct, bazată pe câteva **elemente fundamentale**. Fără o planificare clară, colaborare eficientă, formare continuă, recunoașterea eforturilor voluntarilor și flexibilitate în desfășurarea activităților, voluntariatul riscă să devină o activitate haotică, lipsită de rezultate concrete.

Un prim aspect esențial pentru succesul activităților de voluntariat este *planificarea clară*. Fiecare acțiune trebuie să aibă un obiectiv bine definit, astfel încât voluntarii să știe exact ce au de făcut și ce se așteaptă de la ei. Stabilirea unui plan de lucru detaliat permite desfășurarea eficientă a activităților și elimină riscurile unor inițiative dezorganizate. De asemenea, o planificare riguroasă ajută la alocarea corectă a resurselor și la gestionarea timpului într-un mod optim. Un proiect de voluntariat bine structurat oferă participanților un cadru clar de desfășurare, ceea ce îi motivează să se implice activ și să contribuie la succesul activității.

Pe lângă planificare, un alt element esențial este *colaborarea eficientă*. Voluntariatul nu este o activitate individuală, ci un efort colectiv care necesită o bună coordonare între membrii echipei. Lucrul în echipă facilitează împărtășirea ideilor, distribuirea responsabilităților și îmbunătățirea rezultatelor. În plus, parteneriatele cu organizații relevante, cum ar fi ONG-uri,

instituții educaționale sau autorități locale, contribuie la creșterea impactului activităților. Prin colaborare, voluntarii au acces la resurse suplimentare, expertiză și oportunități de învățare, ceea ce le permite să își desfășoare activitatea în mod mai eficient.

Un alt aspect fundamental pentru desfășurarea eficientă a voluntariatului este *formarea și mentoratul continuu*. Voluntarii trebuie să fie pregătiți pentru activitățile în care se implică, astfel încât să își poată îndeplini sarcinile cu succes. Prin sesiuni de formare, aceștia dobândesc competențe esențiale precum comunicarea eficientă, organizarea timpului și gestionarea relațiilor cu beneficiarii. De asemenea, mentoratul joacă un rol important în procesul de învățare, oferind voluntarilor sprijin, îndrumare și un model de bune practici. Voluntarii care beneficiază de formare continuă sunt mai încrezători, mai bine pregătiți și, implicit, mai eficienți în activitățile pe care le desfășoară.

Un alt element-cheie care nu trebuie neglijat este *recunoașterea eforturilor voluntarilor*. Implicarea în activități de voluntariat necesită timp, energie și dedicare, iar aprecierea muncii depuse este esențială pentru menținerea motivației voluntarilor. Recunoașterea poate lua diverse forme, de la certificate de participare și premii simbolice, până la recomandări academice și oportunități de dezvoltare profesională. Atunci când voluntarii simt că eforturile lor sunt apreciate și valorizate, sunt mai motivați să continue să se implice și să își asume responsabilități mai mari.

Nu în ultimul rând, *flexibilitatea și adaptabilitatea* sunt elemente esențiale pentru succesul activităților de voluntariat. Fiecare comunitate are nevoi diferite, iar realitățile din teren pot varia în funcție de numeroși factori. De aceea, proiectele de voluntariat trebuie să fie ajustate constant, ținând cont de feedback-ul primit și de situațiile neprevăzute. Capacitatea de a adapta strategiile și metodele de lucru asigură eficiența activităților și permite voluntarilor să răspundă prompt provocărilor pe care le întâmpină. Un proiect de voluntariat rigid, care nu se adaptează la nevoile comunității, riscă să devină irelevant și ineficient.

În concluzie, desfășurarea eficientă a activităților de voluntariat depinde de mai mulți factori esențiali: planificare clară, colaborare eficientă, formare continuă, recunoașterea eforturilor și flexibilitate. Aceste elemente contribuie la organizarea unor inițiative de succes, care nu doar sprijină comunitatea, ci și oferă voluntarilor oportunități de învățare și dezvoltare personală. Voluntariatul nu este doar o activitate ocazională, ci un proces care, atunci când este bine gestionat, poate produce schimbări reale în societate și poate transforma tinerii în cetățeni responsabili și implicați.

În cadrul Universității „1 Decembrie 1918” din Alba Iulia, voluntariatul este organizat strategic, urmărind atât dezvoltarea personală și profesională a studenților, cât și un impact real în comunitate. Procesul de organizare, desfășurare și evaluare este bine structurat, asigurând o experiență valoroasă pentru toți cei implicați. Astfel, voluntariatul nu este doar o activitate extrașcolară, ci o oportunitate de învățare și de formare a unor tineri capabili să contribuie activ pentru societate.

II. Metode și tehnici de formare și dezvoltare prin voluntariat în cadrul secretariatului Departamentului pentru Pregătirea Personalului Didactic (DPPD)

În cadrul secretariatului DPPD, formarea voluntarilor se bazează pe metode interactive și practice, care le permit să acumuleze cunoștințe administrative esențiale. Învățarea experiențială („*learning by doing*”) este principalul model utilizat, permițând voluntarilor să aplice direct concepte de management administrativ, secretariat și protocol universitar. Mentoratul joacă un rol important, studenții fiind ghidați de personalul administrativ în gestionarea documentației academice, planificarea evenimentelor și relaționarea cu studenții și profesorii. Simulările și jocurile de rol sunt utilizate pentru a exersa gestionarea cererilor studențești, organizarea documentelor oficiale și rezolvarea eficientă a situațiilor dificile. De

asemenea, participarea la workshop-uri pe diverse teme le oferă voluntarilor instrumentele necesare pentru a gestiona eficient relațiile interpersonale și situațiile de stres.

Voluntariatul reprezintă o componentă esențială a dezvoltării personale și profesionale, oferind studenților oportunități de învățare experiențială și de integrare în activități administrative și organizaționale. În cadrul **Departamentului pentru Pregătirea Personalului Didactic (DPPD)**, implicarea studenților în activitățile de secretariat prin voluntariat le permite să dobândească competențe esențiale, precum gestionarea documentelor, comunicarea formală și utilizarea tehnologiilor digitale specifice unui mediu academic.

Formarea voluntarilor în secretariatul DPPD nu se rezumă doar la familiarizarea acestora cu sarcinile administrative, ci reprezintă un proces bine structurat care le oferă studenților oportunități de învățare activă și de dezvoltare a unor competențe transferabile.

Unul dintre cele mai eficiente moduri prin care voluntarii învață este *învățarea prin practică* (*learning by doing*), teoretizată de John Dewey, care subliniază importanța experimentării directe în procesul educațional[2]. Prin implicarea directă în sarcini precum redactarea documentelor oficiale, gestionarea corespondenței academice și organizarea arhivelor, voluntarii își dezvoltă abilități tehnice și organizatorice esențiale pentru orice viitoare carieră.

Un alt element-cheie în formarea voluntarilor este *mentoratul*. Acesta reprezintă un proces de învățare asistată, în care personalul secretariatului și cadrele didactice cu experiență ghidează studenții în îndeplinirea sarcinilor administrative[3]. Mentorii joacă un rol fundamental în acest proces, oferind explicații, corectând eventualele greșeli și încurajând voluntarii să își îmbunătățească abilitățile. Prin această metodă, studenții beneficiază de o tranziție mai ușoară către responsabilități administrative mai complexe.

Învățarea colaborativă (*collaborative learning*) reprezintă, de asemenea, o metodă eficientă de formare. Prin lucrul în echipe, voluntarii învață să își împartă sarcinile, să comunice eficient și să rezolve probleme împreună, ceea ce le îmbunătățește abilitățile de coordonare și gestionare a timpului[4]. Această metodă le permite voluntarilor să își dezvolte capacitatea de a lua decizii rapide și de a acționa eficient în situații neprevăzute.

O altă metodă eficientă este *formarea prin simulare*, care le oferă voluntarilor oportunitatea de a exersa sarcinile administrative într-un mediu controlat, înainte de a le pune în practică în situații reale. Simulările includ activități precum organizarea fluxului de documente, interacțiunea cu studenții și cadrele didactice și gestionarea cererilor administrative[5]. Această metodă asigură o învățare progresivă, reducând riscul de erori în activitatea zilnică a secretariatului.

Pentru ca voluntarii să își îmbunătățească constant competențele, sunt utilizate tehnici de dezvoltare care facilitează perfecționarea lor în mediul administrativ.

O tehnică esențială este *instruirea individualizată*, care presupune adaptarea procesului de formare la nevoile fiecărui voluntar. Fiecare student are puncte forte și arii de îmbunătățire diferite, motiv pentru care instruirea trebuie să fie personalizată în funcție de progresul său. Autoevaluarea și planurile de dezvoltare personalizate sunt instrumente frecvent utilizate în acest scop[6].

De asemenea, *feedback-ul constructiv* joacă un rol esențial în dezvoltarea voluntarilor. Oferirea unui feedback clar și constant, atât în sesiuni individuale, cât și în grup, ajută voluntarii

[2] John, DEWEY, *Experience and education*. New York: Macmillan, 1938.
[3] Tammy, ALLEN, „Protégés and mentors: How career mentoring functions and relationships differ by race and gender". *Journal of Vocational Behavior, 65*(3), pp. 469-483, 2004.
[4] David, JOHNSON și Roger, JOHNSON, „Making cooperative learning work". *Theory into Practice, 38*(2), pp. 67-73, 1999.
[5] Margaret, GREDLER, „Games and simulations and their relationships to learning". *Educational Technology Research and Development, 52*(2), pp. 15-23, 2004.
[6] David, KOLB, *Experiential learning: experience as the source of learning and development*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1984.

să își conștientizeze progresul și să își corecteze eventualele greșeli[7]. Acest proces nu doar îmbunătățește performanțele voluntarilor, ci și crește încrederea în sine și motivația acestora.

Un alt aspect important în dezvoltarea voluntarilor este *monitorizarea și evaluarea progresului*. Acest proces include utilizarea fișelor de activitate, a autoevaluărilor și a evaluărilor periodice din partea coordonatorilor[8]. Aceste metode ajută la menținerea unui standard ridicat de eficiență în activitățile administrative și oferă informații valoroase pentru îmbunătățirea continuă a programului de voluntariat.

Un factor din ce în ce mai important în formarea voluntarilor este *utilizarea tehnologiilor digitale* în procesul de învățare și gestionare a activităților administrative. Voluntarii sunt instruiți să utilizeze platforme online pentru arhivarea documentelor, gestionarea comunicării oficiale și organizarea sarcinilor de secretariat[9]. Dezvoltarea competențelor digitale este esențială în contextul administrativ modern și contribuie la creșterea eficienței voluntarilor.

III. Strategii de dezvoltare psihosocială prin voluntariat în secretariatul DPPD

Pentru a maximiza beneficiile voluntariatului, este esențială aplicarea unor strategii bine structurate care să asigure o formare completă în leadership, management și relații publice. Crearea unui mediu colaborativ în secretariat stimulează implicarea voluntarilor și le dezvoltă abilitățile de lucru în echipă, delegare și asumare a responsabilităților. Organizarea unor sesiuni regulate de feedback ajută la îmbunătățirea competențelor și la adaptarea la cerințele administrative specifice DPPD. Gestionarea eficientă a stresului, prin exerciții de comunicare și tehnici de time management, îi ajută pe studenți să își dezvolte reziliența în fața provocărilor administrative. În plus, consolidarea unui protocol clar pentru activitățile de voluntariat contribuie la optimizarea proceselor și la integrarea mai eficientă a voluntarilor în structura administrativă a DPPD.

Voluntariatul a devenit un instrument și o cale esențială în formarea și dezvoltarea studenților, oferindu-le oportunități de creștere personală și profesională. În mediul academic, participarea la activități de voluntariat în cadrul Departamentului pentru Pregătirea Personalului Didactic (DPPD) nu doar că sprijină funcționarea administrativă a instituției, dar contribuie și la dezvoltarea psihosocială a voluntarilor. Prin implicarea în sarcini administrative, interacțiunea cu studenții și profesorii și gestionarea situațiilor diverse, voluntarii își îmbunătățesc competențele sociale, emoționale și cognitive. Acestă lucrare prezintă strategiile prin care voluntariatul în secretariatul DPPD poate facilita dezvoltarea psihosocială a studenților, având la bază literatura de specialitate și modele teoretice din psihologie, educație și management organizațional.

Una dintre cele mai importante strategii de dezvoltare psihosocială este interacțiunea socială structurat organizată. În cadrul activităților de secretariat, voluntarii au ocazia să comunice zilnic cu studenții, cadrele didactice și personalul administrativ. Acest tip de interacțiune îi ajută să își îmbunătățească abilitățile de comunicare formală și informală, contribuind la dezvoltarea lor ca viitori profesioniști. Studiile arată că interacțiunea frecventă într-un cadru profesional îmbunătățește nu doar competențele de exprimare orală, ci și capacitatea de ascultare activă și de adaptare la diferite stiluri de comunicare[10].

Mentoratul este o metodă esențială de formare profesională și dezvoltare personală. În cadrul DPPD, voluntarii sunt îndrumați de angajați cu experiență care le explică procesele administrative, le oferă feedback și îi ajută să navigheze prin diverse sarcini birocratice. Acest

[7] John, HATTIE și Helen, TIMPERLEY, „The power of feedback". *Review of Educational Research, 77*(1), pp. 81-112, 2007.
[8] Michael, SCRIVEN, *Evaluation thesaurus*. Newbury Park, CA: Sage, 1991.
[9] Gilly, SALMON, *E-Moderating: The key to teaching and learning online*. London: Kogan Page, 2000.
[10] John, WILSON și Marc, MUSICK, „The effects of volunteering on the volunteer". *Law and Contemporary Problems, 62*(4), pp. 141-168, 1999.

proces de mentorat nu doar că îmbunătățește înțelegerea procedurilor administrative, dar consolidează și sentimentul de apartenență la o echipă, ceea ce este esențial pentru dezvoltarea relațiilor interpersonale sănătoase[11]. Mai mult, lucrul în echipă le permite voluntarilor să colaboreze eficient, să își distribuie responsabilitățile și să își dezvolte empatia și capacitatea de rezolvare a conflictelor.

Un alt beneficiu major al voluntariatului în secretariat este expunerea la diversitatea de perspective și experiențe. Interacțiunea cu studenți din diferite medii culturale și sociale le permite voluntarilor să își dezvolte toleranța, flexibilitatea cognitivă și capacitatea de adaptare la noi contexte. Conform cercetărilor în domeniul psihologiei sociale, expunerea frecventă la diversitate îmbunătățește gândirea critică și reduce stereotipurile, promovând incluziunea și colaborarea eficientă în echipe eterogene[12].

Participarea la activități administrative implică adesea gestionarea unor situații tensionate, cum ar fi cereri urgente, solicitări conflictuale sau volume mari de muncă. Voluntarii trebuie să învețe să își controleze emoțiile și să mențină o atitudine calmă și profesionistă în interacțiunile lor. O strategie eficientă în acest sens este reflecția asupra experiențelor proprii, prin utilizarea jurnalelor de autoevaluare. Această tehnică îi ajută pe studenți să își analizeze reacțiile emoționale și să dezvolte strategii mai eficiente de gestionare a stresului[13].

Expunerea la sarcini dificile și responsabilități administrative contribuie la creșterea rezilienței emoționale. Voluntarii învață să facă față provocărilor, să depășească momentele de frustrare și să își dezvolte capacitatea de a găsi soluții în situații dificile. Studiile arată că experiențele care implică un grad moderat de dificultate pot îmbunătăți adaptabilitatea și toleranța la stres, pregătindu-i pe voluntari pentru provocările viitoare din mediul profesional[14].

Un aspect esențial în menținerea motivației și a satisfacției personale este recunoașterea muncii depuse. Prin oferirea de feedback pozitiv, certificări de participare și recomandări academice, voluntarii își cresc și își sporesc încrederea în sine și își mențin angajamentul față de activitatea desfășurată[15]. Această strategie nu doar că îmbunătățește performanța voluntarilor, dar le oferă și o motivație intrinsecă pentru implicarea în viitoare inițiative de voluntariat.

Conform teoriei învățării experiențiale, studenții învață cel mai eficient atunci când sunt implicați activ în procesul educațional[16]. Voluntariatul în secretariatul DPPD le oferă ocazia de a aplica în practică cunoștințele teoretice, consolidându-și astfel abilitățile de organizare, planificare și gestionare a timpului.

Sarcinile administrative implică luarea unor decizii rapide și eficiente, ceea ce contribuie la dezvoltarea gândirii critice. Voluntarii sunt încurajați să analizeze situațiile din mai multe perspective, să evalueze consecințele deciziilor lor și să propună soluții eficiente, competențe esențiale pentru orice viitoare carieră[17].

Într-o eră digitalizată, utilizarea tehnologiei în managementul administrativ devine o competență esențială. Voluntarii sunt instruiți să utilizeze platforme digitale pentru arhivarea documentelor, gestionarea corespondenței și organizarea datelor. Această experiență le

[11] Allen, TAMMY, *op.cit.*
[12] Chad, LOES, Ernest, PASCARELLA și Paul, UMBACH, „Effects of diversity experiences on critical thinking skills: who benefits?" *The Journal of Higher Education, 83*(1), pp. 1-25, 2012.
[13] Jack, MEZIROW, *Transformative dimensions of adult learning*. San Francisco, CA: Jossey-Bass, 1991.
[14] Daniel, GOLEMAN, *Emotional intelligence: why it can matter more than IQ.* New York: Bantam Books, 1995.
[15] Edward, DECI și Richard, RYAN, „The "what" and "why" of goal pursuits: Human needs and the self-determination of behavior". *Psychological Inquiry, 11*(4), pp. 227-268, 2000.
[16] David, KOLB, *op.cit.*
[17] Stephen, BROOKFIELD, *Teaching for critical thinking: tools and techniques to help students question their assumptions.* San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2012.

îmbunătățește competențele digitale și îi pregătește pentru provocările actuale din domeniul administrativ[18].

IV. În loc de concluzii: Formare, dezvoltare și transformare de cunoștințe (teoretice și practice), competențe și abilități prin voluntariat

Voluntariatul în cadrul secretariatului DPPD se dovedește a fi o *experiență transformatoare*, care ajută studenții să își dezvolte competențe esențiale pentru viitoarea lor carieră, indiferent dacă aleg să devină cadre didactice sau să activeze în domenii administrative. Printr-o abordare reflexivă și observativă, cercetarea evidențiază impactul profund pe care voluntariatul îl are asupra competențelor și abilităților de leadership, management, organizare, administrație, secretariat, comunicare, gestionare a stresului și relații de protocol.

În cadrul secretariatului, voluntarul își formează o serie de competențe: capacitatea de comunicare (verbală, non verbală, interumană); administrarea și asimilarea de informații și abilități noi pentru atingerea obiectivului; spirit organizatoric, administrativ și de management al timpului; gândire și atenție distributivă, critică, analitică, sintetică și strategică; dezvoltarea spiritului de echipă; responsabilitate privind ascensiunea în cariera profesională, precum și cea administrativă și de secretariat; metodologii, metode, tehnici și strategii de administrație și secretariat.

Printre activitățile și atribuțiile care intră în sfera de aplicabilitate și care, ulterior, generează cunoștințe, competențe și abilități se enumeră: implicarea în desfășurarea evenimentelor/ședințelor/conferințelor/workshop-uri/vizite de studiu privind activitatea didactică/ateliere de lucru, organizate în cadrul Departamentului pentru Pregătirea Personalului Didactic; arhivarea eficientă a documentelor din secretariatul DPPD; proiectarea activităților administrative și de secretariat din gestiunea secretariatului DPPD; contribuie la promovarea specializărilor din cadrul departamentului și informarea viitorilor studenți în perioada admiterii; oferă asistență studenților în completarea diverselor documente de înmatriculare/înscriere la diferitele programe de studiu din cadrul universității; asistă la organizarea și gestionarea documentației din secretariatul DPPD; prioritizarea sarcinilor de lucru prin gestionarea eficientă a managementului timpului; utilizarea aplicațiilor digitale utilizate în gestiunea secretariatului; participarea la alte activități administrative din cadrul secretariatului Departamentului pentru Pregătirea Personalului Didactic.

Voluntariatul reprezintă o oportunitate deosebită de formare și dezvoltare pentru studenți, oferindu-le acces la un mediu administrativ profesionist și la o serie de experiențe care le vor fi utile în carieră. Metode precum învățarea prin practică, mentoratul și formarea prin simulare sunt esențiale pentru a le oferi voluntarilor o bază solidă de competențe. În plus, tehnicile de instruire individualizată, feedback-ul constructiv și utilizarea tehnologiilor digitale contribuie la dezvoltarea continuă a acestora. Printr-o abordare bine structurată, voluntariatul în secretariatul DPPD nu doar că sprijină activitățile administrative ale departamentului, ci și transformă studenții în profesioniști pregătiți pentru mediul de lucru.

Voluntariatul nu este doar o activitate de sprijin administrativ, ci și un instrument complex de dezvoltare psihosocială. Prin aplicarea strategiilor adecvate, studenții își pot îmbunătăți competențele sociale, emoționale și cognitive, pregătindu-se astfel pentru o integrare eficientă pe piața muncii. Experiența dobândită în acest mediu contribuie nu doar la formarea profesională, ci și la crearea unei identități personale și profesionale solide.

Astfel, formarea, dezvoltarea și transformarea vin prin motivație, asumare și responsabilitate, acestea constituind pilonii fundamentali ai evoluției personale și profesionale. Motivația determină inițierea și menținerea angajamentului în procesul de învățare, asumarea presupune conștientizarea propriului rol și implicarea activă în atingerea obiectivelor, iar

[18] Gilly, SALMON, *op.cit.*

responsabilitatea asigură consecvența în acțiuni și maturizarea deciziilor. Împreună, aceste dimensiuni creează un cadru propice pentru autoactualizare, progres continuu și integrarea eficientă în mediul social și profesional, facilitând dezvoltarea unei identități coerente și a unui set solid de competențe necesare pentru succesul în orice domeniu de activitate.

BIBLIOGRAPHY

1. ALLEN, Tammy, „Protégés and mentors: How career mentoring functions and relationships differ by race and gender". *Journal of Vocational Behavior, 65*(3), pp. 469-483, 2004;
2. BROOKFIELD, Stephen, *Teaching for critical thinking: tools and techniques to help students question their assumptions.* San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2012;
3. DECI, Edward și RYAN, Richard, „The "what" and "why" of goal pursuits: Human needs and the self-determination of behavior". *Psychological Inquiry, 11*(4), pp. 227-268, 2000;
4. GOLEMAN, Daniel, *Emotional intelligence: why it can matter more than IQ.* New York: Bantam Books, 1995;
5. GREDLER, Margaret, „Games and simulations and their relationships to learning". *Educational Technology Research and Development, 52*(2), pp. 15-23, 2004;
6. HATTIE, John și TIMPERLEY, Helen, „The power of feedback". *Review of Educational Research, 77*(1), pp. 81-112, 2007;
7. https://uab.ro/media/documente/05_Metodologie_voluntariat_p4w6RTT_hBgCEyS.pdf (accesat la data de 17.02.2025);
8. JOHNSON, David și JOHNSON, Roger, „Making cooperative learning work". *Theory into Practice, 38*(2), pp. 67-73, 1999;
9. KOLB, David, *Experiential learning: experience as the source of learning and development*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1984;
10. Legea nr. 78/2014 privind reglementarea activității de voluntariat în România;
11. Legea învățământului superior nr.199/2023;
12. LOES, Chad, PASCARELLA, Ernest și UMBACH, Paul, „Effects of diversity experiences on critical thinking skills: who benefits?" *The Journal of Higher Education, 83*(1), pp. 1-25, 2012;
13. MEZIROW, Jack, *Transformative dimensions of adult learning*. San Francisco, CA: Jossey-Bass, 1991;
14. SALMON, Gilly, *E-Moderating: The key to teaching and learning online*. London: Kogan Page, 2000;
15. SCRIVEN, Michael, *Evaluation thesaurus*. Newbury Park, CA: Sage, 1991;
16. WILSON, John și MUSICK, Marc, „The effects of volunteering on the volunteer". *Law and Contemporary Problems, 62*(4), pp. 141-168, 1999.

THE SOCIOLOGY OF MUSIC REFLECTED IN THE SUBJECTS OF ACTORS AND LISTENERS

Sebastian-Claudiu Ștefani
Assist. Prof. PhD, "1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia
Vasile R. Todoran
Master's Student, "1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia
Daniel-Ioan Bîrla
"1 Decembrie 1918" University of Alba Iulia

Abstract: This article explores music from a sociological perspective, analyzing the interactions between artists and listeners and their role in shaping the phenomenon of music as social expression. In the first part, the sociological perspective on music examines how music reflects social structures and cultural identities, serving as a mirror of societal relationships and norms. In the second section, the practical perspective of music is discussed, highlighting the role of artists in creation and listeners in influencing music production through feedback and active participation. The third section explores the symbiotic relationship between the psychosociology of music and artistic-musical practice, highlighting how music contributes to social cohesion and the expression of collective identities. Finally, the sociopsychology of music is analyzed as a tool for influencing thought and behavior, showing how music shapes the emotions and social behaviors of individuals. These reflections reveal a complex relationship between music, thought and behavior in social context.

Key words: sociology of music, sociopsychology of music, actors, listeners, social interaction, cultural identity, social dynamics

Prolegomena

„*Sociologia muzicii reflectată în subiecții actori și ascultători*", reliefează modul în care muzica, ca fenomen social, influențează și este influențată de cei care o creează și cei care o receptează. Muzica nu este doar o formă de expresie artistică, ci și un catalizator pentru interacțiuni sociale, definind identități culturale și comunități. Subiecții muzicii, fie că sunt actori – artiști, compozitori, interpreți – sau ascultători, participă activ la crearea unui spațiu cultural dinamic, unde gusturile, experiențele și emoțiile se întâlnesc și se transformă reciproc. Acest articol va analiza, așadar, relația dintre acești subiecți și rolul lor în conturarea unui peisaj muzical complex și semnificativ.

Muzica, unul dintre cele mai vechi și universale fenomene culturale, nu este doar o formă artistică, ci și un fenomen social deosebit de important. De-a lungul istoriei, muzica a servit ca mijloc de exprimare colectivă și individuală, reflectând valorile, credințele și emoțiile unei societăți. Din această perspectivă, sociologia muzicii explorează modul în care muzica influențează și este influențată de dinamica socială. Așadar, muzica devine un obiect de studiu nu doar în termeni estetici, ci și sociologici, deoarece relațiile sociale, culturale și economice influențează producția, distribuția și consumul acesteia.

Sociologia muzicii este o disciplină care se ocupă de studierea impactului pe care muzica îl are asupra structurilor sociale, comportamentelor umane și relațiilor interumane. Prin analizarea interacțiunilor dintre muzicieni (actori) și public (ascultători), această ramură a sociologiei evidențiază multiplele moduri în care muzica reflectă și modelează realitatea socială. În acest context, subiectele actori și ascultători devin piloni centrali în înțelegerea modului în care muzica se dezvoltă și influențează societatea.

Actorii muzicali, în sens sociologic, nu se referă doar la interpreți sau compozitori, ci și la întreaga rețea de persoane care participă la procesul creativ și de distribuție al muzicii, cum ar fi producătorii, casele de discuri sau distribuitorii. Pe de altă parte, ascultătorii nu sunt simpli receptori pasivi ai muzicii, ci joacă un rol activ în definirea și perpetuarea gusturilor muzicale, influențând astfel industria muzicală și, implicit, creația artistică.

Relația dintre muzică și societate este profundă și complexă, deoarece muzica reflectă adesea structura socială în care este creată și consumată. În acest sens, Theodor W. Adorno a fost unul dintre primii teoreticieni care a evidențiat interconectarea dintre structurile sociale și producția muzicală. El a susținut că muzica populară reflectă adesea normele sociale dominante și chiar consolidează structurile de putere existente. Adorno a argumentat că muzica, în special cea produsă industrial, devine un instrument de manipulare a maselor, perpetuând ideologii și valori dominante[1].

De asemenea, Pierre Bourdieu a dezvoltat conceptul de „capital cultural", susținând că gusturile muzicale sunt modelate în mare măsură de poziția socială a individului și de resursele culturale disponibile. Astfel, muzica poate fi un mijloc prin care indivizii își exprimă statutul social, fiind un marker al identității sociale și culturale[2].

Muzica, astfel, nu doar reflectă, ci și modelează realitățile sociale. Ea poate fi o formă de rezistență împotriva normelor sociale dominante sau poate servi drept unificator în contextul unor crize sociale. Exemplele sunt multiple: de la muzica de protest a anilor '60 și '70, care a însoțit mișcările pentru drepturile civile și împotriva războiului din Vietnam, până la muzica rap contemporană, care reflectă adesea realitățile vieții din comunitățile marginalizate.

În cadrul sociologiei muzicii, actorii muzicali joacă un rol central. Aceștia nu sunt doar artiști individuali, ci parte a unui ecosistem complex de creație și distribuție. De exemplu, compozitorii, interpreții, producătorii și casele de discuri contribuie la modelarea produsului final, care ajunge la publicul larg. În mod tradițional, muzicienii erau văzuți ca figuri aproape mitice, creatori solitari inspirați de o forță superioară. Cu toate acestea, în contextul sociologic, muzicienii sunt înțeleși ca participanți activi într-o rețea socială complexă, influențată de factori economici, politici și culturali.

Rolul muzicienilor ca actori în acest sistem este influențat nu doar de talentul lor, ci și de cerințele pieței muzicale. Muzica comercială este adesea influențată de gusturile și așteptările publicului, care pot determina modul în care artiștii își modelează creațiile. Astfel, chiar și procesul creativ al artistului devine un produs al interacțiunii cu ascultătorii și piața muzicală. În acest context, Howard Becker, în lucrarea sa „Art Worlds", a argumentat că arta, inclusiv muzica, este produsul colaborării dintre mulți actori sociali. Becker subliniază că un artist nu poate fi înțeles izolat de contextul social în care își desfășoară activitatea[3].

Dacă actorii muzicali sunt cei care creează muzica, ascultătorii sunt cei care o validează, o interpretează și o transformă. Într-un sens sociologic, ascultătorii nu sunt doar consumatori pasivi, ci parte integrantă a procesului muzical. Prin preferințele lor, aceștia influențează ce tip de muzică devine populară și cum evoluează stilurile muzicale.

Simon Frith, un alt teoretician important al sociologiei muzicii, susține că ascultătorii participă activ la procesul de creare a sensului muzical. El argumentează că experiența ascultării este un proces de interacțiune simbolică între ascultător și muzică, în care fiecare individ adaugă propriile sale interpretări și emoții la piesa ascultată[4]. Astfel, muzica devine un mediu prin care indivizii își exprimă identitatea, emoțiile și apartenența socială.

În plus, ascultătorii pot contribui la modelarea și modificarea peisajului muzical prin intermediul comunităților muzicale online, al rețelelor sociale și al platformelor de streaming.

---

[1] Adorno, THEODOR, „On popular music". *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, pp. 17-48, 1941.
[2] Bourdieu, PIERRE, *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.
[3] Becker, HOWARD, *Art worlds*. Berkeley: University of California Press, 1982.
[4] Frith, SIMON, *Performing rites: on the value of popular music*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

Acestea oferă ascultătorilor o voce directă în ceea ce privește ceea ce este promovat și ascultat, generând un feedback continuu între artiști și public.

Relația dintre actori și ascultători este una dialectică, ambele părți influențându-se reciproc în mod constant. Artiștii creează muzică în funcție de așteptările și feedback-ul publicului, în timp ce publicul își modelează gusturile muzicale pe baza creațiilor artistice disponibile. Această interacțiune continuă generează o dinamică socială în care muzica devine un mediu de comunicare între diferite segmente ale societății.

Un exemplu contemporan este fenomenul fandom-urilor[5] din jurul unor artiști sau trupe muzicale. Aceste grupuri de fani nu doar consumă muzica, ci contribuie la răspândirea și popularizarea acesteia, transformându-se astfel în agenți activi în modelarea succesului unui artist. Acest fenomen este strâns legat de conceptul de *identitate colectivă*, prin care indivizii se regăsesc și își creează o identitate comună în jurul unei preferințe muzicale.

Pe de altă parte, artiștii contemporani au devenit tot mai conștienți de importanța comunităților de fani și interacționează direct cu aceștia prin intermediul platformelor online. Această relație directă și instantanee redefinește rolul ascultătorului, care nu mai este doar un receptor, ci un co-creator al succesului și sensului muzical.

Prin urmare, sociologia muzicii oferă o înțelegere complexă a modului în care muzica, actorii săi și ascultătorii interacționează într-un context social. Actorii muzicali, fie că sunt artiști independenți sau parte a unei industrii comerciale, își adaptează creațiile în funcție de public și de normele sociale. Ascultătorii, la rândul lor, nu sunt receptori pasivi, ci contribuitori activi la definirea gusturilor muzicale și a succesului unui anumit gen sau artist. În acest cadru, muzica devine un mediu prin care se manifestă identități, tensiuni sociale și dinamici culturale.

I. Perspectiva sociologică a muzicii

Muzica nu este doar un simplu act artistic, ci și un fenomen social complex care reflectă valorile, structura și dinamica unei societăți. Potrivit lui Adorno, muzica populară funcționează ca un mecanism de consolidare a normelor sociale și poate perpetua structuri de putere existente. Aceasta servește atât ca formă de divertisment, cât și ca instrument de manipulare ideologică. În contrast, genurile muzicale alternative pot funcționa ca forme de rezistență și contestare a ordinii sociale dominante. De exemplu, muzica rap contemporană aduce în prim-plan problemele marginalizării și inegalității sociale, fiind o platformă pentru vocile neauzite.

Muzica a fost întotdeauna influențată de structura socială, reflectând adesea ierarhiile și inegalitățile dintr-o societate. Pierre Bourdieu, în studiul său despre gusturi culturale, susține că preferințele muzicale nu sunt doar estetice, ci sunt strâns legate de poziția socială a individului. Clasele sociale superioare tind să aprecieze muzica clasică sau alte forme de artă „elevată”, în timp ce clasele inferioare preferă genurile muzicale populare. Acest lucru evidențiază faptul că muzica funcționează ca un marker de identitate socială, reflectând și consolidând ierarhiile sociale[6].

Muzica nu este doar un reflex al normelor și valorilor dominante, ci și un spațiu de rezistență socială. Genuri muzicale precum hip-hop-ul, punk-ul sau reggae au servit ca forme de protest împotriva opresiunii și inegalității. Simon Frith susține că muzica este un mijloc prin care cei marginalizați își pot face auzite vocile și pot critica structurile de putere existente. Astfel, muzica devine nu doar o oglindă a societății, ci și o forță de schimbare socială, oferind o platformă pentru exprimarea nemulțumirilor și revendicarea drepturilor[7].

Muzica joacă un rol esențial în construcția identității naționale, devenind un simbol colectiv care reflectă istoria și cultura unui popor. În multe țări, imnurile naționale și cântecele

[5] Fandom: o subcultură compusă din fanii unui artist sau curent artistic care prezintă sentimente de camaraderie cu alții care împărtășesc un interes comun - Definition of fandom by Merriam-Webster". merriam-webster.com. 30 March 2024.
[6] Bourdieu, PIERRE, *op.cit.*
[7] Frith, SIMON, *op.cit.*

populare sunt vehicule importante pentru promovarea unei identități naționale comune. Benedict Anderson sugerează că națiunile sunt „*comunități imaginate*”, iar muzica contribuie la crearea acestor comunități prin oferirea unor simboluri culturale comune. Prin muzică, oamenii se pot identifica cu valorile, miturile și tradițiile naționale, consolidând coeziunea socială[8].

Globalizarea a transformat muzica într-un fenomen global, în care tradițiile locale se întâlnesc și se amestecă cu influențele moderne. Acest proces a creat o dinamică interesantă, în care muzica funcționează ca o oglindă a schimbărilor sociale globale. Arjun Appadurai argumentează că globalizarea muzicii nu este un simplu proces de omogenizare culturală, ci unul de „hibridizare”, în care influențele globale și locale se îmbină. De exemplu, genuri precum muzica world fusion sau reggaetonul reflectă această intersecție între tradiții și influențe internaționale, oferind o perspectivă complexă asupra diversității culturale[9].

Tehnologia a schimbat radical modul în care muzica este produsă, distribuită și consumată, redefinind astfel relațiile sociale dintre artiști și public. Apariția platformelor de streaming și a rețelelor sociale a permis o accesibilitate fără precedent la muzică, creând comunități online care influențează direct industria muzicală. Manuel Castells sugerează că aceste tehnologii contribuie la formarea unor „rețele de comunicare globală”, în care muzica devine un mijloc de exprimare a identităților și intereselor comune. Prin digitalizare, ascultătorii nu mai sunt simpli consumatori, ci devin creatori de conținut și agenți activi în definirea trendurilor muzicale[10].

Unul dintre cele mai puternice efecte ale muzicii este capacitatea sa de a genera emoții colective, unificând oamenii în jurul unor experiențe comune. Concertele live sau festivalurile muzicale sunt evenimente sociale în care muzica creează un sentiment de solidaritate și apartenență. Emile Durkheim a evidențiat în teoriile sale despre religie și ritualuri faptul că momentele de celebrare colectivă, în care emoțiile sunt partajate, contribuie la crearea unui sentiment de comunitate. În același fel, muzica poate deveni un ritual modern care consolidează legăturile sociale și emoționale între indivizi[11].

Muzica nu este doar un mijloc de divertisment, ci și un instrument de educare socială. Genurile muzicale conțin adesea mesaje care promovează valori morale, etice și politice. De exemplu, mișcările de muzică protestatară din anii 1960 au fost esențiale în educarea publicului cu privire la probleme precum drepturile civile sau războiul din Vietnam. John Street susține că muzica este o „formă politică de educație” care poate inspira oamenii să se angajeze activ în procesele de schimbare socială[12].

Conform teoriei lui Pierre Bourdieu, gusturile muzicale sunt influențate în mare parte de capitalul cultural al individului, adică de resursele și cunoștințele pe care le acumulează prin educație și experiență socială. Clasele sociale superioare tind să prefere muzica clasică sau alte genuri considerate „înalt culturale”, în timp ce clasele inferioare sunt asociate cu genuri mai populare, cum ar fi muzica de masă. Așadar, muzica devine un marker de identitate socială, iar preferințele muzicale nu sunt doar personale, ci și determinate de poziția individului în structura socială[13].

Muzica nu doar exprimă identități individuale, ci și ajută la crearea și consolidarea identităților colective. Simon Frith argumentează că muzica este esențială în formarea comunităților, deoarece oferă un spațiu în care indivizii se pot regăsi și identifica cu un anumit

[8] Anderson, BENEDICT, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso, 1991.
[9] Appadurai, ARJUN, *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
[10] Castells, MANUEL, *Communication power*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
[11] Durkheim, ÉMILE, *The elementary forms of religious life*. Oxford: Oxford University Press, 1912.
[12] Street, JOHN, „Fight the power: the politics of music and the music of politics”. *Government and Opposition*, 38(1), pp. 113-130, 2003.
[13] Bourdieu, PIERRE, *op.cit.*

grup social. Evenimentele muzicale, cum ar fi concertele sau festivalurile, nu sunt doar locuri de ascultare pasivă, ci și ocazii de socializare și de exprimare a apartenenței la o anumită comunitate. Muzica devine astfel un mediu prin care indivizii se unesc în jurul unor valori comune[14].

În era globalizării, muzica circulă rapid între diferite culturi și spații geografice, creând atât noi forme de diversitate culturală, cât și tendințe de omogenizare. Pe de o parte, globalizarea muzicii a permis accesul la o multitudine de genuri și stiluri din întreaga lume, contribuind la o diversificare a peisajului muzical. Pe de altă parte, fenomenul de „industria muzicală globală" a dus la standardizarea gusturilor și la promovarea unor genuri comerciale dominante, care tind să marginalizeze muzicile tradiționale locale. Conform lui Appadurai, globalizarea nu duce doar la omogenizare, ci creează spații culturale hibride, în care influențele globale și locale se amestecă[15].

Muzica a jucat de-a lungul timpului un rol crucial în mișcările de protest și în promovarea schimbării sociale. De la folk-ul politic al lui Bob Dylan în anii 1960, până la hip-hop-ul contemporan care denunță inegalitățile rasiale și economice, muzica este adesea un canal prin care cei marginalizați își exprimă nemulțumirile și își revendică drepturile. Eyerman și Jamison argumentează că muzica de protest nu este doar o expresie artistică, ci și un instrument puternic de mobilizare politică și socială, creând un sentiment de solidaritate și rezistență colectivă[16].

Evoluțiile tehnologice au avut un impact profund asupra modului în care muzica este produsă, distribuită și consumată. Apariția platformelor de streaming, precum Spotify sau Apple Music, a schimbat radical peisajul muzical, făcând accesul la muzică mai ușor ca niciodată. Cu toate acestea, aceste platforme au generat și noi probleme, cum ar fi pierderea controlului artistic de către muzicieni și reducerea veniturilor acestora. Miller subliniază că digitalizarea muzicii a democratizat accesul la aceasta, dar a consolidat puterea marilor corporații din industria muzicală[17].

Muzica are un potențial uriaș în procesele de integrare socială, fiind utilizată în diverse contexte terapeutice și educaționale. DeNora argumentează că muzica poate influența în mod pozitiv starea de spirit, contribuind la vindecarea emoțională și la crearea unei stări de bine. De asemenea, în educație, muzica poate juca un rol central în dezvoltarea cognitivă și socială a copiilor, facilitând cooperarea, empatia și expresia de sine[18].

II. Perspectiva practică a muzicii în rândul artiștilor și ascultătorilor

Artiștii folosesc muzica nu doar ca un mijloc de exprimare artistică, ci și ca o modalitate de a reflecta și construi identitatea personală și comunitară. Potrivit lui Tia DeNora, artiștii muzicali creează nu doar pentru satisfacerea propriei creativități, ci și pentru a construi relații cu publicul și a influența discursuri sociale. De exemplu, artiștii din genuri precum rap sau folk politic folosesc muzica pentru a exprima problemele socio-politice ale comunităților lor, contribuind la crearea unei conștiințe colective și a unui sentiment de apartenență. Muzica devine astfel o platformă prin care artiștii își revendică rolul de agenți sociali activi[19].

În chintesența muzicii are loc o unire între artist și public, creându-se o sinergie între persoane, formând, astfel, un tot unitar în simț, gând și acțiune. Cuvintele muzicii învăluie spiritul persoanei, fermecând-o de frumosul care iese din glasul artistului. Pentu a evidenția acest lucru, B.D.I., spune: *„Dorința și plăcerea de a face oamenii mulțumiți și fericiți de*

[14] Frith, SIMON, *op.cit.*
[15] Appadurai, ARJUN, *op.cit.*
[16] Eyerman, RON și Jamison, ANDREW, *Music and social movements: mobilizing traditions in the twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
[17] Miller, PHILIP, „The digital revolution and the music industry". *Journal of musicology*, 36(2), pp. 234-256, 2019.
[18] DeNora, TIA, *Music in everyday life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
[19] *Ibidem*.

evenimetul lor, de a scoate invitații din starea negativă, se face numai printr-un repertoriu muzical bogat care să cuprindă și în care să se regăsească fiecare om în cuvintele transmise prin cântec. Trebuie să îți dorești din tot sufletul și să îți placă ceea ce faci pentru a putea să te dezvolți și să evoluezi în cariera muzicală. Formarea abilităților muzicale se face prin muncă alături de alți artiști experimentați în cariera muzicală. Dezvoltarea în acest domeniu se face prin reclamă, recomandări și mentorat. Transformarea depinde de modul în care artistul știe să își gestioneze și organizeze resursele umane, financiare și materiale. Cele trei elemente fundamentale care stau în structura ontologică a unui viitor artist sunt: seriozitatea, punctualitatea și responsabilitatea" (Interviu dintre T.R.V. și B.D.I., a se vedea Anexa 1).

Muzica nu este doar o activitate artistică, ci poate fi și o practică terapeutică pentru artiști. Mulți artiști utilizează muzica ca mijloc de auto-vindecare și procesare a emoțiilor dificile. Gabrielsson sugerează că procesul creativ în muzică oferă artiștilor o modalitate de a-și explora emoțiile și de a crea o distanță față de experiențele traumatice. Prin această practică, artiștii pot să-și redefinească identitatea emoțională și să transforme experiențele personale în produse artistice care pot rezona cu ascultătorii[20].

Din perspectiva ascultătorilor, muzica nu este doar o formă de divertisment, ci și un proces activ de creare a semnificațiilor. Simon Frith argumentează că ascultătorii nu sunt receptori pasivi, ci interpreți activi ai muzicii, care proiectează propriile lor experiențe și emoții asupra pieselor ascultate. În acest sens, ascultarea muzicii devine un proces dinamic de auto-explorare și conectare cu sentimentele personale, dar și cu cultura în care trăiesc. Aceasta explică de ce un cântec poate avea semnificații diferite pentru fiecare ascultător, în funcție de contextul său emoțional și social[21].

Ascultătorii care participă la concerte nu urmăresc doar performanța muzicală, ci iau parte la o experiență socială complexă. Small a introdus conceptul de „musicking", sugerând că muzica nu este doar un produs finit, ci un proces de interacțiune socială în care artiștii și publicul colaborează pentru a crea o experiență comună. În acest context, concertele devin spații de întâlnire în care artiștii și publicul își construiesc împreună o realitate temporară, bazată pe conexiuni emoționale și culturale. Astfel, practica muzicală devine o formă de activitate socială, care transcende simpla ascultare pasivă[22].

Tehnologia a schimbat profund modul în care muzica este creată și consumată. Pentru artiști, aceasta oferă noi oportunități de a produce muzică independent, fără intermediari din industria muzicală tradițională. Baym argumentează că platformele digitale au democratizat accesul la producția muzicală, permițând artiștilor să-și promoveze muzica direct către public. De asemenea, ascultătorii devin participanți activi în promovarea artiștilor preferați prin intermediul rețelelor sociale și platformelor de streaming, influențând astfel succesul acestora. În acest context, ascultătorii nu mai sunt doar consumatori, ci agenți de influență care participă activ la modelarea industriei muzicale[23].

Pentru mulți ascultători, muzica devine o parte integrantă a procesului de construire a identității personale. Hesmondhalgh sugerează ideea potrivit căreia, ascultătorii folosesc muzica pentru a-și explora și defini cine sunt, raportându-se la valorile culturale și la comunitățile muzicale din care fac parte. Ascultarea anumitor genuri muzicale sau identificarea cu un artist devine o modalitate de a exprima cine sunt și de a comunica aceste identități în societate. Astfel, muzica joacă un rol important în construcția și negocierea identităților sociale și culturale ale ascultătorilor[24].

---

[20] Gabrielsson, ALF, *Strong experiences with music: music is much more than just music*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
[21] Frith, SIMON, *op.cit.*
[22] Small, CHRISTOPHER, *Musicking: the meanings of performing and listening*. Hanover: Wesleyan University Press, 1998.
[23] Baym, NANCY, *Playing to the crowd: musicians, audiences, and the intimate work of connection*. New York: New York University Press, 2018.
[24] Hesmondhalgh, DAVID, *Why music matters*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.

Muzica nu este creată în mod izolat; ea este rezultatul unei relații simbiotice între artiști și ascultători. Becker argumentează că procesul de producție artistică este un efort colectiv, în care artiștii răspund feedback-ului oferit de public și își ajustează creațiile în funcție de așteptările acestora. Ascultătorii, la rândul lor, contribuie activ la succesul unui artist prin sprijinul oferit și promovarea acestuia în rețelele sociale. Astfel, relația dintre artiști și ascultători devine un ciclu constant de influență reciprocă, în care muzica este modelată de ambele părți[25].

III. Reflecții simbiotice între psihosociologia muzicii și practica artistico-muzicală

Muzica influențează profund mintea umană, stimulând procese cognitive și emoționale complexe. DeNora subliniază că muzica funcționează ca un mediu psihosocial care modelează gândurile, emoțiile și comportamentele ascultătorilor, iar această influență depășește simpla experiență estetică. Ascultarea muzicii poate facilita stări mentale de relaxare, stimulare cognitivă sau chiar reziliență emoțională. Această interacțiune profundă între ascultător și muzică sugerează o relație simbiotică în care muzica contribuie la dezvoltarea și stabilizarea stării psihologice[26].

Pentru artiști, muzica este adesea un proces de auto-explorare și auto-descoperire. Gabrielsson argumentează că, pentru mulți muzicieni, crearea și interpretarea muzicii reprezintă un mod de a naviga propriile emoții și gânduri. Prin intermediul compoziției și interpretării, artiștii își externalizează sentimentele, construindu-și o narațiune psihosocială ce poate fi împărtășită cu ascultătorii. Astfel, actul artistic devine o formă de interacțiune psihosocială, în care emoțiile și experiențele individuale sunt transformate într-o expresie colectivă[27].

Muzica contribuie în mod activ la formarea identităților sociale, atât pentru artiști, cât și pentru ascultători. Frith argumentează că, prin creațiile lor, artiștii muzicali reflectă valorile și experiențele sociale ale unei comunități, influențând identitatea colectivă. În același timp, publicul contribuie la modelarea carierei și stilului artistului prin feedback și interpretare. Această relație simbiotică evidențiază faptul că identitatea socială, atât a artistului, cât și a ascultătorului, este construită în mod colectiv, în cadrul unui dialog continuu între cei doi[28].

Muzica are un efect cathartic puternic asupra grupurilor, facilitând emoțiile colective și dinamica de grup. Durkheim a subliniat că emoțiile partajate în cadrul evenimentelor sociale, cum ar fi concertele, contribuie la coeziunea grupului. În acest context, practica artistico-muzicală devine o formă de „ritual modern” care unifică indivizii prin emoțiile comune trăite în timp real. Prin intermediul muzicii, indivizii pot experimenta sentimente colective intense, consolidând legăturile psihosociale din cadrul grupului[29].

Muzica nu doar reflectă emoții și gânduri, ci poate influența în mod direct comportamentul social al ascultătorilor. Hargreaves și North au analizat modul în care muzica poate stimula acțiuni colective, cum ar fi participarea la proteste sau evenimente culturale. Ascultătorii nu sunt simpli receptori pasivi; muzica le oferă un cadru pentru exprimarea solidarității și angajamentului social. În această relație simbiotică, muzica devine atât un stimul psihologic, cât și un motor al comportamentului social activ[30].

Muzica este adesea utilizată ca o modalitate de gestionare a stresului psihosocial, atât de către artiști, cât și de ascultători. Koelsch subliniază faptul că muzica activează circuitele neuronale implicate în reglarea emoțională, ajutând indivizii să facă față stresului. Practica muzicală devine astfel o formă de terapie informală, permițând atât artiștilor, cât și

[25] Becker, HOWARD, *op.cit.*
[26] DeNora, TIA, *op.cit.*
[27] Gabrielsson, ALF, *op.cit.*
[28] Frith, SIMON, *op.cit.*
[29] Durkheim, ÉMILE, *op.cit.*
[30] Hargreaves, DAVID și North, ADRIAN, *The social psychology of music*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

ascultătorilor, să-și regăsească echilibrul psihologic. În acest context, muzica funcționează ca un mecanism simbiotic de reglare emoțională între producători și consumatori[31].

Tehnologia muzicală a schimbat modul în care artiștii și ascultătorii interacționează și se conectează psihosocial. Baym argumentează că noile platforme de streaming și rețelele sociale creează oportunități de interacțiune directă între artiști și fani, permițând o conectivitate mai profundă. Această relație simbiotică, mediată de tehnologie, facilitează construirea unor comunități muzicale globale în care emoțiile și ideile sunt împărtășite instantaneu. Practica muzicală devine astfel o interacțiune psihosocială la nivel global, influențată de evoluția tehnologică[32].

În loc de concluzii: sociopsihologia muzicii ca element de analiză de gândire și manifestare comportamentală

Muzica, prin intermediul sociopsihologiei, devine un instrument puternic de înțelegere a gândirii colective și a modului în care aceasta influențează comportamentele sociale. Durkheim a susținut că muzica reflectă și întărește conștiința colectivă, jucând un rol esențial în crearea și consolidarea normelor sociale. Muzica oferă un cadru prin care gândirea individuală este conectată la valori și credințe mai largi, construind astfel un sentiment de apartenență la o comunitate. De exemplu, imnurile naționale sau cântecele de protest pot influența atitudinile și acțiunile unui grup, creând solidaritate și direcționând comportamentele către obiective comune[33].

Muzica influențează în mod semnificativ procesele de gândire și percepție socială, formând un cadru mental prin care indivizii interpretează realitatea. Hargreaves și North au arătat că muzica poate stimula anumite moduri de gândire, influențând comportamentele prin structura sa ritmică, melodia și versurile. Acest lucru este vizibil în cazul muzicii de marketing, care poate manipula stările emoționale și poate ghida alegerile consumatorilor. În acest sens, muzica funcționează ca un stimul extern care modelează gândirea și, implicit, comportamentul social[34].

Muzica are capacitatea de a genera emoții colective puternice, care facilitează coordonarea comportamentelor în cadrul unui grup. Koelsch susține că muzica activează aceleași circuite neuronale care sunt responsabile pentru emoțiile sociale, cum ar fi empatia și coeziunea grupului. Aceasta permite grupurilor să-și coordoneze comportamentele într-un mod fluid și sincronizat, fie că este vorba de o mișcare de dans, de scandarea unui cântec de protest sau de participarea la un eveniment colectiv. Astfel, muzica devine un instrument psihosocial prin care indivizii pot colabora și acționa în mod concertat[35].

Un alt aspect sociopsihologic al muzicii este capacitatea sa de a influența stereotipurile și de a modela percepțiile sociale. Frith argumentează că muzica populară poate întări sau combate stereotipurile de gen, rasă sau clasă socială prin mesajele transmise. De exemplu, unele genuri muzicale pot perpetua stereotipuri negative, în timp ce altele pot fi utilizate pentru a contracara aceste prejudecăți și a promova o gândire critică. Astfel, muzica devine un element esențial în procesul de modelare a gândirii sociale și a comportamentelor asociate cu stereotipurile[36].

Sociopsihologia muzicii relevă modul în care anumite genuri muzicale pot deveni expresii ale nemulțumirii sociale și pot facilita comportamente deviante. Hebdige a analizat

[31] Koelsch, STEFAN, „Music-evoked emotions: principles, brain correlates, and implications for therapy". *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1337(1), pp. 193-201, 2015.
[32] Baym, NANCY, *op.cit.*
[33] Durkheim, ÉMILE, *op.cit.*
[34] Hargreaves, DAVID și North, ADRIAN, *op.cit.*
[35] Koelsch, STEFAN, „Towards a neural basis of music-evoked emotions". *Trends in cognitive Sciences*, 14(3), pp. 131-137, 2010.
[36] Frith, SIMON, *op.cit.*

fenomenul subculturilor muzicale, cum ar fi punk-ul, care adesea încalcă normele sociale dominante și devin un vehicul pentru exprimarea frustrărilor sociale. Prin aceste forme de exprimare muzicală, indivizii se pot distanța de valorile sociale tradiționale și pot adopta comportamente contestatare sau nonconformiste. Astfel, muzica devine un mediu prin care indivizii își pot manifesta opoziția față de structurile de putere și convențiile sociale[37].

Un aspect esențial al sociopsihologiei muzicii este rolul său în procesul de socializare. DeNora a subliniat faptul că muzica funcționează ca un mediu de socializare, influențând modul în care indivizii își formează valorile, comportamentele și identitățile sociale. Muzica oferă un cadru prin care oamenii pot învăța despre normele și valorile sociale, consolidând legăturile interpersonale și dezvoltându-și comportamentele în conformitate cu aceste norme. Prin intermediul cântecelor, oamenii absorb mesaje culturale și morale care le modelează gândirea și acțiunile în cadrul societății[38].

Sociopsihologia muzicii analizează și efectul său asupra sănătății mentale și asupra comportamentelor de autocontrol. Thayer și Newman au demonstrat că ascultarea anumitor tipuri de muzică poate reduce anxietatea, poate îmbunătăți dispoziția și poate stimula comportamentele de autocontrol. Muzica funcționează ca un mecanism de reglare emoțională, ajutând indivizii să gestioneze stresul și să mențină o stare de echilibru psihosocial. În acest fel, muzica influențează în mod direct comportamentele legate de sănătatea mentală și bunăstarea emoțională[39].

Anexa 1 – Interviu dintre Todoran Răzvan-Vasile și Bîrla Daniel-Ioan

Bîrla Daniel-Ioan (artist muzical, cu numele de scenă: Dany Ardeleanu) și *Todoran Răzvan-Vasile* (intervievator social)

[37] DICK, Hebdige, *Subculture: the meaning of style*. London: Routledge, 1979.
[38] TIA, DeNora, *op.cit.*
[39] ROBERT, Thayer și JOHN, Newman, „The effect of music on mood and behavior". *Journal of Applied Social Psychology*, 24(12), pp. 1070-1085, 1994.

BIBLIOGRAPHY

1. ALF, Gabrielsson, *Strong experiences with music: music is much more than just music*. Oxford: Oxford University Press, 2011;
2. ARJUN, Appadurai, *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996;
3. BENEDICT, Anderson, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso, 1991;
4. CHRISTOPHER, Small, *Musicking: the meanings of performing and listening*. Hanover: Wesleyan University Press, 1998;
5. DAVID, Hargreaves și ADRIAN, North, *The social psychology of music*. Oxford: Oxford University Press, 1997;
6. DAVID, Hesmondhalgh, *Why music matters*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013;
7. DICK, Hebdige, *Subculture: the meaning of style*. London: Routledge, 1979;
8. ÉMILE, Durkheim, *The elementary forms of religious life*. Oxford: Oxford University Press, 1912;
9. HOWARD, Becker, *Art worlds*. Berkeley: University of California Press, 1982;
10. JOHN, Street, ,,Fight the power: the politics of music and the music of politics". *Government and Opposition*, 38(1), pp. 113-130, 2003;
11. MANUEL, Castells, *Communication power*. Oxford: Oxford University Press, 2009;
12. NANCY, Baym, *Playing to the crowd: musicians, audiences, and the intimate work of connection*. New York: New York University Press, 2018;
13. PHILIP, Miller, ,,The digital revolution and the music industry". *Journal of musicology*, 36(2), pp. 234-256, 2019;
14. PIERRE, Bourdieu, *Distinction: a social critique of the judgement of taste*. Cambridge: Harvard University Press, 1984;
15. ROBERT, Thayer și JOHN, Newman, ,,The effect of music on mood and behavior". *Journal of Applied Social Psychology*, 24(12), pp. 1070-1085, 1994;
16. RON, Eyerman și Jamison, ANDREW, *Music and social movements: mobilizing traditions in the twentieth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998;
17. SIMON, Frith, *Performing rites: on the value of popular music*. Oxford: Oxford University Press, 1996;
18. STEFAN, Koelsch, ,,Music-evoked emotions: principles, brain correlates, and implications for therapy". *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1337(1), pp. 193-201, 2015;
19. STEFAN, Koelsch, ,,Towards a neural basis of music-evoked emotions". *Trends in cognitive Sciences*, 14(3), pp. 131-137, 2010;
20. THEODOR, Adorno, ,,On popular music". *Studies in Philosophy and Social Science*, 9, pp. 17-48, 1941;
21. TIA, DeNora, *Music in everyday life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

THE EFFECTS OF PERSONALITY TRAITS ON MANIPULATIVE BEHAVIORS

Laura Hânză
PhD, Free International University of Moldova, Chișinău, Republic of Moldova,
"Andrei Șaguna" University of Constanța

Abstract: The paper theoretically addresses the concept of manipulation, the different manipulation techniques used both in everyday life in different fields and especially in banking, by banking staff, depending on their role in the organization, depending on gender, in depending on his abilities.
In the research part, the paper aims to identify manipulative behaviors according to the personality traits held by a person and to observe the manipulative behaviors adopted by him.
Standardized, high-psychometric instruments such as the Rosenberg questionnaire, the empathic emotional maturity questionnaire, the FFPI inventory, and an own manipulation questionnaire that passed the validation and calibration phase on a sample of 30 people prior to the research were used in the paper.
The group of participants consists of 60 people divided into two equal samples, women and men with different positions in different fields of activity.
Banking manipulation, as well as manipulation in everyday life, exists everywhere, without being influenced by the field of activity. However, the question arises, in the banking field, in whose interest it is made: manipulation only in the interest of the one who exercises it (negative manipulation), manipulation in the interest of the manipulated person (positive manipulation), or manipulation that aims to satisfy both persons (double manipulation positive). Given the professional environment, ethics, the code of conduct regulated by the bank, both external and internal customers of the bank and internal (colleagues, bosses, subordinates) manipulation can only be a double positive, but there are significant differences depending on gender , the role played in the organization and the skills and personality traits held by the participants.

Keywords: Manipulation, banking, influence, empathy, self-esteem

1. INTRODUCTION

When people hear the term manipulation some associate it with something negative, others with something positive, other people associate it with something demonic, others with something unethical, others feel nothing, or other people only see the meaning of the term as such.

Manipulation can be defined as a certain situation created premeditated to influence the reactions and behavior of manipulations in the sense desired by the manipulator. (Ficeac. B, p.30) Manipulation is the most convenient means of obtaining the desired result from others by causing them to pass through the filter of reason and analyze in such a way as to discover that the greatest satisfaction is to please a person or a group.

Manipulation aims to control an individual, the way he thinks, his behavior and reactions, influencing the feelings he has towards a person, event or situation. The result is submission, the individual not being able to make his own decisions, all his actions and feelings being influenced by the manipulator to achieve his goal.

The term manipulation can also be interpreted in another way as a remodeling of thinking, behavior and feelings determined by external factors, or by a pressure exerted by a manipulator who wants to achieve his own goal. According to Bogdan Ficeac, the manipulated person will become a simple extra. When influencing or persuasion is considered as manipulation, it can be said that they were done professionally and that their execution was perfect. As a rule, Neuro Linguistic Programming is called manipulation and can be categorized

as such, considering that it uses advanced work tools that have immediate results and at a high level of quality.

Synthesizing the 4 terms, I considered that negotiating, influencing and persuading refer to a precise action in a certain sense:

- to negotiate: to treat with a view to concluding a contract, an interactive process of interpersonal communication or between two groups, which aims to obtain a common understanding regarding a course of action, to resolve a conflict, or to obtain an individual or collective advantage in what looks at the outcome of the dialogue.
- to influence: to modify through an influence, is an action that a person exerts on another (deliberately, to change his character, evolution, or involuntarily, through the prestige, authority, power he enjoys).
- to persuade: the gift of persuasion, the action of persuading in one way or another someone to do or choose a certain thing.

These terms overlap in most cases, in the sense that in a negotiation you can influence. In the same way, you can influence by having the ability to convince, as you can also negotiate by having the ability to convince.

As for ethics, none of the three terms refers to it. Nor does the term manipulation itself refer to ethics, so all that remains is to place the term manipulation at the center of the three terms, according to the definition, namely when the operation of influencing, negotiation or persuasion is executed perfectly. Manipulation is therefore a tool available to anyone, it should not be assigned only negative connotations, the ethics of this tool is given by the person who uses it and not by the tool itself. It is true that the tendency of people is to place in an area of the negative what they do not control. Usually the area we don't know very well, the area we can't control as we would like, is much easier to reject, especially when this can act on us both for good and for bad.

2. PERSONALITY TRAITS OF PARTICIPANTS IN THE MANIPULATION PROCESS

On the affective level, the manipulation aims at establishing a psychological relationship between the user and the receiver, as well as the emotional aspect of the message. What is related to affect, charm, aesthetics or authority, respectively what accompanies the actual message or constitutes its presentation is not, in itself, necessarily manipulative. The use of emotions has the effect of manipulation when the persuasion of the receiver is achieved by inhibiting critical judgment. Appeal to feelings, seduction by person, use of authority, seduction by style, affective amalgam represent affective methods of manipulation used in the most diverse fields: politics, journalism, promotional campaigns, advertising, public relations. Manipulation strategies also use techniques for controlling feelings. The emotions most often invoked are guilt and fear. Inducing the feeling of guilt results in unconditional obedience to leaders, authorities, bosses, and fear is induced by exaggerating external dangers to the group, by demonizing opponents, by intimidation and forceful attacks. All this has the effect of accentuating the state of fear and insecurity of the entire population in the case of totalitarian systems.

Manipulators have three possible motivations according to Harriet Braiker (2004): the need to achieve their goals and win at any cost, the strong need to have feelings of power and superiority over others, the need to be in control.

According to Simon (1996), the success of psychological manipulation is based on the following components:

1. the manipulator hides his intentions and aggressive behaviors.
2. the manipulator knows the psychological vulnerabilities of the victim and devises a strategy regarding the techniques he will use to be successful.

3. the manipulator is cruel enough not to back down from harming the victim if necessary.

Simon (1996) also states that manipulators exploit the following vulnerabilities that victims may have:

- naivety - for the victim the idea that some people are cunning, ruthless and dishonest is unexpected and denies this aspect,
- exaggerated conscientiousness – the victim considers himself to be the one to blame and gives the manipulator the benefit of the doubt regarding things from his perspective,
- low self-confidence – the victim lacks confidence and determination and has self-doubts, there is a high probability of getting defensive easily,
- intellectualization - the victim finds that the manipulator has good reasons for behaving in this way and seeks to understand him,
- emotional dependence – the victim is a docile or dependent person. Vulnerability to the manipulator is positively correlated with emotional dependence, in this situation the victim is very easy to manipulate.

Braiker (2004) also identifies several ways in which a manipulator controls his interlocutor (victim) by taking advantage of the vulnerabilities he sees in him. Vulnerabilities can be: the desire to please people, dependence on gaining the approval and acceptance of others, emotophobia (fear of negative emotions), lack of decision and the ability to say "no", unclear perception of identity (blurred personal boundaries) , low self-sufficiency, low self-esteem.

1. Positive reward – praise, superficial charm, superficial sympathy, such as laughter or forced smiles; public recognition.
2. Negative reward – nagging, yelling, the silent treatment, intimidation, threats, swearing, emotional blackmail, blaming, sulking, crying, and victimization.
3. Intermittent or partial reward – can create a climate of persistent fear and insecurity. Partial or intermittent positive reward can encourage the victim to persist – for example in most games of chance the player wins money from time to time but may lose overall.
4. Punishment
5. Traumatic learning – using verbal abuse, explosive anger, or other intimidating behavior to establish dominance or superiority; even a single incident involving such behavior can condition or teach victims not to upset/confront/contradict the manipulator.

4. RESEARCH METHODOLOGY

OBJECTIVES

The objective of the paper is to identify the degree of manipulation according to the skills possessed by a person as well as personality traits

HYPOTHESES

1. It is assumed that there is a positive correlation between the level of self-esteem and the ability to manipulate people
2. It is assumed that there is a positive correlation between the manipulative ability of the person and the level of empathy.
3. It is assumed that there is a positive correlation between the ability to manipulate the person and the emotional stability personality trait
4. It is assumed that there is a positive correlation between the ability to manipulate the person and the personality trait of autonomy

TOOLS

To verify the hypotheses, we applied our own manipulation questionnaire that went through the validation and calibration phase on a sample of 30 people before conducting the research, the Rosenberg self-esteem questionnaire, the empathic emotional maturity identification questionnaire, the FFPI personality questionnaire.

Self-esteem questionnaire It was created in 1965 by Rosenberg. This scale was originally developed to measure global feelings of personal worth and self-acceptance.

The scale includes 10 items with 4 possible answers between total disagreement (1 point) and total agreement (4 points). Items 2, 5, 6, 8, 9 are quoted in reverse. Scores can be between 10 and 40; high scores indicate low self-esteem.

The Cronbach coefficient = 0.89, reported by the author, indicates a good internal consistency and the test-retest fidelity is included in the author's studies between 0.85 (one week interval) and 0.88 (two week interval).

The fidelity coefficient obtained in the case of the application of an initial sample of 5024 high school and gymnasium students was 0.77.

Significant negative correlations were reported between the level of self-esteem and anxiety (r=-0.64) and between the level of self-esteem and depression (r=-0.54). Positive correlations are reported between the level of self-esteem and physical appearance (r=0.66), school skills (r=0.42) and social confidence (r=0.35).

When rating the results, the values between: 10-16 points - low self-esteem 17-33 points average self-esteem 34-40 points - high self-esteem

The Empathic Emotional Maturity Questionnaire Empathy - also called feeling, sympathetic intuition (H. Bergson), affective identification (Th. Lipps), transposition - is a psychological phenomenon signaled by the representatives of German romanticism (Novalis, Jean Paul) and theoretically interpreted by Th. Lipps. He considers knowledge as an internal imitation of the object of knowledge and especially of people, accompanied by the projection of his own internal states on them, the subject thus living the life of another in himself, tending to merge, to enter into affective consonance with another. Unlike sympathy, which is a conscious emotional state consisting of "feeling with" (to feel with someone, to be with him), empathy has the following characteristics:

- it is a complex perceptive, intellectual, affective process;
- it can develop at several levels on the unconscious-conscious trajectory;
- it is a general human process, involved in the adoption of the social role, in empirical psychological knowledge, in any act of interhuman communication (interpersonal sensitivity);
- consists of "feeling in" (feeling as if you were inside someone, in the intimacy of his perceptions, thoughts, feelings).

The empathic ability - to identify and predict the moods and mental acts of a person (J.P. Guilford) - is a differential factor (of knowing people by comparison). Directed imagination plays a large role in empathic ability.

Rating of the M.E.E. questionnaire

- the mark is kept for questions: 1, 5, 7, 8, 9, 10, 12, 14, 16, 17, 18, 19, 25, 27, 29, 31.
- the sign changes for questions: 2, 3, 4, 6, 11, 13, 15, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 28, 30, 32, 33.
- the sum of the 33 answers is calculated.

FFPI personality questionnaire

It evaluates the five superfactors from the Big Five model: extraversion (E), agreeableness (A), conscientiousness (C), emotional stability (S) and autonomy (A). It was designed both for self-evaluation and for the evaluation of other people by those who know him deeply and can be used in personality diagnosis. It was calibrated on a non-clinical population, made up of people aged between 14 and 65 years. Separate standards were built for men and women.

The questionnaire can be administered individually or collectively without a time limit.

The questionnaire has 100 items, grouped into five scales, each item has the form of a short and concrete sentence. Each scale consists of 20 items and bears the name of the superfactor it measures. In this questionnaire, the subject will assess to what extent the statement in each item fits the person evaluated (it can even be his own person) and answer with one of the options: 1. It fits him very little; 2. It fits him a little; 3. It fits him about halfway; 4. It suits him a lot; 5. It suits him very well.

SAMPLES

The group of participants consists of 60 people divided into two equal samples, as follows: 30 people from the banking environment: 15 women of which 8 with management positions and 7 with execution positions and 15 men of which 7 with management positions and 8 with execution positions; 30 people from the non-banking environment: 15 women of which 8 with management positions and 7 with execution positions and 15 men of which 7 with management positions and 8 with execution positions.

PRESENTATION AND INTERPRETATION OF DATA

1. It is assumed that there is a positive correlation between the level of self-esteem and the ability to manipulate people.

To test the hypothesis, we analyzed the results of the manipulation scale and the results of the self-esteem scale. The following statistical data resulted:

Tabel 4.1 Descriptives

		Statistic	Std. Error
Manipulation	Mean	84.88	2.539
	Median	86.50	
	Variance	386.884	
	Std. Deviation	19.669	
	Minimum	43	
	Maximum	118	
	Range	75	
	Interquartile Range	33	
	Skewness	-.425	.309
	Kurtosis	-.767	.608
Self-esteem	Mean	32.37	.472
	Median	33.00	
	Variance	13.389	
	Std. Deviation	3.659	
	Minimum	23	
	Maximum	39	
	Range	16	
	Interquartile Range	5	
	Skewness	-.330	.309
	Kurtosis	-.423	.608

Analyzing the starting indices on the two variables, we notice that we have an average of 84.88 for the manipulation variable and 32.37 for the self-esteem variable. The standard deviation is 19.66 for manipulation and 3.65 for the self-esteem variable.

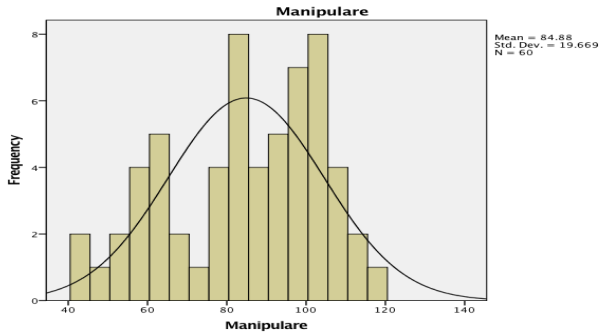


Fig. 4.1 Manipulation

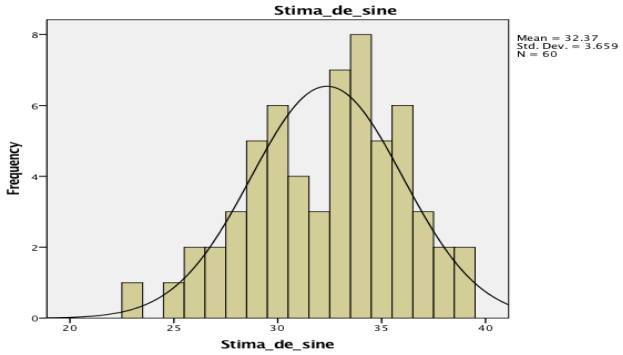


Fig. 4.2 Self-esteem

From the analysis of the graphic representations and from the application of the Kolmogorov-Smirnov normality test, the normality of the data is respected and thus we can proceed to the application of a parametric method by calculating the Pearson correlation coefficient.

Tabel 4.2 Tests of Normality

	Kolmogorov-Smirnov[a]			Shapiro-Wilk		
	Statistic	df	Sig.	Statistic	df	Sig.
Manipulation	.098	60	.200*	.957	60	.034
Self-esteem	.119	60	.055	.977	60	.317

*. This is a lower bound of the true significance.
Lilliefors Significance Correction

From the analysis of the normality test we notice that the significance threshold of the Kolmogorov-Smirnov test is greater than 0.05 which means that the two variables are normally distributed.

Tabel 4.3 Correlations

		Manipulation	Self-esteem
Manipulation	Pearson Correlation	1	.866**
	Sig. (2-tailed)		.000
	N	60	60
Self-esteem	Pearson Correlation	.866**	1
	Sig. (2-tailed)	.000	
	N	60	60

**. Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

From the analysis of the Pearson correlation table, we observe that there is a statistically significant positive correlation at p=0.000 between the variables manipulation and self-esteem, with a correlation coefficient r=0.866. This fact shows us that people with a high self-esteem are even more manipulative compared to those with a lower self-esteem.

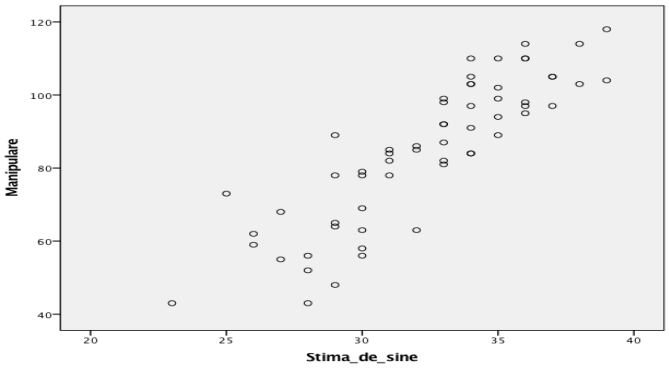


Fig. 4.3 Manipulation – self-esteem

All the qualities that a person with high self-esteem has: satisfaction with personal and professional life, predominantly positive affectivity, confidence in oneself and in one's own capacities for action, initiative, the effect of self-protection and self-motivation are all major advantages in art manipulation.

A person who appreciates himself and values himself will not accept things that are to his disadvantage and it will be very easy for him to obtain from others or through others what he considers necessary both in his professional and personal life , relational.

Social psychologists have come to the conclusion that it is useful to distinguish two forms of self-esteem:

- global self-esteem (global self-esteem) constitutes the background of affective self-reporting and specific evaluations of the ego and is related to the valorization, acceptance and general evaluation of the ego,
- specific self-esteem (domain-specific evaluations / self-esteem), which refers to specific self-evaluations on different relevant evaluation dimensions such as self-evaluation of physical attractiveness, popularity, mathematical competence, etc. (Brown, 1993).

2. It is assumed that there is a positive correlation between the manipulative ability of the person and the level of empathy.

To test the hypothesis we analyzed the results of the manipulation scale and the results of the empathy scale. The following statistical data resulted:

Tabel 4.4 Descriptives

		Statistic	Std. Error
Manipulation	Mean	84.88	2.539
	Median	86.50	
	Variance	386.884	
	Std. Deviation	19.669	
	Minimum	43	
	Maximum	118	
	Range	75	
	Interquartile Range	33	
	Skewness	-.425	.309
	Kurtosis	-.767	.608
Empathy	Mean	2.32	.252
	Median	3.00	
	Variance	3.813	
	Std. Deviation	1.953	
	Minimum	-3	
	Maximum	4	
	Range	7	
	Interquartile Range	3	
	Skewness	-1.240	.309
	Kurtosis	.535	.608

Analyzing the starting indices on the two variables, we notice that we have an average of 84.88 for the manipulation variable and 2.32 for the empathy variable. The standard deviation is 19.66 for manipulation and 1.95 for the empathy variable.

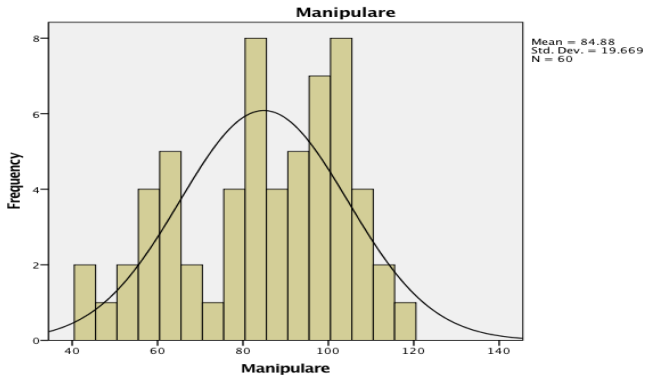


Fig. 4.4 Manipulation

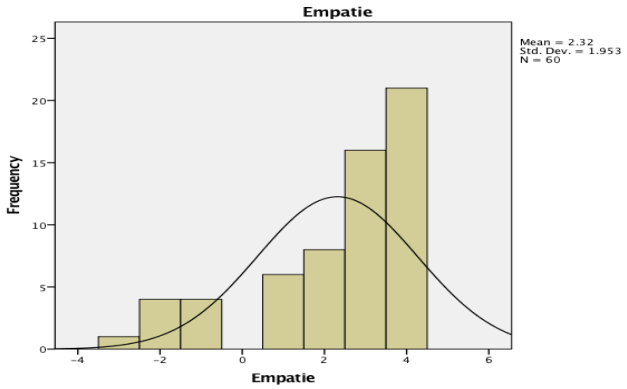


Fig. 4.5 Empathy

From the analysis of the graphic representations and from the application of the Kolmogorov-Smirnov normality test, the normality of the data is not respected and thus we can proceed to the application of a non-parametric method by calculating the Spearman correlation coefficient.

Tabel 4.5 Tests of Normality

	Kolmogorov-Smirnov[a]			Shapiro-Wilk		
	Statistic	df	Sig.	Statistic	df	Sig.
Manipulation	.098	60	.200*	.957	60	.034
Empathy	.253	60	.050	.801	60	.000

*. This is a lower bound of the true significance.
a. Lilliefors Significance Correction

From the analysis of the normality test we notice that the significance threshold of the Kolmogorov-Smirnov test one is greater than 0.05 and the other is less which means that the two variables are not normally distributed. We apply the Spearman correlation coefficient.

Tabel 4.6 Correlations

			Manipulation	Empathy
Spearman's rho	Manipulation	Correlation Coefficient	1.000	.848**
		Sig. (2-tailed)	.	.000
		N	60	60
	Empathy	Correlation Coefficient	.848**	1.000
		Sig. (2-tailed)	.000	.
		N	60	60

**. Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

From the analysis of the Spearman correlation table we note that there was a statistically significant positive correlation at p=0.000 between the manipulation and empathy variables, with a correlation coefficient r=0.848. This fact shows that people with high empathy are even more manipulative.

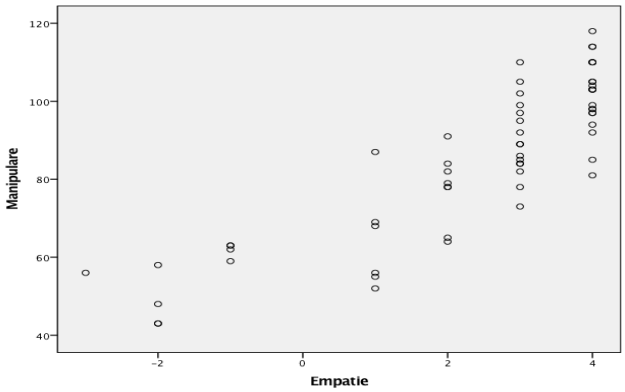


Fig. 4.6 Manipulation – empathy

Empathy is the quality that differentiates people with high performance in business from those with mediocre results. High empathy helps to identify with the feelings and experiences of others, understanding their needs and gaining trust, thus generating multiple possibilities for double positive manipulation.

The empathetic style is a projective and affective appreciative style characterized by the ability to transpose into the internal frame of reference of others using one's own affective experiences as a means of understanding the emotions and feelings of the other. Objectivity in knowing others appears as a result of the interpenetration between one's own affective experience and its transposition in the external model. The process is called attitudinal-affective projection (S. Marcus, Ana Catina, 1980, p.78,79).

The empath perceives the world as if it were the external model, and the empathic style contributes to the manifestation of the empathic behavior required and involved in all activities and especially in the banking system where interaction with the public is frequent and generates.

3. It is assumed that there is a positive correlation between the ability to manipulate the person and the emotional stability personality trait.

To test the hypothesis, we analyzed the results of the manipulation scale and the results of the emotional stability scale. The following statistical data resulted:

Tabel 4.7 Descriptives

		Statistic	Std. Error
Manipulation	Mean	84.88	2.539
	Median	86.50	
	Variance	386.884	
	Std. Deviation	19.669	
	Minimum	43	
	Maximum	118	
	Range	75	
	Interquartile Range	33	
	Skewness	-.425	.309
	Kurtosis	-.767	.608
Emotional stability	Mean	72.27	2.096
	Median	72.00	
	Variance	263.690	
	Std. Deviation	16.239	
	Minimum	40	
	Maximum	100	
	Range	60	
	Interquartile Range	26	
	Skewness	-.279	.309
	Kurtosis	-.872	.608

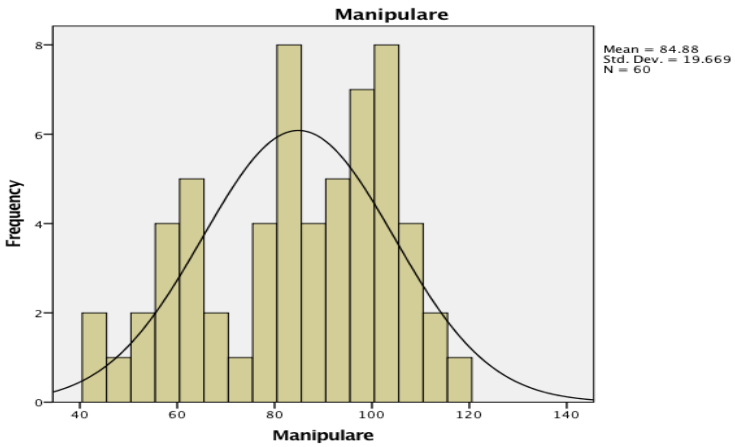


Fig. 4.7 Manipulation

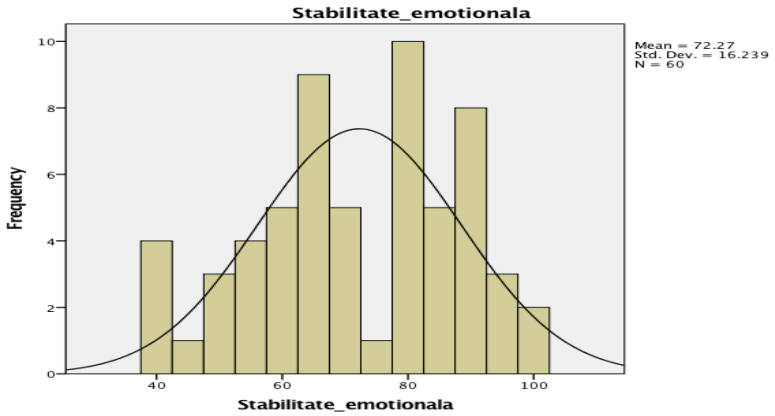


Fig. 4.8 Emotional stability

From the analysis of the graphic representations and from the application of the Kolmogorov Smirnov normality test, the normality of the data is respected and thus we can proceed to the application of a parametric method by calculating the Pearson correlation coefficient.

Tabel 4.8 Tests of Normality

	Kolmogorov-Smirnov[a]			Shapiro-Wilk		
	Statistic	df	Sig.	Statistic	df	Sig.
Manipulation	.098	60	.200*	.957	60	.034
Emotional stability	.105	60	.100	.964	60	.073

*. This is a lower bound of the true significance.
a. Lilliefors Significance Correction

From the analysis of the normality test we notice that the significance threshold of the Kolmogorov-Smirnov test is greater than 0.05 which means that the two variables are normally distributed.

Tabel 4.9 Correlations

		Manipulation	Emotional Stability
Manipulation	Pearson Correlation	1	.814**
	Sig. (2-tailed)		.000
	N	60	60
Emotional Stability	Pearson Correlation	.814**	1
	Sig. (2-tailed)	.000	
	N	60	60

**. Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

From the analysis of the Pearson correlation table, we notice that there is a statistically significant positive correlation at p=0.000 between the manipulation and emotional stability variables, with a correlation coefficient r=0.814. This fact shows us that people with a high emotional stability are even more manipulative compared to those with a lower emotional stability.

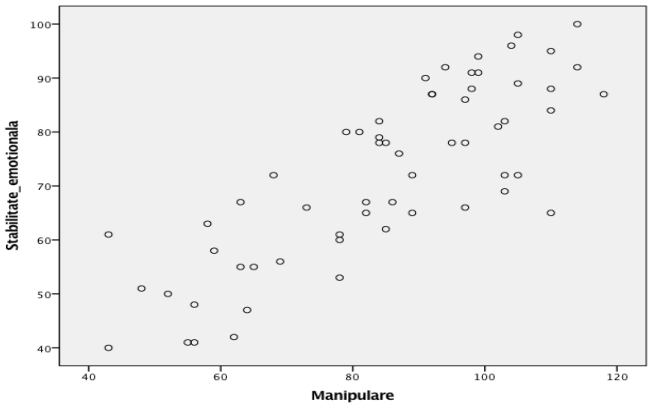


Fig. 4.9 Manipulation – emotional stability

Confidence in one's own strength, positive thinking, optimism and control of one's emotions are the qualities of a person with high emotional stability. The research shows that these qualities help in manipulation, the victims being impressed by these abilities easily fall into the trap of those who manipulate. The deep knowledge of people translates into the manipulator's ability to communicate effectively, in any situation, with all collaborators and subordinate staff, acting with ease in terms of training, coordinating and controlling people. In the leaders' view, leading means having the ability to teach others the art of leading. One can speak of a leader with manipulative skills only when power and wisdom are found in the same person, when that person, invested with power, shows a high emotional stability, showing concern for others. All of the presented characteristics give leaders the necessary integrity in their relationship with all people, regardless of their social position and the power they hold at a given moment. A person is whole when he adopts and respects an ethical and moral value system according to which he judges his whole life.

4. It is assumed that there is a positive correlation between the ability to manipulate the person and the personality trait of autonomy.

To test the hypothesis, we analyzed the results of the manipulation scale and the results of the autonomy scale. The following statistical data resulted:

Tabel 4.10 Descriptives

		Statistic	Std. Error
Manipulation	Mean	84.88	2.539
	Median	86.50	
	Variance	386.884	
	Std. Deviation	19.669	
	Minimum	43	
	Maximum	118	
	Range	75	
	Interquartile Range	33	
	Skewness	-.425	.309
	Kurtosis	-.767	.608
Autonomy	Mean	74.43	2.340
	Median	80.00	
	Variance	328.419	
	Std. Deviation	18.122	
	Minimum	40	
	Maximum	98	
	Range	58	
	Interquartile Range	32	
	Skewness	-.585	.309
	Kurtosis	-1.036	.608

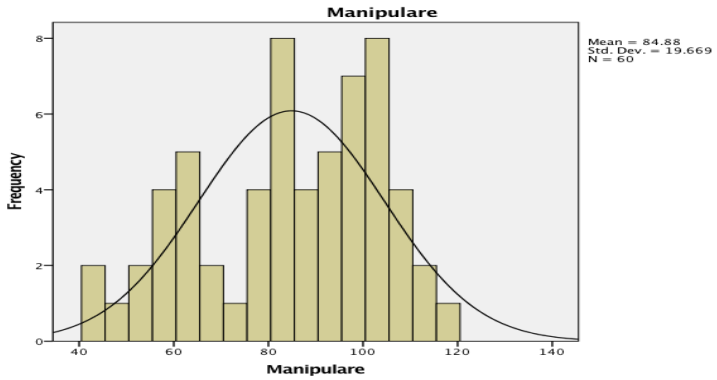


Fig. 4.10 Manipulation

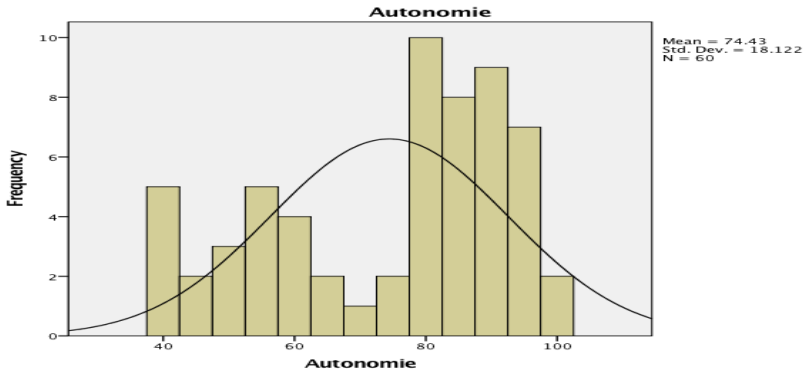


Fig. 4.11 Autonomy

From the analysis of the graphic representations and from the application of the Kolmogorov Smirnov normality test, the normality of the data is respected and thus we can proceed to the application of a parametric method by calculating the Pearson correlation coefficient.

Tabel 4.11 Tests of Normality

	Kolmogorov-Smirnov[a]			Shapiro-Wilk		
	Statistic	df	Sig.	Statistic	df	Sig.
Manipulation	.098	60	.200*	.957	60	.034
Autonomy	.178	60	.050	.896	60	.000

*. This is a lower bound of the true significance.
Lilliefors Significance Correction

From the analysis of the normality test we notice that the significance threshold of the Kolmogorov-Smirnov test is greater than 0.05 which means that the two variables are normally distributed.

Tabel 4.12 Correlations

		Manipulation	Autonomy
Manipulation	Pearson Correlation	1	.698**
	Sig. (2-tailed)		.000
	N	60	60
Autonomy	Pearson Correlation	.698**	1
	Sig. (2-tailed)	.000	
	N	60	60

**. Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

From the analysis of the Pearson correlation table, we notice that there is a statistically significant positive correlation at p=0.000 between the manipulation and autonomy variables, with a correlation coefficient r=0.698. This fact shows us that people with high autonomy are even more manipulative compared to those with lower autonomy.

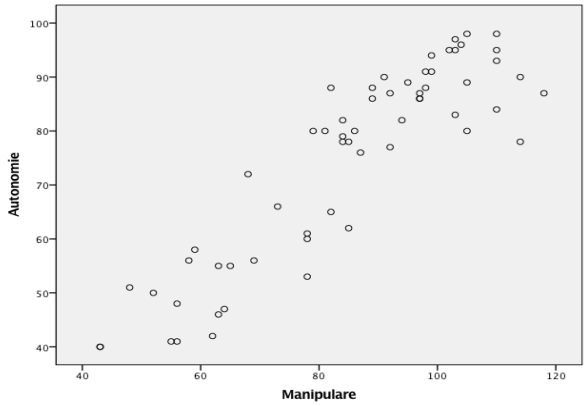


Fig. 4.12 Manipulation – autonomy

People with high autonomy are very creative, act differently from others and are not easily influenced, on the contrary, they reach the set goals very quickly by easily convincing other people to follow them and act according to their wishes. People manipulated in this way even believe that it is their own intentions and desires, and not the manipulator's. Creativity and vision are manifested by the leader's inclination to allow himself to be dominated by ideals, unrelated to the immediate reality, predicting the approach of some situations or events in the environment of the institution, in these conditions he prepares the ground for the prevention of crises, and through positive manipulation he can keep his employees almost so that the proposed objectives can be achieved.

5. CONCLUSIONS

We can speak of manipulation when a social situation is generated to influence the reactions and behavior of those manipulated in the sense desired by the one who manipulates. Influence can be achieved by manipulating emotions, i.e. inducing a certain particular state to the receiver, or by manipulating interests. In this case, to be able to influence, the manipulator must transmit messages that refer to the possibility of satisfying the interests of the audience, thus, the content of the message will trigger the appropriate behavior by arousing interest and implicitly a positive inner state. We are talking, therefore, of a conduct in the direction of satisfying the interest.

In manipulation and persuasion, communication aims to create meanings that may or may not trigger behaviors, behaviors in accordance with these meanings.

Manipulation can be carried out as a result of inner motivations, emotions or interests, the important thing is the message sent through suitable words, intended to touch these motivations, emotions or interests. Manipulators know how to induce special emotional states in others, sensitizing. They act most often on feelings of fear, on the vulnerabilities of individuals knowing very well the multitude of inner states and the situation in which they find themselves. Knowing the situation in which the interlocutor is, the manipulator has the possibility to give a meaning that will cause him to do what the manipulator wants.

Manipulation techniques are based on obtaining control over behavior, emotions or feelings, the individual being in a certain social situation and in a certain period of time. Targeted changes can be precisely localized or steps in a complex process.

Apparently, the most effective way to resist manipulation would be isolation from society, because manipulation exists in any field of activity, in any context, economic, social, political, relational, professional, and is available to anyone regardless of gender. But this not being possible, considering that man is primarily a social being, the optimal solution is discernment.

Specialists in the field state that the main psychological causes that prompt negotiators to manipulate their business partners are: fear of failure, lack of self-confidence, a precarious emotional balance, lack of trust in people, a negative image regarding the participants transaction, the state of confusion characteristic of the individual who wants to be successful without showing his own contradictions.

It is important to specify that in negotiations where the stakes are high and conflicts of interest are extensive, knowledge and manipulation skills contribute decisively to success.

The correctness of the manipulator and all his other personality traits will guide him and decide how far the manipulation process will go in business, each setting its own limits.

BIBLIOGRAPHY

1. Albu, M. (2000) – *Metode si instrumente de evaluare în psihologie*, Editura Argonaut, Cluj Napoca,
2. Avram, E. (2012) – *Schimbare şi dezvoltare organizaţională. Bucureşti*, Editura Universitară.
3. Bohler, S (2009) – *150 de experimente pentru a înţelege manipularea mediatică,* Editura Polirom, Iasi,
4. Braiker, H (2004) – *Whos Pulling Your Strings? How to Break The Cycle of Manipulation*,
5. Dale, C (1990) – *Comment se faire des amis*, Hachette, Paris,
6. Cialdini B. R (2015)– *Psihologia manipulării*, Editura Europress Group, Bucuresti,
7. Cialdini B. R (2011) – *Psihologia persuasiunii,* Editura BusinessTech, Bucureşti,
8. Ficeac, B (1997) - *Tehnici de manipulare*, Editura Nemira, Bucureşti,
9. Gardner, H (2006) – *Inteligenţe multiple*, Editura Sigma, Bucureşti,
10. Goleman, D (2008) – *Inteligenţa emoţională*, Editura Curtea Veche, Bucureşti
11. Hânză, L (2021) – *Tehnici de manipulare folosite în domeniul bancar şi în vânzări*, ULIM,
12. Sîntion, F (1990) – *Cunoasterea subordonaţilor,* Editura Militară, Bucureşti,
13. Sîntion, F (2005) – *Metodologia cercetării şi statistică în psihologie*, Editura Muntenia, Constanta,
14. Sîntion, F; Călin, M.F (2012) – *Metodologia cercetării în psihologie*, Editura Ovidius University Press, Constanţa,
15. Stănciugelu, I, (2009) – *Măştile comunicării. De la etică la manipulare şi înapoi*, Ed. Tritonic, Bucureşti,
16. Stanciugelu, Ș (2010) – *Logica manipulării. 33 de tehnici de manipulare politica românească* Editura C.H Beck,Bucuresti,

VISUAL COMMUNICATION, IDENTITY AND MESSAGE IN PUBLIC ART

Mihaela Ozarchevici
Assist. Prof., PhD, "Vasile Goldiș" Western University of Arad

Abstract: Arad, a city with a long history and a significant cultural heritage, represents a remarkable example of the integration of public art into urban life. This art, which manifests itself through monuments, sculptures, installations and other forms of visual expression placed in the city's public spaces, is a complex form of communication, a visual message that reflects the identity and evolution of the Arad community. Arad's cultural tradition is an undeniable evidence, given that, through Preparandia, the city held the primacy in Romanian education, and through the activity of the Central Romanian National Council, it had an extremely important role in achieving the Great Union of 1918. In this context, public art becomes not only a decorative element, but an active means of visual education and a vehicle of collective memory, which facilitates a continuous dialogue between the past and the present.

Keywords: art, communication, message, monument, dialogue

1. Statuile – „martori tăcuți” ai identității locale

Arta monumentală din Arad este profund legată de istoria orașului și de transformările sale politice, economice și sociale. Monumentele și sculpturile prezente în spațiul public nu sunt doar lucrări de artizanat; ele sunt simboluri ale unor momente definitorii din istoria orașului și ale idealurilor care au marcat evoluția comunității. În ultimii zeci de ani, Aradul a fost martorul unor perioade istorice marcante, precum perioada interbelică și sau cea socialistă, fiecare dintre aceste perioade fiind reflectată prin lucrări de artă publică care vorbesc despre ideologiile și valorile acelor vremuri. De exemplu, în perioada interbelică, au fost realizate lucrări care celebrează în special eroii naționali, precum și momentele de unitate națională, iar în perioada socialismului, monumentele aveau un caracter ideologic, reflectând realizările regimului și înfățișând un ideal colectivist. Aceste lucrări nu sunt doar reflexii ale trecutului, ci și elemente de educație civică. Ele le permit cetățenilor să înțeleagă contextul istoric în care au trăit și să conștientizeze importanța continuității istorice. Arta monumentală, astfel, devine o punte între generații și o modalitate de transmitere a trecutului comun. Alături de autorii lor, monumentele de for public ale orașului stau mărturie trecerii timpului și a modului în care mesajul transmis prin arta de for public a evoluat de-a lungul a peste 100 de ani.

Ovidiu Maitec (1925-2007), considerat de critica internațională de artă cel mai mare sculptor român modern, după Brâncuși, s-a născut pe plaiuri arădene „Asemeni genialului său predecesor, căruia îi este cel mai puternic urmaș spiritual, Ovidiu Maitec regăsește această dublă inspirație, terestră și aeriană, prin care omul veacului 20 reia simbolismul arhaic ce însuflețește marile mituri cosmogonice”[1]. Sculptura sa a fost recunoscută în întreaga lume, formele operelor sale amplificând motivul meșteșugului și a tradiției îmbinate cu responsabilitatea lucrului bine făcut. A avut un număr de 12 expoziții personale, printre altele la Londra, Cambridge, Liverpool, București. Lucrările sale au fost selectate în patru expoziții internaționale, la Anvers, Veneția, Paris și Bilbao. Printre lucrările sale monumentale de for public, care se regăsesc în România, sunt „Minerul”- bronz – Anina, „Meșterul Manole” - piatră – Pitești, „Televiziunea” - bronz – București, Monumentul „Mihai Eminescu” – Cluj, „Coloană și Aripi”- Teatrul Național București, Monumentul „Mihai Eminescu” – Oradea[2]. Din anul

[1] https://www.artindex.ro/2012/07/10/maitec-ovidiu/, accesat la data de 9 ianuarie 2025
[2] *ibidem*

1992 este Cetățean de Onoare al Municipiului Arad[3]. Un alt sculptor care și-a lăsat amprenta asupra imaginii Aradului a fost Valeriu Brudașcu, care a executat busturile lui Miron Constantinescu și Nikolaus Schmitdt din Arad. În anul 1977 a câștigat concursul pentru Monumentul Eroului Necunoscut, iar în anul 1978, concursul pentru monumentul „Victoria Socialismului". De numele altor doi sculptori se leagă Monumentul de la Păuliș: este vorba despre Ionel Muntean și Emil Vitroel. Născut în județul Arad, Gheorghe Adoc[4] a rămas legat „de Statuia Independenței de la Iași, monument poziționat în piața cu același nume".[5] Dumitru Șerban este, de asemenea, un reprezentant al Aradului în materie de sculptură monumentală. Acesta a ridicat mari volume geometrice, care fac legătura dintre cer și pământ și care prind formă într-un spațiu aflat în armonie totală cu mediul înconjurător.

Continuator al tradiției în monumentul de for public arădean este sculptorul Rudolf Kocsis, de numele căruia se leagă unele dintre cele mai importante lucrări de restaurare a grupurilor statuare arădene. Kocsis Rudolf, prin busturile dedicate lui Fabian Gabor și Gizellei Boldog și prin lucrările de reconstrucție ale Statuii Libertății, respectiv ale monumentului Sfintei Treimi, a contribuit decisiv la formarea noului profil urbanistic al Aradului.

2. Impactul schimbărilor politice asupra percepției vizuale a monumentelor

Aradul este un oraș în care schimbarea regimului politic a fost însoțită de eliminarea elementelor simbolice ale precedentului regim și înlocuirea lor cu alte elemente, care transmit mesaje actualizate. Este cazul a cel puțin două dintre cele mai reprezentative monumente ale orașului, despre care voi vorbi în cele ce urmează și care, prin parcursul și evoluția traiectului lor demonstrează cele de mai sus.

Unul dintre cele mai timpurii monumente de for public ale secolului XX în Arad este Coloana Sfintei Treimi. „Construită în 1901, în fața Teatrului Municipal din Arad, această operă a sculptorului Róna József simboliza protecția divină asupra orașului și recunoștința comunității pentru sprijinul ceresc în momente de cumpănă. Așa cum multe astfel de monumente erau ridicate în Europa Centrală și de Est, Coloana Sfintei Treimi avea menirea de a sublinia rolul credinței în viața publică și în consolidarea legăturilor comunitare[6]".

Însă, în 1962, regimul comunist, care promova un ateism de stat și o luptă ideologică împotriva simbolurilor religioase, a dispus demolarea monumentului. Distrugerea sa nu a fost doar o simplă acțiune administrativă, ci un gest profund simbolic, o încercare de a elimina vizual și spiritual credința. Cu toate acestea, comunitatea catolică a reușit să salveze fragmente ale monumentului, păstrându-le în Biserica Romano-Catolică, ca pe niște relicve ale unei identități ce nu putea fi complet ștearsă.

După Revoluția din 1989, odată cu redobândirea libertății religioase și a dreptului de a exprima public credința, s-a deschis și calea recuperării patrimoniului spiritual distrus de regimul comunist. Astfel, în 2008, Coloana Sfintei Treimi a fost restaurată și readusă pe locul său inițial, la inițiativa Primăriei Arad. A fost un gest prin care un trecut interzis a fost readus la lumină, o dovadă clară că, indiferent de cât timp au fost înăbușite, cultura și spiritualitatea își găsesc mereu drumul spre renaștere.

---

[3] Tomck@t, „Un arădean de care trebuie să ne amintim. 96 ani de la nașterea lui Ovidiu Maitec, unul dintre cei mai importanți sculptori români după Brâncuși", în Special Arad, 1 decembrie 2021, disponibil la adresa https://specialarad.ro/un-aradean-de-care-trebuie-sa-ne-amintim-96-ani-de-la-nasterea-lui-ovidiu-maitec-unul-dintre-cei-mai-importanti-sculptori-romani-dupa-brancusi/, accesată la data de 8 ianuarie 2025

[4] https://vatra-mcp.ro/artisti-si-patrimoniu/sculptori-romani/arad/gheorghe-adoc-sculptor/, accesată la data de 9 ianuarie 2025

[5] Sorin Bulboacă, Doru Sinaci, *Dicționarul istoric al localităților din județul Arad*, vol. III, *Comunele județului Arad*, Biblioteca Arad, Guttenberg Univers, 2021, p. 107, disponibil la adresa https://bibliotecaarad.ro/wp-content/uploads/2020/02/50-Dictionar-comune-Arad-vol.-III-SOCODOR.pdf, accesat la data de 8 ianuarie 2025

[6] https://ccja.ro/wpcontent/uploads/2022/04/023_Horia_Truta_Iconografia_monumentala_catolica_a_Sfintei_Treimi_in_judetul_Arad.pdf, accesat la data de 7 ianuarie 2025

Monumentul a fost refăcut de sculptorul arădean Kocsis Rudolf după planurile vechi și respectă atât structura inițială, cât și materialele originale: travertin dur din carierele Páty (Ungaria), completat cu piatră artificială și altoreliefuri din bronz.

În continuarea explorării monumentelor istorice din Arad și a mesajelor pe care acestea le transmit, ne oprim la Crucea Martirilor, un simbol al sacrificiului și al identității naționale. Ridicat pentru prima dată în piața publică din Arad după Primul Război Mondial, acest monument a fost proiectat de Silvestru Rafiroiu, fost arhitect-șef al orașului. „Sfințirea sa a avut loc pe 17 mai 1936, coincizând cu momentul în care Regimentul 6 Vânători al Armatei Române a intrat în Arad. La ceremonie au participat personalități marcante ale vremii, precum Ioan Suciu, Vasile Goldiș, Onisifor Ghibu, Ioan Lupaș și Stelian Popescu.”[7].

Post-revoluționar, s-au făcut demersuri pentru repoziționarea acestui simbol al Aradului, astfel încât astăzi el poate fi văzut în Parcul Mihai Eminescu, asocierea cu marele poet național nefiind deloc întâmplătoare. Crucea dobândește o semnificație suplimentară, cele 90 de nume înscrise pe ambele fețe și pe laterale personalizând suferința și sacrificiul, transformând simbolul într-o realitate profund umană. Acestea devin mărturii ale trecutului și un avertisment cu privire la fragilitatea păcii și pericolele ideologiilor extremiste.

3. Parcul Reconcilierii – dialog vizual între simboluri și culturi

De-a lungul timpului, Monumentul Libertății a fost subiectul unor intense controverse, atât la nivel local, cât și național, datorită semnificației sale istorice. Ridicat în 1890, monumentul a fost conceput ca un simbol al colaborării dintre Austria și Ungaria, fiind cunoscut oficial sub numele de Statuia Libertății. Neoficial, însă, era deseori numit Ungaria Milenară, reflectând identitatea maghiară în contextul dualismului austro-ungar. După Marea Unire din 1918, prezența acestui monument a generat nemulțumiri și proteste, fiind perceput ca un simbol al fostei guvernări austro-ungare. De-a lungul anilor, ansamblul statuar a fost ținta mai multor acțiuni de vandalism și a devenit un punct central al unor manifestații politice tensionate.

În 1919, prefectul Romulus Veliciu a solicitat îndepărtarea monumentului, iar în 1922 autoritățile locale au restricționat accesul la statuie prin ridicarea unui gard de lemn. În 1925, la inițiativa ministrului de interne I. C. Brătianu și cu aprobarea regelui Ferdinand, s-a decis demontarea ansamblului statuar. Elementele metalice au fost depozitate în Cetatea Aradului, iar blocurile de piatră au fost mutate în curtea Turnului de Apă. Astfel, monumentul a rămas într-o stare de conservare timp de aproape un secol, reflectând transformările istorice și schimbările de identitate ale orașului.

După 1990, s-a redeschis discuția privind reinstalarea monumentului în Arad, în contextul promovării convingerilor multiculturale ale orașului. În 1999, componentele statuii au fost recuperate de la Biserica Romano-Catolică a Ordinului Minoriților și restaurate de sculptorul Rudolf Kocsis. Decizia Consiliului Local a stabilit amplasarea sa în Piața Pompierilor, în anul 2004.

În urma unor proteste, autoritățile centrale au decis amenajarea unui spațiu dedicat reconcilierii româno-maghiare, care să echilibreze semnificațiile istorice ale monumentului. Astfel, Ministerul Culturii și Cultelor a achiziționat lucrarea „Arcul de Triumf al Revoluției Române de la 1848”, realizată de sculptorul Ioan Bolborea, care a fost amplasată în anul 2005 la o distanță de aproximativ 60 de metri de Monumentul Libertății. Cele două ansambluri statuar-artistice au format Parcul Reconcilierii Româno-Maghiare, un nou spațiu urbanistic în Arad.

Statuia Libertății a fost de mai multe ori la rând victima unor acțiuni de distrugere. Spre exemplu, în 2011 au fost furate elemente din bronz, iar în anul 2015 a fost vopsită parțial în

[7] http://istoriadepeloculdoi.blogspot.com/2011/05/crucea-martirilor-unirii-1918-1919.html accesată la data de 12 ianuarie 2025

culorile tricolorului românesc, pe corpul statuii fiind scrise cuvinte obscene cu un spray negru [8].

Decizia de a amplasa împreună cele două monumente a generat, la rândul său, controverse. Potrivit criticului de artă Horia Truță, „din punct de vedere urbanistic, Statuia Libertății a fost concepută pentru a decora de una singură o piață, fiind o grupare statuară radiantă. Ea oferă un spectacol remarcabil din orice parte ar fi privită, integrându-se spaţiului şi din punct de vedere decorativ. Arcul de Triumf, în schimb, este un monument destinat în special căilor de circulație, străzii. Arhitectural el s-a născut din stilizarea vechii porți de cetate ca un simbol al primirii comandantului şi trupelor sale victorioase în luptă, o expresie monumentală de glorificare ce convine oricărui timp. De aceea amplasarea împreună a două monumente total deosebite prin stil, materiale şi manieră, nu creează o relație firească nici între ele, nici cu peisajul din jur”[9].

Și tot de Revoluție se leagă un alt monument din urbanistica Aradului: Monumentul Revoluției Române din Decembrie 1989, care a fost dezvelit la împlinirea a 10 ani de la acele evenimente, în semn de veșnică aducere aminte a celor 24 de arădeni care au murit. Poziționarea monumentului, între liniile de tramvai, fără acces pentru public, a fost aspru criticată de către societatea civilă. Nici forma monumentului nu a fost pe placul arădenilor, nefiind bine primită de criticii de specialitate, datorită intervențiilor considerate nefinalizate de către artist[10].

Un alt simbol al Aradului, care ar fi trebuit să își găsească locul în spațiul public după Revoluție, este Monumentul Marii Uniri. Acesta a fost conceput ca un omagiu adus evenimentelor de la 1918 și ca un simbol al unității naționale, reflectând valorile și idealurile care au stat la baza înfăptuirii României Mari. Monumentul, realizat de sculptorul brașovean Florin Codre, a fost desemnat câștigător în urma concursului organizat de Ministerul Culturii în 2007, fiind proiectat pentru a fi amplasat în centrul Aradului. Proiectul a întâmpinat numeroase dificultăți, nefiind nici până în ziua de astăzi finalizat. Artistul a colaborat cu furnizori din China pentru realizarea acestei opere, iar întârzierile în livrare au condus la un litigiu între acesta și Ministerul Culturii. În 2013, instituția l-a chemat în instanță, iar în toamna anului 2015, Tribunalul București l-a obligat pe Florin Codre să transporte monumentul la Arad pe propria cheltuială, fapt care nu s-a întâmplat. Cu toate aceste obstacole, Monumentul Marii Uniri rămâne un proiect simbolic esențial pentru memoria colectivă a Aradului, un simbol la care nu se poate renunța, o mărturie artistică a identității naționale și a rolului pe care orașul l-a jucat în unirea tuturor românilor.

În absența Monumentului Marii Uniri, la Arad s-a luat decizia de a amplasa totuși un monument care să simbolizeze marele eveniment. Astfel a apărut grupul statuar „Arad -1918”, lucrare realizată de elevii Liceului de Artă „Sabin Drăgoi”. Grupul a fost amplasat într-un mic spațiu pietonal din apropierea cinematografului Dacia[11]. „Demararea acestui proiect a avut loc la sfârșitul anului școlar 2017-2018, deci elevii au avut doar câteva luni la dispoziție pentru a veni cu idei pentru un astfel de monument. Grupul de 16 elevi a reușit să își combine ideile diferite într-un grup statuar care reprezintă unitatea și solidaritatea românilor, fiind în concordanță cu ceea ce au simțit românii în urmă cu 100 de ani.

[8] https://www.mediafax.ro/social/arad-statuia-libertatii-a-fost-vandalizata-fiind-vopsita-partial-in-culorile-drapelului-romanesc-13825292

[9] Horia Truță, „Controverse pe marginea Parcului Reconcilierii Româno-Maghiare”, în revista *Arca*, nr.7-8-9, 2019, disponibil la adresa http://www.uniuneascriitorilorarad.ro/ARCA/2019/7-8-9_2019/restituiri_truta_7-8-9_2019.html , accesată la data de 12 ianuarie 2025.

[10] https://bibliotecaarad.ro/cronologie-aradeana-22-decembrie/, accesat la data de 9 ianuarie 2025

[11] Vasile Zărăndan, A fost inaugurat grupul statuar Arad -1918, dedicat sărbătoririi Centenarului Marii Uniri, în revista ARQ, 30 nov 2018, disponibil la adresa https://www.arq.ro/a-fost-inaugurat-grupul-statuar-arad-1918/25403, accesată la data de 9 ianuarie 2025

Micul ansamblu a stârnit reacții politice, filiala USR depunând o sesizare pentru nelegalitatea amplasării, în urma căreia primăria municipiului a fost amendată[12].

4. Concluzii:

Ca formă de comunicare vizuală, monumentele publice transmit mesaje identitare și istorice, adaptate realităților vremii și a vremurilor. Monitorizând diverse etape din evoluția orașului, de la perioada interbelică, în care monumentele erau dedicate în special eroilor naționali, până la perioada socialistă, când acestea au căpătat un caracter ideologic, se poate observa cu ușurință o transformare la nivel de mesaj. Exemple precum Coloana Sfintei Treimi sau Monumentul Libertății demonstrează clar cum schimbările politice au influențat atât existența acestor opere, cât înțelesul și percepția. Arta monumentală din Arad este în continuă schimbare, dar păstrează elemente care definesc trecutul.

Schimbările de regim politic au avut un impact direct asupra modului în care aceste opere au decorat spațiul public. De la eliminarea simbolurilor considerate inadecvate de noile autorități, până la reinterpretarea unor monumente printr-o prismă modernă, Aradul reflectă această transformare. Restaurarea Coloanei Sfintei Treimi sau integrarea Monumentului Libertății în Parcul Reconcilierii sunt exemple concrete ale felului în care mesajul vizual poate fi adaptat la noile realități. Deși limitat din punct de vedere al analizei, se poate concluziona că mesajul transmis de arta publică a evoluat în concordanță cu schimbările intervenite în societate. Într-un oraș precum Aradul, unde memoria istorică și identitatea culturală sunt profund ancorate în spațiul public, monumentele nu doar conservă trecutul, ci îl și redefinesc în funcție de noile generații.

Arta monumentală din Arad reprezintă nu doar o formă artistică, ci și o narativă a istoriei orașului, reflectând tranzițiile politice, sociale și economice din diverse perioade. Monumentele și sculpturile publice nu sunt doar expresii estetice, ci mesaje vizuale care îmbină trecutul cu prezentul, oferind o lecție continuă despre identitatea și evoluția comunității.

Schimbările politice au avut un impact semnificativ asupra percepției monumentelor, în special în contextul regimurilor care au încercat să rescrie istoria vizuală. Exemplele din Arad, precum Coloana Sfintei Treimi sau Monumentul Libertății, arată cum regimurile au înlocuit sau transformat simbolurile pentru a reflecta idealurile politice de moment. În cazul Coloanei Sfintei Treimi, demolarea sa în perioada comunistă și reconstrucția ulterioară sunt un exemplu clar al modului în care statul a încercat să șteargă sau să reconstruiască memoria colectivă, în funcție de orientările politice ale vremii.

Monumentele, precum Monumentul Eroului Necunoscut sau Crucea Martirilor, sunt atât repere arhitecturale, cât și simboluri ale sacrificiului și ale unității, care au dobândit noi înțelesuri în fiecare etapă istorică. Monumentele din Arad, ca și în multe alte orașe, au fost martorii schimbărilor ideologice și au jucat un rol important în educația civică, ajutând generațiile să înțeleagă contextul social și politic în care au trăit.

În ceea ce privește Parcul Reconcilierii, acesta reprezintă un exemplu de reconciliere între culturi și identități, printr-o abordare artistică ce promovează dialogul și înțelegerea reciprocă. Parcul este un simbol al unui Arad modern, care caută să îmbine istoria diversă a regiunii cu valorile contemporane de respect și armonie între diferitele grupuri etnice și culturale.

Astfel, Aradul continuă să fie un loc de reflecție asupra trecutului său, prin monumentele sale care spun povestea unei comunități aflate mereu în schimbare, dar care își păstrează rădăcinile în adâncul istoriei. Aceste lucrări de artă monumentală sunt, în esență, mărturii ale

[12] https://stirileprotv.ro/stiri/actualitate/primaria-arad-amendata-pentru-ca-a-inaugurat-un-monument-neautorizat.html, accesat la data de 11 ianuarie 2025

evoluției orașului, care continuă să se transforme, păstrând în același timp memoria celor care au contribuit la formarea sa.

BIBLIOGRAPHY

1. Bulboacă, Sorin, Sinaci, Doru, Dicționarul istoric al localităților din județul Arad, vol. III, Comunele județului Arad, Biblioteca Arad, Guttenberg Univers, 2021
2. www.aradcityguide.ro
3. www.aradon.ro
4. www.arq.ro
5. www.artindex.ro
6. www.bibliotecaarad.ro
7. www.ccja.ro
8. www.istoriadepeloculdoi.blogspot.com
9. www.mediafax.ro
10. www.specialarad.ro
11. www.stirileprotv.ro
12. www.uniuneascriitorilorarad.ro
13. www.vatra-mcp.ro
14. www.viata-libera.ro

CONSTANTIN SILVESTRI - THE PARADIGM OF A COMPLEX MUSICIAN

Marius Boldea
PhD, National University of Music Bucharest

Abstract: Recognized the world over as a great conductor, Silvestri has distinguished himself in this position conducting major orchestras, conducting the most important masterpieces of world music. At the national level, he distinguished himself by conducting the Romanian premiere of George Enescu's Œdipe and as director of the Bucharest Philharmonic and the Romanian Opera. Silvestri's activity as pianist-choreographer at the Opera was also very fruitful, as was his career as a concert pianist, offering the public numerous large-scale recitals, with difficult and vast repertoires, with his famous improvisations on various themes or in the style of composers. Composer Constantin Silvestri's work is a realm still waiting to be discovered, his music a strange pendulum swinging between melancholy, sadness and dream, drama and effervescence. His compositional talent was recognized by great personalities of the time, such as George Enescu, Mihail Jora (his mentor), Cella Delavrancea.

Keywords: music, compositions, musician, paradigm, style

Constantin Silvestri was born on May 31, 1913 in Bucharest and died on February 23, 1969 in London. He was one of the most important personalities of Romanian music in the interwar period. Recognized the world over as a major conductor, Silvestri distinguished himself in this position at the helm of major orchestras, conducting the most important masterpieces of world music. On a national level, he distinguished himself by conducting the Romanian premiere of George Enescu's Œdipe and as director of the Bucharest Philharmonic and the Romanian Opera. Silvestri's work as a pianist-choreographer at the Opera was also very fruitful, as was his career as a concert pianist, as he offered the public numerous large-scale recitals, with difficult and vast repertoires, with his famous improvisations on different themes or in the style of certain composers. The last ten years of his life were spent in Bournemouth, England, where he was appointed Principal Conductor of the Bournemouth Philharmonic Orchestra, and in 1967 he was granted British citizenship.

The work of composer Constantin Silvestri is a realm still waiting to be discovered, his music a strange pendulum swinging between melancholy, sorrow and dream, drama and effervescence. His compositional talent was recognized by great personalities of the time, such as George Enescu, Mihail Jora (his mentor), Cella Delavrancea. As a pianist, Silvestri was appreciated by Constanța Erbiceanu and Florica Musicescu (the teachers in whose class he studied piano at the Bucharest Conservatory), and words of appreciation are to be found in many testimonies of that period. About these testimonies, the composer Dan Dediu notes in the volume Constantin Silvestri in chronicles and interviews: 1930-1959 the following:„In addition to the fact that the testimonies in this volume approach Silvestri like a central character in a documentary movie, about whom those who speak tell stories, anecdotes, anecdotes, anecdotes, glimpses, witticisms, opinions, malice, in other words all kinds of reactions that the memory of a great man we have known or listened to awakens in us, there is also another not negligible element emanating here, namely the shadow of the mind of each person who writes about Silvestri and his exploits. Here a more sly word, there a more elegant expression, a longer phrase, a shorter verdict, a successful epithet (Jora's admirable "Aghiuță poznanaș"), a profound feeling (Cella Delavrancea writing about Silvestri's recital of his works: I remember the sensation of ashes at the bottom of a vat where here and there the ashes glow, the embers that are dying like a human life) - all these are indicative of the culture, intelligence, empathy and understanding of those who write. This double perspective, that of the person being written

about and that of the writer, contributes to creating a paradoxical feeling in the reader: it is as if the reader were to build a huge jigsaw puzzle representing the figure of Constantin Silvestri, with pieces each containing a portrait - in small - of Silvestri."[1]

With just 28 opus, Silvestri manages to surprise, or even shock, with the depth of his phrases, the accuracy and force of his motifs and his cantilenas of magical subtlety. Constantin Silvestri writes music for piano, orchestra, chamber music and lieder. These include: Romanian Folk Games from Transylvania op. 4 no. 1 (on themes from Bihor taken from Béla Bartók's collection), Three Pieces for String Orchestra op. 4 no. 2, Third Suite for Piano op. 6 nr. 1, Prelude and fugue (four voices) for string orchestra op. 17 nr. 1, Sonata I for oboe (ad libitum violin, flute, clarinet in C) and piano op. 19 nr. 1, Sonata per pianoforte op. 19 nr. 2 (Sonata quasi una fantasia), Sonata II for violin and piano op. 19 nr. 3, Sonata for harp op. 21 nr. 1, Sonata for flute and piano op. 23 nr. 2, Three concert pieces for piano op. 25, Songs of the Wilderness - Studies in Nuances op. 27 nr. 1, String Quartet op. 27 nr. 2, Sonata IV for piano op. 28 nr. 1 (Rhapsody in tre episodi), Three Lied on the verses of Rainer Maria Rilke op. 28 nr. 2.

A personality of great complexity, Constantin Silvestri succeeded in combining in a near-perfect way the three major fields in which he worked, fields which harmoniously intertwined in an integrating musical conception: the orchestral thinking in his compositions, the understanding and deepening of the scores he conducted by entering into their universe with the compositional thinking and the mastery of the pianist who composed with effervescence a music in which the instruments of the orchestra are heard prefigured in the keyboard with ingenuity and imagination of great complexity. Composer Dan Dediu refers to this complexity:

„We talk a lot about complexity today. Here we have Silvestri's answer to this problem. Complexity is not what is heard, but what is felt in the relationships between the clear configurations of music. Complexity is a result on another, higher plane of relationships and meanings, not on that of sounds. A cumbersome, thick, and detailed writing only blurs the music, attenuates the release of the music's meaning. But it is not a plea for simplicity at any price, but for clarity and poignancy, which presupposes the existence of the idea, its precise formulation and the living of its numenal content, inciphered and infused by talent and inspiration in the phenomenality of the musical cell."[2]

The harmonic language in Constantin Silvestri's piano music is a fundamental landmark of his compositional thinking, which encompasses a wide range of tonal, modal and atonal structures. More often than not, the tension of the musical discourse is reflected in a harmonic swarming, realized either by dissonant chromaticisms or, on the contrary, by tonal diatonic, consonant diatonia brought into an extremely dissonant context. As is the case with most composers, Silvestri's experimental laboratory is the piano, the instrument he exploits most intensely in his compositional creation.

It is a peremptory fact that most of Constantin Silvestri's musical discourse derives from tonal writing. In addition to the tonal system, the composer also uses the scales of the ancient modes (Ionian, Dorian, Phrygian, Lydian, Mixolydian, Aeolian and Locrian), as well as their derivatives such as Super-Locrian, Lydian minor, Locrian major, etc. In his chordal constructions, Silvestri sometimes adopts the Prokofievian model, that is, he uses tonal harmonies, to which he superimposes a dissonance. At other times he uses seventh or ninth chords, perfect fourths, perfect fourths, tritones, Bartókian alpha bartókian chords and their derivatives. Another element of the sylvestrian harmonic vocabulary is polytonal harmonic layering.

[1] Dan Dediu, „Portrete într-o expoziție", în *Constantin Silvestri în cronici și interviuri: 1930–1959*, ed. Cristina Ligia Enășescu, Institutul Cultural Român, București, 2021, p. 8-9.
[2] Dan Dediu, *op.cit.*, p. 11.

Thus, going through the series of works dedicated to the piano, it is possible to discover a complex transformation of the compositional language, both harmonic and melodic, rhythmic, dynamic, agogic, orchestral and pianistic: the beginnings, marked by a neoclassical tendency (the first two suites, most of the pieces in Suite III, Sonatina, Sonata breve), folkloric character and the influences of contemporary composers, especially the music of Béla Bartók and Igor Stravinsky (Romanian Folk Dances, Concert Pieces II, Part III of Sonata IV), place the composer within the perimeter of the modern European language; Silvestri would later approach an expressionist style in works such as Notturno from the Third Suite, the first song from Songs of the Wilderness or the first part of the Sonata quasi una fantasia.

The harmonic universe of Constantin Silvestri's music is very versatile, the composer always in search of new chords and chordal chainings. The defining characteristics of this harmonic world can be observed at a first analytical glance: an oscillating harmonic rhythm, more alert in the slow parts or slower in the fast ones, then symbolic sounds and haunting harmonies centered on a specific type of chord. In what follows I will delve more deeply into the harmonic procedures and processes used by Silvestri in his piano music.

The chord types that Silvestri uses most in his piano music can be found in Ernő Lendvai's classification:

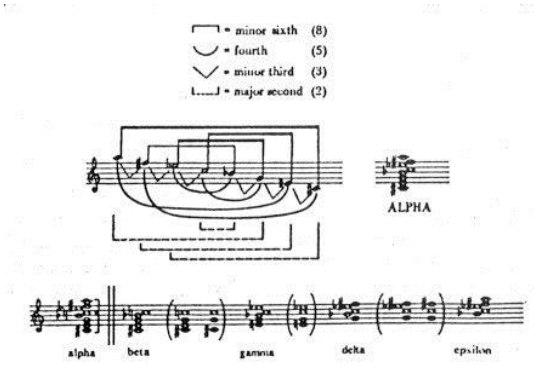


Fig. 1. *Tipuri de acorduri pe care le folosește Constantin Silvestri în creația sa pentru pian*[3].

Thus, the alpha chord is formed by chaining the tonics and dominants of the Bartókian axis. Beta is formed by the chaining of the dominant with the first tonic of the axis (C) or, simply put, with the diminished octave. Its two aggregates are simplifications of the harmonic layer: beta 1 is diminished + major, and beta 2 is diminished + perfect fourth. Gamma represents the dominant string, but elliptical of the first (C sharp/flat), along with the first two tonics (C and E flat/ E flat/ E sharp). Gamma 1 represents the famous major-minor chord. The delta remains with two of the dominant and three tonics, delta 1 can be called minor + diminished, and delta 2 the perfect + augmented chord sequence. Epsilon is formed from the last remaining dominant with the whole of tonics. I note, then, the cyclicity of these chords forming the Bartókian axis of symmetry. Each of these chords is used (more or less) by Silvestri in his harmonic language.

The main relationships between the chord fundamentals are: the second relationship, the third relationship, the augmented fourth relationship. In addition to these, we also find various resolutions of the dominant relationship, as well as the functional relationship between the white and black clefs. In addition, the specific procedures by which Silvestri creates the harmonic context are: mixtura (parallel chord strings of different mixtures), organum (parallel movement of fourths, fifths or octaves taken from Ars antiqua) or the 3rd harmonic technique

[3] Exemplu preluat din Lendvai Ernő, *Symmetries of Music*, Kodály Institue, Kecskemét, 1993, p. 10.

(doubling to the fifth), scordatura (resolution by disharmonizing the semitone) and finalis (specific procedures by which he concludes a part or a work).
Going through Constantin Silvestri's musical journey for piano and observing his many original features and characteristics of language, I note the need to bring to the forefront of Romanian music this work and this creator, who left a treasure chest of treasures still too little discovered.

Thus, the Silvestrian melody can be defined as sinuous, expressive, full of nostalgia and sorrow (especially in the slow parts), with snaking or abrupt lines like falling into the void, or close as in a mournful song, which gives it a uniqueness of great sensitivity. Rhythm is very diverse, using a considerable arsenal of exceptional divisions (cvintolettes, sextolettes, septolettes, etc.), overlaps between them, and polyrhythms. The expression and range of affectations traverse a multitude of moods, very clearly represented in the score by the composer, with suggestive indications such as: quasi una marcia funebre, lontano, quasi corale, pensieroso, selvaggiamente etc. The moods, atmospheres or characters that Silvestri portrays in his piano music can be, on the one hand, full of sorrow, melancholy, and obstinacy or, on the other hand, playful, ironic, sarcastic, as well as serene, triumphant, full of verve and exuberance. The dynamics cover a huge range, from pppp to ffff, demonstrating the diversity of sounds, musical ideas and characters. The phrasing can consist of long legato arcs on the expressive cantilenas of the slow movements or whole staccato passages in sarcastic, Prokofievian moments, with sighs made up of legato legato two by two and so on. Harmony, the central aspect of his work, goes through a diversified path, from neoclassical, expressionist, tonal-modal to chordal aggregates taken from the Bartókian axis, with various chainings or chordal resolutions of dominant or none, as well as specific procedures that he uses with particular preference.

The versatility of the conductor, pianist and composer Constantin Silvestri is noticeable in all these works, through the orchestral thinking that appears from the very first piano opuses, through the precision, accuracy and attention to detail, as well as through the difficult, broad and diverse pianistics, demonstrating the composer's abilities. Octavia Răceu Marc, in Constantin Silvestri. Reconstituiri, captures some testimonies of some great musicians about Silvestri's recitals, statements in which one can notice the author's diversity, versatility and thinking on all these levels. Cella Delavrancea notes in an article in the Rampa newspaper of December 7, 1946: "Silvestri's talent is evident in his virtuosity as a pianist. He has the grace of a big cat in the way he attacks the notes, a surprising science of the pedal, intelligence and expression. No one can play his bizarre compositions like him." Regarding the same recital, Eugen Pricope notes: "Dreaming, hallucination, sorrow, an oppressive state, a deadly sadness in the soul, but also a smile - for the audience! - the grimace of one who cheats the game, who 'cheats'; but in the depths of his soul he feels pure and innocent, candid as a child. Why did the pianist sway his hands and body in the solemnity of his ritual chords in which the visual itself had the character of art? A kind of mystery - on whose cathedral steps? - of an artist's soul like a saint? No! Not at all!" His emotion-filled interpretations impressed time after time. He considered the art of piano playing to be subordinate to creative as well as orchestral conception. His interpretations were distinguished by an extremely rich and refined coloristic palette: "...the keyboard swelled in all guises, feline and wild, softly violinistic or with percussion strokes, like an orchestra, like ten orchestras." reports Theodor Rogalski, following a recital given by Silvestri to those close to him. Another relevant quotation comes from Alfred Hoffman: "Constantin Silvestri was a complete musician: on the piano he was a creator of the universe, he knew how to subject the keyboard to the orchestral vision that linked him.... with Enescu." A similarity that would have flattered the young artist."[4]

[4] Octavia Răceu Marc, *Constantin Silvestri. Reconstituiri*, Risoprint, Cluj-Napoca, 2020, p. 31-32.

I thus observe, following so many testimonies of great and important names of Romanian music, the creative force, the unceasing imagination and the kaleidoscopic personality of the composer. I conclude by quoting Constantin Ionescu-Vovu: "May the more massive penetration of Constantin Silvestri's piano music in the repertoires of pianists, in concert halls and in the consciousness of the public to whom it is addressed, its placement on the step it deserves on the scale of national musical values, be the reward of an effort made with love and piety."[5]

It is precisely to these final words of Constantin Ionescu-Vovu that we must refer when examining Silvestri's creation, and to approach with boldness and curiosity this creative work and this personality about whom George Enescu himself said: "From now on I can die, because my successor will be Silvestri"[6].

BIBLIOGRAPHY

1. Boldea, Marius, *Constantin Silvestri. Repere stilistice ale compozitiilor pentru pian*, Editura muzicală, Bucureşti, 2023
2. Carpenter, Raymond, *Constantin Silvestri Magician. A View from the Orchestra*, Romanian Musical Adventure, Londra, 2011
3. Coman, Lavinia, *Constantin Silvestri*, Editura Didactică și Pedagogică, R.A., Bucureşti, 2014
4. *Constantin Silvestri în cronici și interviuri 1930 – 1959*, adunate, îngrijite și adnotate de Cristina Ligia Enășescu, Editura Institutului Cultural Român, București, 2021
5. Dediu, Dan, *Cei 9 „i" sau cum compunem*, Editura Didactică și Pedagogică, R.A., București, 2012
6. Gritten, John, *A Musician before his time. Constantin Silvestri, conductor, composer, pianist*, Warwick Editions, Londra, 1998
7. Lendvai Ernő, *Symmetries of Music*, Kodály Institue, Kecskemét, 1993
8. Pricope, Eugen, *Silvestri - între străluciri și… cântece de pustiu*, Editura Muzicală, București, 1974
9. Răceu, Octavia, *Constantin Silvestri – Reconstituiri*, Editura Risoprint, Cluj-Napoca, 2020
10. Sandu-Dediu, Valentina, *În căutarea consonanțelor*, Editura Humanitas, București, 2017
11. Voicu-Arnăuțoiu, Ioana Raluca, *Constantin Silvestri – biografie necunoscută*, Editura Ars Docendi, București, 2013

[5] Constantin Ionescu-Vovu, în Constantin Silvestri, „Cuvânt înainte", în *Sonata IV. Rapsodia in 3 episodi per Pianoforte - opus 28 nr. 1 (1953)*, ed. critică de Constantin Ionescu-Vovu, Grafoart, București, 2018, p. 5.

[6] George Enescu, în Dan Dediu, „Portrete într-o expoziție", în *Constantin Silvestri în cronici și interviuri: 1930–1959*, ed. Cristina Ligia Enășescu, Institutul Cultural Român, București, 2021, p. 11.

THE TRADITION OF JESTBOOKS IN THE 16TH AND 17TH CENTURIES: FACETIOUS WRITING FROM ITALY TO ENGLAND

Cătălin Bărbunță
PhD Student, „Vasile Alecsandri" University/ Clermont Auvergne University

Abstract: The paper delves into the issues of the facetious transfer from Italy to the rest of Western Europe, particularly to England, in terms of publication of facetiae compilations and their usage in other literary genres, specifically in plays. While Italy is highly receptive to the tradition of facetious writing established during the Renaissance period by Poggio Bracciolini's Liber facetiarum – a collection of unconventional brief texts characterised by their entertaining purpose and audacious style – England proves more reticent and only fully embraces the genre in the 17th century. The transfer is clearly demonstrated by the large number of English compilations published for the first time during the 17th century – thirty-five titles (Lavie,2020b: 135-136) – marking the emergence of a genre equivalent to the Italian facezia.

Keywords: facetiae, facetious compilations, English literature, Renaissance, 17th century

During the Renaissance period, a particular category of literature, whose literary character seems rather inconspicuous[1], conquers the entire Western Europe through its daring forms, themes, and language (Sozzi, 1977: 31). Essentially characterised by its purpose of generating divertissement or laughter, this type of literature, inextricably associated with Poggio Bracciolini's *Liber facetiarum*, creates a literary phenomenon that surpasses Italy's borders, the country of its publication (Kiès, 2021: 25).

Even before being published in 1470, Poggio Bracciolini's *facezie*[2] circulate in manuscript form and provoke both admirative and disapproving reactions, which only contribute to their popularity and propagation (Lavie, 2020a: 54-55). The novelty of the genre, which not only exploits subjects that are against the religious precepts of the time but also adopts a linguistic style lacking literariness by its imitation of the colloquial register, inspires a significative number of authors to publish their own collections of facetious texts, many of them including even versions of the famous anecdotes (Sozzi, 1977: 31-32).

Poggio Bracciolini's remarkable success is also demonstrated by the large number of the editions of his collection. It includes more than fifty manuscripts distributed among several European capitals and major cities, such as Rome, Milan, Paris, London, and Munich, and more than thirty editions published between 1470 and 1500 (Sozzi, 2000: 92; Labère, 2007: 335; Adinolfi, 2015: 4). The circulation of anecdotes from one country to another is however followed by criticism. Sozzi observes Europe's reaction to Poggio Bracciolini's enterprise and remarks that his humoristic anecdotes are criticized not only by those who reject innovation and progress, but also by other humanists, other intellectuals who appreciate change, but who condemn the Florentin's work. The Dutch humanist Erasmus disapproves the Italian's audacious style by affirming "what vile, filthy, pestilential things has Poggio ever written. Yet today he is considered a Christian author, and his works are translated into almost all languages."[3] German scholars such as Johann Aucuparius and Johann Trithemius consider his humorous texts to be a work of trivialities and disgusting matters. In France, Lenfant claims they contain "a quantity of obscenities, filth, and moral poverty,"[4] while the Italian Tiraboschi deplores the insertion of "characters still alive" in "most obscene"[5] tales, which shows a lack of literary nobility (Sozzi, 2000: 90-91).

These dispersive but animated reactions highlight the popularity of Poggio Bracciolini's collection, and, at the same time, show that their innovative literary style is often met with criticism. Nonetheless, the humanists' efforts to diverge readers from consuming such texts does not stop Poggio Bracciolini's work from being read and appreciated. Sozzi explains that many European authors and compilators find inspiration in the Italian work and either translate or borrow significant parts from it. Some years before Tardif's famous partial translation, which acquired him the title of *traduttore-traditore* (Kiès, 2016: 268), Julian Macho, a monk from Lyon, renders into French seven of Poggio's anecdotes, but he does that by referring to an intermediary edition, that published by Heinrich Steinhöwel in Ulm in 1476. Eight years later, William Caxton translates them into English. The following year, William Bullokar also renders eleven anecdotes into English but with the purpose of compilating them in his *Aesop's Fables* of 1585. In Germany, several facetious collections borrow material from the Italian work: some of these can be found in Johannes Pauli's *Schimpf und Ernst*, Frey's *Gartengesellschaft*, as well as in literary works of Brant, Murrier, Geiler von Keisersberg and in Till *Eulenspiegel*. In Spain, Mey's *Fabulario* and Juan de Timoneda's *Sobremesa* (1563) present borrowings from *Liber facetiarum*. The country which seems to adopt Bracciolini's texts the most is France, its advantageous geographical position contributing to an easier literary and cultural transfer: "In France, from the *Cent Nouvelles Nouvelles* to Bouchet's *Serées*, the *facetiae* represent an anecdotal arsenal from which everyone borrows in various ways"[6] (Sozzi, 2000: 94).

Poggio Bracciolini's facetious masterpiece engenders thus a literary tradition that spreads throughout the entire Western Europe and influences the publication of numerous humorous collections. Even though these embrace other literary genres as well, the facetious anecdotes are predominantly compiled. Italy, in particular, sees the emergence of such literary compilations at the beginning of the 16th century (Lavie, 2020b: 134), proving receptive to a phenomenon taking place within its borders. England, on the other hand, is more resistant to foreign traditions and constitutes a case of late transfer regarding the genre of *facezia*. Lecocq disseminates the way in which the Italian genre is adapted within English literature and acclaims that, contrary to other European countries, England awaits the 17th century to fully adopt the *facezia*. It only emerges in England at a time when "the more or less clumsy telling of a willingly quite long story is substituted for a short anecdote, elegantly presented, and which leads quickly to a witty and unexpected conclusion"[7] (Lecocq, 1977: 119-121).

If the 17th century sees eventually the emergence of a literary genre equivalent to Poggio Bracciolini's facetious texts, the 16th century, especially up until 1565-1570, represents a period in which England is mostly preoccupied to assimilate the Italian and German models. The works of Poggio and Bebel, as well as the German *Eulenspiegel* are mainly rendered in English, which indicates the English readers' tastes for such entertaining anecdotes. What keeps the English authors from producing their own facetious texts at the time seems to do with a genre already present in English, that resembles too much the Italian texts. Chaucer's highly appreciated *Canterbury Tales* seem to partially fulfil the English need for humour and satire. Even if it is embraced by the English humanists, such as More, or Rastell and Andrew Boorde, who make use of the facetious genre in their works and who remain faithful to its original characteristics – comic character, clarity, simplicity and powerful repartee – its independence does not rise at the time (Lecocq, 1977: 119-121). Thomas More, in particular, acquires the image of a facetious authors, whom Charles Béné considers "one of the masters of the English *facetia*", whose "entire polemical work, and later his mystical work […] are full of facetious remarks, of humorous tales."[8] In his article "Humour et facétie chez Erasme et chez More," Béné examines the humorous and facetious dimensions of the Dutch and English authors' literary works within a humanist context, aiming to explore how facetious writing becomes a tool for the humanist ideology (Béné, 1977: 46-52).

By wanting to translate and edit Lucian's work with his friend Erasmus, More demonstrates a keen interest in both the Greek language and jesting. A writer of facetious eulogies, Lucian has a great influence on the two humanists, who employ humorous turns of phrase even in their most serious works. More even acquires the appellatives of "Master Mock" or "More the Jester"[9] (Béné, 1977: 46-49).

As with Poggio Bracciolini's texts, More's penchant for the facetious style is soon met with criticism. Nevertheless, his literary style is also appreciated and defended. Although often considered "audacious," G. Marc' Hadour sees in More's jokes "the expression of a healthy laughter" and an instrument "in the service of a generous mindset"[10] (Béné, 1977: 49). Similarly, Weber attributes to both More and Erasmus a pedagogical use of facetious writing, which has the purpose of promoting relaxation rather than entertainment, as displayed in *Utopia* (Weber, 1977: 32).

On its way to become an independent genre, the *facezia* finds a new direction that proves to be fertile, particularly within the theatre, where it becomes especially associated with the role of jester or clown (Lecocq, 1977: 120; Weber, 1977: 32). With the transition of the professional jester from the royal court to the theatre stage, jesting becomes a tool within the theatrical realm, initially existing outside of the main plot of the plays performed. In Marlowe's Dr Faustus, for example, "a series of facetious anecdotes" are employed independently to the plot. However, Shakespeare's first comedies show that the genre gains a more important status and "the facetia is truly integrated in the play"[11]. As such, the character mainly assigned with the comic repartees, the jester, is a literary vehicle used for the purpose of exploiting humour. His presence within the plays is explained by a fruitful tradition:

> the jester of the Elizabethan stage is an heir of the character Vice from the moralities, and of the Devil from the late medieval plays. He owes to his ancestors a multifaceted personality, which permits him to be at times a fool, or a naïve, or a rogue or even a villain, other times even an ironist or a very cultured humourist[12] (Lecocq, 1977: 120).

England sees at the time a notable transformation within the facetious genre: the characters belonging to the popular tradition are replaced by an English representative of the jester characters, the famous Scoggin, who becomes "the favoured protagonist of facetiae." The English tradition of attributing popular repartees to Scoggin makes him be considered "a national contribution to a literature essentially imported from the continent"[13] (Lecocq, 1977: 120). This shows that the Italian *facezia* is gradually accommodated in England. Even though the transition seems rather slow and especially influenced by English literary, social, and cultural constraints, the theatre seems to embrace the genre at the turn of the 17th century, adapting it to its literary necessities.

The growing incorporation of facetious writing into plays helps to facilitate the integration of the facetiae genre into English literature. The 17th century is notably fruitful in terms of the publication of facetious collections. In his thesis on facetious compilations from Italy, France, and England, François Lavie identifies thirty-five English compilations published for the first time in the 17th century – evidence of the English public's growing appreciation for the genre. Among these, an anonymous collection, *A Banquet of Jests*, stands out with ten editions published between 1630 and 1665. It is followed by another anonymous collections, *Pasquils Jests*, which has seven editions between 1604 and 1669, as well as John Taylor's *Wit and Mirth*, William Winstanley's *Poor Robin's Jests*, and the anonymous *The Life of Long Meg of Westminster*, each with six editions in the same century (Lavie, 2020b: 135-136).

What is important to underline is the lower number of such publications during the 16th century, which highlights the slow transfer of the tradition in England. Lavie identifies only nine collections that appear during this period, the first being the anonymous *A Hundred Mery*

Tales, published in 1526 (Lavie, 2020b: 135). Barbara C. Bowen also includes this collection in her list of European facetious compilations, suggesting that its author might have been John Rastell. She affirms that this work is "[t]he first, and probably the most original, of the English works collectively knowns as 'Shakespeare Jest-Books'" (Bowen, 1986b: 273).

Even though the 17th century sees a large number of facetious collections in England, these do not include as many independent texts as their Italian or French counterparts, for example. Francois Lavie underlines that

> the average volume of facetiae compilations is 360 pages in France, 229 in Italy, and 122 in England [...]. In the latter case, the small number of pages is partly explained by the prevalence of large formats in the English *corpus*. The average number of facetiae per compilation is 204 for the French *corpus*, 370 for the Italian *corpus*, and 179 for the English *corpus*. (Lavie, 2020b: 70)

The literary facetious tradition, initiated by Poggio Bracciolini's innovative collection, spreads throughout Western Europe, with a particularly strong influence on France, England, and Germany. While Germany seems to more easily adopt the genre through Heinrich Bebel's compilation, France and England constitute cases of delayed transfer.

England, in particular, initially focuses on assimilating the genre by the means of translation, prioritising Poggio Bracciolini's emblematic facetious collection over other Italian compilations. At the same time, the facetiae are incorporated into other literary genres, such as the plays, and gradually gain recognition as a distinct literary form, eventually inspiring their own English facetious compilations.

Between the 15th and 17th centuries, 117 editions of facetious collections are published in London in English, with two even published in Italian (Lavie, 2020b: 130). The 17th century, especially, produces a significant number of such works, reflecting the English readers' growing taste for a genre that can be traced back to the 15th century Italy and which continues to gain popularity over time.

Annex 1 – The English facetious collections whose first edition was published in the 17th century[14] (Lavie, 2020b: 135-136)

1. Anonymous, *A banquet of jests*, 10 editions, 1630-1665.
2. Anonymous, *Pasquils jests*, 7 editions, 1604-1669.
3. John Taylor, *Wit and mirth*, 6 editions, 1626-1640.
4. William Winstanley, *Poor Robin's jests*, 6 editions, 1667-1679.
5. Anonymous, *The life of long Meg of Westminster*, 6 editions, 1620-v. 1690.
6. Anonymous, *Merrie conceited jests of George Peele*, 5 editions, 1607-1671.
7. Anonymous, *Tarltons jests*, 4 editions, 1613-1638.
8. Anonymous, *London jests*, 3 editions, 1684-1690.
9. Richard Johnson, *The pleasant conceits of Old Hobson*, 3 editions, 1607-1649.
10. Richard Head, *The complaisant companion*, 3 editions, 1674-1686.
11. William Hicks, *Coffee-House Jests*, 3 editions, 1677-1688.
12. William Hicks, *Oxford jests*, 2 editions, 1671-1684.
13. Anonymous, *Fragmenta aulica*, 2 editions, 1662-1663.
14. Anonymous, *England's merry jester*, 2 editions, 1693-1694.
15. Guy Miege, *Delight and pastime*, 2 editions, 1694-1697.
16. Humphrey Crouch, *England's jests*, 2 editions, 1687-1693.
17. Anonymous, *The tales and jests of Mr. Hugh Peters*, 2 editions, 1660.
18. Anonymous, *The sack-ful of news*, 2 editions, 1673-1685.

19. John Brewer, *The merry Jests of Smug the Smith*, 2 editions, 1631-1657.
20. Anonymous, *Jacke of Douers merry tales*, 2 editions, 1604-1615.
21. Thomas Dekker / George Wilkins, *Jests to make you merie*, 1 edition, 1607.
22. Bernardino Ochino, *Merry jests, concerning popes, monkes, and friers*, 1 edition, 1617.
23. Anonymous, *Robin Good-Fellow*, 1 edition, 1628.
24. Robert Chamberlain, *The Booke of bulls*, 1 edition 1636.
25. Robert Chamberlain, *A new booke of mistakes*, 1 edition, 1637.
26. Robert Chamberlain, *Conceits, clinches, flashes, and whimzies*, 1 edition, 1639.
27. John Taylor, *Bull, beare, and horse*, 1 edition, 1638.
28. Anonymous, *Gratiæ ludentes. Jests, from the University*, 1 edition, 1638.
29. Henry Edmondson, *The fellow-traveller*, 1 edition, 1658.
30. Anonymous, *Mirth in abundance*, 1 edition, 1659.
31. George Fidge, *Captain James Hind*, 1 edition, 1652.
32. Anonymous, *The witty jests and mad pranks of John Frith*, 1 edition, 1673.
33. Anonymous, *Cambridge jests*, 1 edition, 1674.
34. Robert Burton, *Versatile ingenium*, 1 edition, 1679.
35. « Chaucer Junior », *Canterbury tales composed for the entertainment of all ingenious young men*, 1 edition, 1687.

BIBLIOGRAPHY

1. Lionello Sozzi calls the genre of *facezia* “anti-literary” (n. t.).
2. Restrictively, the term *facezia* denotes a literary genre generally characterised by its concise form, a minimal narrative plot (if present at all), and a final repartee meant to incite laughter or to entertain the reader.
3. “Che cose empie, luride, pestifere ha scritte mai il Poggio. Eppure oggi è considerato un autore cristiano, ed è tradotto in quasi tutte le lingue” (n. t.).
4. “quantité d’obscenitez, d’ordures et de pauvretez” (n. t.).
5. “personaggi ancor vivi"; “oscenissimi" (n. t.).
6. “dalle *Cent Nouvelles Nouvelles* alle *Serées* di Bouchet, le facezie costituiscono un arsenale aneddotico al quale tutti in vario modo attingono” (n. t.; we italicize).
7. “qu'au récit plus ou moins maladroit d'une histoire volontiers assez longue se substitue l'anecdote brève, élégamment présentée, et conduisant rapidement à une conclusion spirituelle et inattendue” (n. t.).
8. “un des maîtres de la facétie anglaise”; “toute son oeuvre polémique, puis son oeuvre mystique […] sont pleines de traits facétieux, de contes humoristiques” (n. t.; we italicise)
9. “More le Bouffon” (n. t.).
10. “osées”; “l'expression d'un rire sain”; “au service d'une pensée généreuse” (n. t.).
11. “la facétie s'intègre vraiment dans la pièce” (n. t.).
12. “le bouffon de la scène élisabéthaine est l'héritier du Vice des moralités, et du Diable des pièces de la fin du moyen-âge. Il doit à ses ancêtres une personnalité multiforme, qui lui permet d'être tantôt un sot, tantôt un naïf, tantôt un fripon et même un méchant, tantôt encore un ironiste ou un humoriste très cultivé” (n. t.).
13. “le héros privilégié de la facétie”; “une contribution nationale à une littérature essentiellement importée du continent” (n. t.).
14. The list of facetious collections published for the first time in the 17th century is based on François Lavie’s list of English facetious collections from the 16th and 17th centuries.
15. Adinolfi, Pierangela, “La fortuna francese delle *Facezie* di Poggio Bracciolini”, in Guillermo Carrascón (ed.), «*In qualunque lingua sia scritta*». *Miscellanea di studi sulla*

fortuna della novella nell'Europa del Rinascimento e del Barocco, vol. I, Torino, Accademia University Press, 2015, pp. 3-14.
16. Béné, Charles, "Facétie et humour chez Erasme et chez More", in *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, no. 7, 1977, pp. 46-52.
17. Bowen, Barbara C., "Renaissance Collection of *facetiae*, 1344-1490: A New Listing", in *Renaissance Quarterly*, vol. 39, no. 1, Amsterdam/ New York, Cambridge University Press, 1986a, pp. 1-15.
18. —, "Renaissance Collections of *facetiae*, 1499-1528: A New Listing", in *Renaissance Quarterly*, vol. 39, no. 2, Amsterdam/ New York, Cambridge University Press, 1986b, pp. 263–275.
19. Godenne, René, *La nouvelle*, Paris, Honoré Champion Editeur, 1995.
20. Kiès, Nicolas, "Conjurer la "rencontre manquée" ? Métamorphoses de la facétie dans la littérature française du XVI^{e} siècle", in Isabelle Garnier, Vân Dung Le Flanchec, Véronique Montagne, Anne Réach-Ngô, Marie-Claire Thomine, Trung Tran et Nora Viet (eds.), *Paroles dégelées. Propos de l'Atelier XVI^{e} siècle*, Paris, Classiques Garnier, 2016, pp. 265-291.
21. —, *Rencontrer en devisant : la conversation facétieuse dans les recueils bigarrés (Du Fail, Cholières, Bouchet)*, Genève, Librairie Droz, 2021.
22. Labère, Nelly, "Étude du langage figuré dans la traduction des *Facéties* du Pogge de Guillaume Tardif à la fin du XV^{e} siècle », in *Le Moyen Français*, Brepols, 2007, pp. 335-349.
23. Lavie, François, "La facétie à l'*Index* : les recueils de *facezie* dans les catalogues italiens de livres interdits (XVI^{e} -XVII^{e} siècles)", in Paul-Victor Desarbres, Isabelle Imbert, Marie Goupil-Lucas-Fontaine, Adeline Lionetto et Henri Simonneau (eds.), *Le verger*, XXI, « Le monde de l'imprimé v. 1470-v. 1680 », 2021, pp. 1-24.
24. —, *L'Europe plaisante. Le recueil de facéties entre culture écrite et oralité à l'époque moderne (France, Italie, Angleterre, XVI^{e}-XVII^{e} siècles)*, PhD thesis, vol. I, Paris 1 Panthéon–Sorbonne University, 2020a.
25. —, *L'Europe plaisante. Le recueil de facéties entre culture écrite et oralité à l'époque moderne (France, Italie, Angleterre, XVI^{e}-XVII^{e} siècles)*, PhD thesis, vol. II, Paris 1 Panthéon–Sorbonne University, 2020b.
26. Lecocq, L., "Facéties anglaises à la fin du XVI^{e} siècle", in *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, no. 7, 1977, pp. 119-121.
27. Lefebvre, Joël, "Les *Facetiae* de Heinrich Bebel", in *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, no. 7, 1977. pp. 36-40.
28. Pérouse, Gabriel, *Nouvelles françaises du XVI^{e} siècle*, Droz, Genève, 1977.
29. Sozzi, Lionello, "Le 'Facezie' e la loro fortuna europea", in *Journal de la Renaissance*, vol. I, 2000, pp. 89-102.
30. —, Les *Facéties* du Pogge et leur influence", in *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, no. 7, 1977, pp. 31-35.
31. Weber, Henri, "La facétie et la littérature facétieuse au colloque de Goutelas", in *Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance*, no. 6, 1977. pp. 28-33.